LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dictionnaire-de-spiritualite_1953_2_part-2_1

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ AU NOM DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ENGHIEN (BELGIQUE) SOUS LA DIRECTION DE
CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
ASSISTÉ DE M. OLPHE — GALLIARD, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME II

DEUXIÈME PARTIE

Communion fréquente (fin). — *Cyrille de Scythopolis*

BEAUCHESNE
PARIS

Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological
Seminary

NIHIL OBSTAT
Remis, die 15 Februarii 1953
É. PILLAIN, *S. J.*

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 21 Aprilis 1953
M. POTEVIN, *v. g.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays
Copyright 1949, 1950, 1952, 1953 *by BEAUCHESNE.*

grande estime Julienne et son amie Eve de Saint-Martin, prescrit la fête pour toute l'Église, par sa bulle *Transiturus de hoc mundo* (cf C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur les origines*, dans *Rev. Bénédict.*, t. 54 (1942), p. 61-123). Le concile de Vienne, en 1312, l'approuve et Jean XXII, en 1317, fait entrer la constitution dans les *Clémentines*. Vers 1330, la solennité se trouvait établie dans la plupart des églises (cf P. Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 8 (1928), p. 107-143; *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, dans *Opuscula et textus*, series liturgica, fasc. 6, Münster, 1934).

Il est clair qu'un mouvement de cette envergure, qui donna naissance également aux processions eucharistiques, devait, comme l'ont fait de nos jours les congrès eucharistiques, favoriser dans les âmes la dévotion à l'eucharistie et le désir de la recevoir. La fête du Saint-Sacrement s'introduit dans l'archidiocèse de Cologne entre 1323 et 1326. Or, c'est à l'occasion de cette fête que, par quatre fois, Jean Tauler, † 1361, développe ses idées sur l'eucharistie et presse les laïcs eux-mêmes de la recevoir. « Cher enfant, rien ne t'est plus utile que d'aller à ce sacrement; il te dégage de toi-même, intérieurement et extérieurement il te dépouille du vieil homme. » « Si tu constates que le sacrement te détache de toi-même, tu peux le recevoir même deux ou trois fois dans la semaine » (F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 296, 314). « Lorsqu'un homme a un désir sincère d'être bon et se garde avec soin des occasions du péché, s'il veut approcher de la sainte Table toutes les semaines avec une crainte respectueuse, afin de se préserver du péché, ne s'appuyant point sur sa propre justice, il peut le faire avec le conseil de son confesseur. Je ne crains pas de le dire, si je trouvais un homme qui, après avoir été un grand criminel dans le monde, serait revenu sincèrement et entièrement à Dieu de ses égarements, je lui donnerais plus volontiers tous les jours pendant six mois le corps de Notre-Seigneur, qu'à un homme tiède; car je crois que je réussirais ainsi à éteindre complètement en lui l'amour du monde » (*serm.* 1 *pour la fête du Corps du Christ*, trad. de Charles Sainte-Foi, Paris, 1855, t. 2, p. 97). « Les simples fidèles, ajoute-t-il, *doivent désirer communier chaque jour, toutes les fois que les prêtres célèbrent le saint sacrifice*. Cette pratique est très salutaire, *lorsqu'elle est accompagnée d'une conversion sincère et d'une intention droite vers Dieu* » (*serm.* 1, t. 2, d. 98). « Il n'est point dans ce temps de grâce, de pratique meilleure, plus efficace, ni plus utile que de recevoir humblement et dignement la sainte eucharistie » (*serm.* 2, t. 2, p. 100). « Il n'est point sur la terre de pratique plus avantageuse pour toi que de recevoir le corps sacré de Jésus-Christ, notre bon Maître. Mais combien souvent? Saint Ambroise te le dit en expliquant ces paroles : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». Mais où trouverons-nous aujourd'hui un prêtre assez miséricordieux qui vous donne chaque jour le saint Sacrement? » (*serm.* 2, t. 2, p. 106). « Dieu n'est prodigue de rien autant que de soi-même, et quand il se donne, il le fait grandement, magnifiquement, noblement comme il convient à Dieu » (*serm.* 3, t. 2, p. 119). Et Tauler constate avec joie que « c'est une bonne pratique à Cologne d'approcher volontiers de la sainte Table » (*serm.* 4, t. 2, p. 126-127). « Si tu peux communier un jour par an, pourquoi ne peux-tu le faire tous les jours? » (*serm.* 3, p. 121). La dignité vient, non de nous-mêmes, mais de la grâce et des mérites de Notre-Seigneur. Ce langage est assurément une nouveauté. Le mouvement eucharistique issu de Liége commence à porter ses fruits. Parfois, sans doute, Tauler semble exiger des conditions très rarement réalisées; mais, en vérité, c'est, comme il le dit lui-même, pour que l'eucharistie produise tout son fruit.

Deux ans après la mort de Tauler, naissait à Gerson Jean Charlier (1363-1429), connu sous le nom de son village natal. Chez lui, nous retrouvons le nouvel esprit que Tauler vient de nous révéler. Pour connaître les véritables sentiments de Gerson sur la communion fréquente et même quotidienne, ce n'est pas dans sa *Collecta super incitatione cuiuspiam ad digne suscipiendum Corpus Dominicum* (*Op.*, Anvers, 1706, t. 3, col. 310-323) que nous le trouvons. Notons cependant qu'ici déjà il rejette fermement l'opinion de ceux qui voyaient dans le devoir conjugal un obstacle à la communion (col. 314). La nouveauté de sa pensée éclate surtout dans son commentaire du Magnificat, dont le traité 9 constitue une véritable étude sur l'eucharistie. Avec une ardeur qui dénote une position à conquérir, il commente cette parole de l'Écriture. « Mangez, mes amis, et buvez et enivrez-vous, mes bien-aimés » (*Cant.* 5, 1). « Tu trembles de peur? s'écrie-t-il. Mais la peur ici doit être expulsée par l'amour. Tu penses que tu es indigne de ces mystères? Certes, ce n'est pas par tes mérites que tu deviens digne même après des milliers d'années d'efforts. Il faut que Celui-là même qui t'invite, te rende digne. Et il t'en rendra digne, si tu t'efforces d'expulser de ton cœur ce qui déplaît à ses yeux... Si tu n'es pas conscient d'un empêchement véritable de recevoir l'eucharistie, pourquoi, paresseux et ingrat, te prives-tu d'un tel bien? Si le remords de ta conscience t'accuse, pourquoi ne cherches-tu pas par le repentir à t'ouvrir l'accès vers l'eucharistie?... J'entends ce que tu vas me répondre : je suis froid, je suis dissipé, je suis charnel, je suis tourmenté de soucis, ma foi est faible, mon espérance chancelle, ma charité est glacée. Mais où chercher la guérison, si ce n'est auprès d'un tel Médecin? Si tu te jugeais en bonne santé, tu n'aurais que faire du Médecin. Tu as l'exemple de Pierre..., de Zachée, le pécheur... Fuis-toi toi-même et jette-toi entre les mains de ton Sauveur. Il n'est ni cruel, ni jaloux. Pourquoi, t'invitant, ne te recevrait-il pas, ne te guérirait-il pas?.. Dans ce sacrement, voici que le Christ vient : lui qui a été fait pour nous sagesse, pour te créer, te refaire, et t'adopter; justice, pour te justifier; sainteté, pour te purifier et te combler; rédemption, pour solder tes dettes. Il est la voie qui entraîne au ciel; la vérité qui dirige et la vie qui béatifie... » (*Op.*, t. 4, col. 448-451).

Gabriel Biel, † 1493, nous apparaît comme l'héritier authentique de la pensée de Gerson, non pas tant dans son commentaire des Sentences (*In 4 Sent.*, dist. 12, q. 2, concl. 4 sv.) que dans ses sermons (*Sermones*, édit. de Cologne, 1619) : cinq sur *la Cène du Seigneur* et trois pour *la Fête-Dieu*. Le premier sur la Cène et le troisième pour la Fête-Dieu sont particulièrement instructifs pour le sujet que nous avons à traiter. Dans le premier, Biel précise

les conditions nécessaires pour ne pas communier indignement. En plus de l'âge de discernement, du jeûne eucharistique, il exige l'exclusion de tout péché mortel (p. 84 b) en acte et en désir, l'absence de tout empêchement et enfin le respect nécessaire. « La communion est licite et valide dès lors que l'âme est exempte de tout péché mortel; si autem ignorantia non fuerit affectata, aut crassa, sed facta est diligentia, qualis nunc descripta est, et nullum occurrit mortale peccatum, de quo non fuit, vel sit contritus vel confessus prius, non peccat communicando, etiamsi aliquod mortale lateat, aut itum sit oblivioni » (p. 86 a). Il n'est pas nécessaire d'être pur de tout péché véniel. « De venialibus autem, licet sit congruum de eis conteri et confiteri, non tamen de necessitate requiritur, ita quod non faciens, novo peccet peccato » (*serm.* 5, p. 102 a). Bien plus, le sacrement eucharistique lui-même efface ces péchés véniels, tam quoad reatum quam quoad poenam totalem vel partialem (*In Fest. corporis Christi serm.* 3, p. 224 b). Dans ces conditions, la communion fréquente et même quotidienne est non seulement possible, mais désirable. Gabriel Biel la recommande chaleureusement dans son troisième sermon pour la Fête-Dieu, en s'appuyant sur saint Ambroise et saint Augustin. « Tous les jours cette oblation se renouvelle, bien que le Christ n'ait souffert qu'une fois; parce que tous les jours nous commettons des péchés : faiblesse inhérente à notre nature... Parce que je pèche tous les jours, tous les jours il me faut ce remède qui n'est autre que l'offrande et la réception de ce sacrement. (Quia semper pecco, debeo semper habere medicinam, *ibid.*)

L'Imitation de Jésus-Christ, née dans le milieu des Frères de la vie commune où l'eucharistie était spécialement honorée et désirée, fait écho à l'enthousiasme et à l'ardeur qui débordent de l'âme de Gerson. Le 4e livre chante la grandeur (ch. 5) et les effets merveilleux de ce pain, aliment et remède. L'eucharistie nous est présentée comme le complément de l'Écriture sainte. Celle-ci nous révèle ce que nous devons faire, à l'exemple du Christ; celle-là nous donne la force de l'accomplir : « Sans ces deux choses, je ne pourrais bien vivre car la Parole de Dieu est la lumière de mon âme et ton sacrement, le pain de vie » (ch. 11). Que la crainte soit bannie de l'âme de celui qui reçoit l'hostie! « C'est moi qui t'ai appelé; j'ai ordonné que cela se fasse; je suppléerai à ce qui te manquera, viens et reçois-moi! » (ch. 12). La communion fréquente est la conclusion qui se dégage de ces considérations. « Il est très nuisible de différer longtemps la communion, car un tel atermoiement a coutume de jeter l'âme dans une lourde torpeur » (ch. 5). Que l'âme s'approche donc souvent de la Table sainte. « Certes, il est nécessaire que moi qui si souvent faillis et pèche, moi qui si aisément m'engourdis et me décourage, je me renouvelle, me purifie et m'enflamme par des prières, des confessions fréquentes et la réception sainte de ton corps, de peur que, m'en abstenant plus longtemps, je ne m'écarte de mes saintes résolutions » (ch. 3). Aussi, « c'est pour cela qu'il me faut *souvent* approcher de toi et te recevoir comme remède pour mon salut, de peur que je ne défaille en chemin si je suis privé de l'aliment céleste » (*ibid.*). « Heureux celui qui vit et garde sa conscience si pure qu'il sereit tous les jours prêt à communier avec amour, *si cela lui était permis et s'il pouvait le faire sans être remarqué* » (ch. 10). Ce n'est encore qu'un souhait (si liceret) mais ce souhait est déjà une espérance.

Tauler, Gerson, Gabriel Biel et l'*Imitation de Jésus-Christ* représentent une orientation nouvelle qui aboutira logiquement au décret du concile de Trente. Cet encouragement à communier souvent est cependant loin d'être général au xve siècle. Vincent Ferrier, † 1419, le contemporain de Gerson, trouve suffisant que les « pieuses personnes communient une fois par mois, et les autres une fois l'an, ou, tout au plus, aux quatre grandes fêtes de l'année » (*Op. Dominicale*, édit. Caspar Erhard, Aug. Vindel., 1729, p. 215, 348). « Les chrétiens pieux, prêchait à Padoue, en 1443, saint Bernardin de Sienne, doivent communier à toutes les fêtes importantes et tous les mois; ceux qui sont moins pieux, au moins quatre fois l'an » (*Archivum francisc.*, t. 12, 1919, p. 257; K. Hefele, *Der hl. Bernardin von Siena und die franzisk. Wanderpredigt in Italien während des* 15 *Jahrh.*, Frib. en Brisgau, 1912, p. 257). Vers la fin du xve siècle, Savonarole seul se montre plus encourageant, sans aller cependant jusqu'à recommander la communion quotidienne (cf J. Schnitzer, *Savonarola*, Munich, 1924, t. 1, p. 247; t. 2, p. 628).

Tout en constatant l'importance du mouvement eucharistique liégeois il ne faudrait donc pas s'imaginer qu'à la fin du xve siècle ou au début du xvie il ait fini par triompher. Au xive et au xve siècles la communion fréquente reste l'exception en Espagne, en Allemagne, et en Italie (P. Browe, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, p. 25-28). Même les âmes les plus saintes n'obtiennent que difficilement de recevoir souvent l'eucharistie. Sainte Colette, † 1447, la réformatrice des clarisses, communiait parfois trente, quarante jours de suite ou même toute une année (AS, mars, t. 1, p. 539-589). Sur le conseil de son confesseur, sainte Catherine de Gênes, † 1510, se prive pendant quelques jours du Pain des anges, mais cette privation provoque un tel ébranlement de sa santé, qu'elle peut reprendre la communion tous les jours. Les confesseurs, par contre, se montrent plus sévères pour Catherine Moriggi de Palanza, † 1478, pour Osanna Andrasia, † 1505, tertiaire dominicaine, pour la bienheureuse Colombe Guadagnoli de Rieti, † 1501, qui avait pris pour modèle sainte Catherine de Sienne. Ils ne leur permettent guère que la communion hebdomadaire (d'autres exemples dans P. Browe, *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, p. 431-432).

b) En Bohême. — Un mouvement analogue, mais plus large et plus populaire, se déclenche en Bohême, au xiiie siècle et au début du xive. Il eut pour chefs des prêtres zélés et des Hussites. Il faut nommer en tout premier lieu le chanoine Jean Milič de Kremsier, emprisonné par l'Inquisition à cause de ses idées eschatologiques et mort à Avignon, en 1374, au cours du procès engagé contre lui. La question de la communion quotidienne, obligatoire ou facultative, était à l'ordre du jour (cf Matth. de Janov, *Regulae veteris et novi Testamenti*, lib. 3, tract. 3, c. 1; édit. Kybal, t. 2, p. 70; des extraits des œuvres de Milič, *loco cit.*, c. 10). Non content de défendre ses idées, Milič fonde un pieux groupement où la communion fréquente était en honneur. Matthieu de

Cracovie, † 1410, qui avait enseigné à Prague, à Paris et à Heidelberg, et qui, comme évêque de Worms avait représenté le roi Ruprecht au concile de Pise, défendait, tant dans ses discours que ses écrits, la communion fréquente (*ibid.*, c. 6). Mais le plus ardent et le plus méthodique des propagandistes de la communion fréquente ce fut Matthias de Janov († 1394), chanoine et confesseur à la cathédrale de Prague. Ses idées se trouvent condensées dans deux traités sur la communion fréquente et quotidienne : *De communione corporis Christi*, dans *Regulae veteris et novi Testamenti*, édit. Kybal, t. 1, p. 51-165, et *Determinationes sanctorum doctorum pro cottidiana vel crebra communione sacramenti altaris a plebibus christianis, ibid.*, t. 2, p. 68-139. Il se plaint que beaucoup de prêtres empêchent les laïcs de recevoir l'eucharistie chaque jour, et il défend sa thèse de la communion fréquente et quotidienne en utilisant largement le nouveau comme l'ancien Testament, en citant abondamment les Pères de l'Église et les théologiens, en se référant enfin à l'histoire de l'Église. Il en tire la preuve solide que l'eucharistie est le moyen principal pour combattre le péché et parvenir à la sainteté. Tous les laïcs repentants, prétend-il, ont le droit de communier tous les jours; aucun état, aucun sexe, aucune occupation honnête ne peut en être exclu. Seules « la volonté mauvaise, ennemie de Dieu, la vie mondaine et sensuelle » exigent l'exclusion (lib. 1, tract. 2, reg. 4, c. 6; édit. Kybal, t. 1, p. 130). Toutes les objections qu'on alléguait et qu'on devait alléguer longtemps encore contre la communion fréquente sont amplement discutées et réfutées. L'apologie de Matthias de Janov est le traité le plus complet qu'ait produit le moyen âge. Les esprits n'étaient pas mûrs pour accepter d'emblée une telle hardiesse. En 1388, le concile de Prague décrète « que les laïcs ne doivent pas être encouragés à la communion fréquente et quotidienne » (Matth. de Janov, lib. 1, tract. 2, reg. 1, c. 10; édit. Kybal, t. 1, p. 76). Et en 1389, Matthias de Janov et d'autres prêtres qui partageaient ses vues, sont contraints de se rétracter : « J'admets que les hommes et surtout les laïcs ne sont pas à encourager à recevoir tous les jours le sacrement du Seigneur; j'admets que tout pécheur repentant ne doit pas être engagé à communier immédiatement; enfin, je déclare que tous ne peuvent être admis sans discernement » (cf K. Höfler, *Geschichte der hussitischen Bewegung in Böhmen*, t. 2, p. 37).

Mais les idées défendues par Matthias de Janov renfermaient trop de vérité pour être étouffées. Tôt ou tard elles finiraient par triompher. Milič de Kremsier et Matthias de Janov, malgré leurs attaques virulentes contre les abus des ordres mendiants et du clergé, restèrent soumis à l'Église. Celle-ci ne les a point condamnés. Et tout en revendiquant la fréquence de la communion, ils ne la réclamèrent jamais sous les deux espèces (G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces*, Paris, 1923, t. 1, p. 11-13). Le mouvement eucharistique qu'ils provoquèrent ne se ralentit pas après leur rétractation. Jean Huss en profita pour exiger la communion sous les deux espèces. Parmi les propositions dont on lui fit grief figure celle-ci : « Tout homme doit sous peine de damnation communier tous les jours » (*Gesta archiep. Magdeburg. continuat. altera*, a. 1420; dans MGH, Script., t. 14, p. 459).

Les effets d'une propagande aussi intense, en Bohême comme en Moravie, ne tardèrent pas à se manifester. En 1391 et 1406, les conciles de Prague recommandent aux prêtres chargés des fidèles de ne pas refuser l'eucharistie à quiconque se serait bien confessé (Höfler, *op. cit.*, t. 2, p. 55; Mansi, t. 29, col. 321). Et le concile de Bâle, en 1435, déclare que la communion fréquente est « utile et précieuse », bien plus, « nécessaire pour tous ceux qui veulent avancer dans les chemins du Seigneur ». (D'après les actes conservés aux archives de la ville d'Augsbourg : Alb. Königer, dans *Festschrift. Seb. Merkle zu seinem 60 Geburtstage gewidmet*, Düsseldorf, 1922, p. 170.)

c) En Italie. — Parti de deux points extrêmes de l'Europe le mouvement eucharistique gagne peu à peu l'Italie et Rome (*Communion fréquente*, DTC, t. 3, p. 351-355; P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1910; Tacchi-Venturi, *Storia della Compania di Gesù in Italia*, t. 1, 2e édit. 1930, p. 249-290). Parmi les promoteurs les plus considérables de cette poussée nouvelle, il faut citer le fondateur des clercs réguliers de Saint-Paul, saint Antoine-Marie Zaccaria, † 1539, saint Gaétan de Thienne, † 1548, fondateur des théatins, et surtout saint Ignace de Loyola et ses premiers disciples. Ce nouvel esprit, avant eux, se discerne déjà chez un Louis de Grenade (*Memorial de la vida christiana*, 3e tr.) et chez Jean d'Avila (*Obras espirituales*, Madrid, 1941, t. 2 : *Los Tratados del Smo. Sacramento;* voir *Manresa*, t. 17, 1945, nº 64-65, surtont p. 229 sv., et nº 66; cf. Tacchi-Venturi, *op. cit.*, t. 1, p. 218). Visiblement, chez tous ces hommes, l'eucharistie est envisagée sous un nouvel aspect. A la communion on attache une vertu purificatrice plus efficace qu'à la prière vocale, aux jeûnes et aux austérités, si en vogue au moyen âge et à la Renaissance. Le 15 décembre 1543, saint Ignace, dans une lettre adressée à une religieuse de Barcelone, Thérèse Rejadell, exposait clairement sa pensée. « En la primitive Église, tous communnaieni tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision, ni verbale ni écrite, de notre Mère la sainte Église, aucun enseignement des docteurs, ni scolastiques, ni positifs, qui empêchent les personnes, à ce inclinées par leur dévotion, de communier tous les jours. Vous supposant donc exempte de péchés mortels clairs, si vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, plus d'ardeur dans l'amour de votre Créateur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous pacifie, vous repose, qu'il vous conserve et vous accélère dans la voie du service, louange et gloire de Dieu, n'en doutez pas, il vous est loisible, il vous sera meilleur de communier tous les jours » (P. Dudon, *op. cit.*, p. 4-5). Dans ses *Exercices spirituels*, le saint se montre plus discret. « Louer la réception du très saint sacrement une fois l'an, et davantage, chaque mois, et même encore tous les huit jours », telle est la règle qu'il donne. Mais les premiers disciples de saint Ignace ne se méprirent point sur sa véritable pensée. « Encore laïcs, par les chemins qui les conduisirent de Paris à Venise, et de Venise à Rome, on les vit assidus à communier aux messes qu'ils enten-

daient; une fois prêtres, ils ne cessèrent de prêcher les pratiques dont ils avaient donné un si rare exemple » (P. Dudon, *op. cit.*, p. 2-3; voir aussi L. Cros, *Saint Ignace de Loyola et la communion quotidienne*, dans *Études*, t. 115, 1908, p. 752-765; P. Dudon, *Sur la « Fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 39-45). Partout où ils passent ou s'installent, ils louent et propagent la pratique de la communion fréquente, font surgir les « confréries de communiants » et les confréries du « Corpus Domini » (Tacchi-Venturi, t. 1, p. 228 sv.). Les oppositions ne tardent pas à se manifester. Pour défendre son apostolat eucharistique, saint Ignace fait appel à Salmeron, à Bobadilla et à Christophe Sanchez de Madrid (Madridius). Salmeron groupe des textes de Pères et de théologiens et le recueil est imprimé à Naples en 1555. Bobadilla fait circuler son manuscrit dans les maisons de la Compagnie. C'est le *Libellus de laudabili et fructuosa, frequenti aut quotidiana, sacrosanctae Eucharistiae sumptione.* Le traité le plus important est celui de Madridius, *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus*, Naples, 1555. Avant la fin du siècle, il sera réédité huit fois. Ouvrage solide, représentant un dossier patristique imposant, mais où les fausses attributions de textes ne manquent pas (trad. dans P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*).

En voici les lignes essentielles. La formule pratique de l'apostolat de la Compagnie à ses débuts est celle-ci : communier au moins tous les huit jours. Quant aux conditions nécessaires pour la communion fructueuse elles se résument en quelques lignes : quiconque a la conscience exempte de fautes graves gagnera plus à communier qu'à s'en abstenir; et les dispositions qui rendent la communion fructueuse une fois l'an, la rendraient fructueuse encore une fois par mois, tous les jours même. Pourtant la hardiesse de Madridius, comme celle de saint Ignace, se tempère de sagesse. Il ne veut pas, pour autant, conseiller la communion quotidienne à tous les chrétiens indistinctement, qui sont en état de grâce. Il n'oublie pas que la communion est d'autant plus fructueuse qu'elle est plus soigneusement préparée (cf *L'auteur au pieux lecteur*, Dudon, p. 179-180). Dans ce plaidoyer, les jésuites se voient appuyés et soutenus par l'ami de saint Philippe Néri, Buonsignore Cacciaguerra qui, par communion fréquente, semble entendre la communion quotidienne et tend à réduire les dispositions requises à quelque désir de vie plus parfaite accompagné de l'état de grâce. Saint Philippe ne suivra pas son disciple jusque-là. Il n'admet que rarement ses pénitents à la communion quotidienne. Un autre défenseur de la communion quotidienne, c'est le fougueux et combatif Lorenzo Davidico, avec son *Trattato circa la Comunione induttivo a frequentare quella*, Florence, 1550 (cf Tacchi-Venturi, t. 1, p. 237 sv.).

C. Le décret du concile de Trente. — Le mouvement eucharistique parti de Liége et de Prague, et qui s'était finalement fait sentir à Rome, devait amener les Pères du concile de Trente à fixer la pensée de l'Église elle-même sur ce grave sujet. Avant même que parut le *Libellus* de Madridius, le concile, dans sa 13e session (1551), avait dit l'essentiel. En 1562, dans sa 22e session, une précision nouvelle, faite en passant, complétera sa pensée.

Il commence par définir le but même de l'eucharistie. Elle est à la fois aliment et remède. Aliment pour réparer, entretenir et développer la vie divine dans les âmes; remède ou préservatif (antidote pour effacer les péchés véniels et prévenir les péchés graves, c. 2). La condition requise pour bénéficier de ce sacrement est l'état de grâce, permanent ou recouvré par la confession. Le concile, de plus, exhorte et supplie tous les chrétiens d'être animés d'une foi si ferme et si constante, d'une telle dévotion, d'une telle piété et d'une telle religion qu'ils puissent fréquemment recevoir ce pain surnaturel et qu'il leur puisse être une source de vie et de force pour les mener à travers ce pèlerinage terrestre jusqu'à la patrie céleste (c. 8). Non content d'exalter l'excellence et l'efficacité merveilleuse de l'eucharistie, le concile exprime le désir que les fidèles soient assez bien disposés pour pouvoir communier à chaque messe — une fois par jour, cela s'entend. — « Ces paroles, affirme le décret de Pie X, disent assez clairement le désir de l'Église que tous les fidèles se refassent chaque jour au céleste banquet et y puisent des effets de sanctification toujours plus abondants. »

Le catéchisme du concile de Trente recueille cet enseignement le plus autorisé qui ait été donné jusqu'alors sur la communion. Il exhorte les curés à rappeler souvent aux fidèles que « de même qu'ils donnent à leur corps un aliment approprié, quotidien, ainsi ne doivent-ils pas négliger de sustenter leur âme, chaque jour, par le sacrement de l'autel ». Le rituel romain, à son tour, recommande aux pasteurs d'avoir soin que les fidèles reçoivent saintement et fréquemment l'eucharistie, surtout aux grandes solennités de l'année. Cet enseignement est complété enfin par un décret de la congrégation du Concile (24 janvier 1587), adressé à l'évêque de Brescia qui prétendait limiter à trois par semaine la communion des laïcs. Le décret statue que cette restriction pour le for extérieur n'avait pas sa raison d'être. Aussi recommande-t-il à l'évêque de veiller à ce que les laïcs bien disposés ne soient pas empêchés de communier tous les jours. Les religieuses, elles, auraient à s'en tenir aux communions fixées par la règle; mais latitude était laissée aux supérieures pour autoriser à s'approcher plus fréquemment de la sainte Table celles qui désireraient communier tous les jours et qui par leur ferveur s'en montreraient dignes.

La cause de la communion fréquente était gagnée. En Italie, saint Charles Borromée, † 1584, déploya toute son influence à la faire triompher. En France, les conciles provinciaux de Bordeaux (1582), de Reims (1583), de Bourges (1584), d'Aix (1585) imitèrent le grand cardinal.

Un signe de victoire est le fait que la communion devient au XVIIe siècle un des sujets de prédilection de l'art religieux. Dans les catacombes, la réception eucharistique avait été représentée sous la forme symbolique de pains et de poissons. Ils rappelaient non seulement la Victime divine offerte en nourriture aux chrétiens, mais également la multiplication miraculeuse qui avait servi au Christ d'occasion pour annoncer au monde une multiplication autrement merveilleuse. Dans la fameuse « Capella graeca » de la catacombe de sainte Priscille, Mgr Wilpert avait cru discerner le repas eucharistique, tel qu'il se

pratiquait dans les premiers âges du christianisme (*Fractio Panis*, Fribourg en Brisgau, 1895). En réalité, la fresque ne dépasse pas le symbolisme du repas eucharistique (F. Dölger, t. 5, p. 503-527). L'art roman et l'art gothique semblent ignorer le sujet. Jusqu'au XVII^e siècle, il n'est que très rarement traité. Mais à partir de cette époque, les artistes, sollicités par les chefs de l'Église et les ordres religieux, aiment à nous montrer le Christ non seulement instituant son sacrement d'amour, mais communiant de sa main le groupe apostolique. La suprême communion des saints (de saint Jérôme, de sainte Marie-Madeleine, de saint François d'Assise, de saint Bonaventure) devient un des thèmes les plus beaux de l'art religieux. « Tous ces saints semblaient témoigner que l'Eucharistie avait été leur raison de vivre et qu'après l'avoir reçue une dernière fois, ils n'avaient plus qu'à mourir » (É. Mâle). La communion reçue miraculeusement, et dont tous les ordres religieux ou à peu près avaient à citer des exemples, semblait une invitation pressante à chercher, comme les saints l'avaient fait, dans la sainte eucharistie, le principe de la force et de la vertu. Mais, par-dessus tous les autres, la Vierge Marie, communiée par saint Jean, apparaissait de plus en plus, comme le modèle à suivre pour désirer le Christ eucharistique et s'unir à lui (É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, p. 76 sv.; Corbin. Wirz, *Die Heilige Eucharistie*, München, Gladbach, 1912 ; M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, Paris, 1946).

4. — QUATRIÈME PÉRIODE : DU CONCILE DE TRENTE AU DÉCRET DE PIE X

A. Principe des divergences. — L'insistance peu commune avec laquelle le concile de Trente avait exhorté les fidèles à la communion fréquente (session 13, c. 8), son désir de voir participer les fidèles chaque jour au sacrifice eucharistique, la solennité même avec laquelle il proposait l'usage du sacrement et l'importance qu'il attachait au soin de s'examiner soi-même, les dispositions intérieures qu'il exigeait pour recevoir dignement l'eucharistie, exprimaient, en somme, deux tendances qu'il paraissait bien difficile de concilier. La formule simple et nette, qui eût pacifié le conflit entre l'amour et le respect, était encore à trouver. Les heurts entre les théories divergentes ne pouvaient manquer de se produire et de se prolonger encore longtemps.

B. Les théories divergentes. — Parmi ces théories en conflit, il en est deux que l'Église n'a jamais approuvées et qu'elle a rejetées : ce sont le laxisme et le rigorisme janséniste; deux autres, au contraire, n'ont jamais été condamnées : l'une facilitant à tous les chrétiens la communion fréquente et quotidienne, l'autre, se cantonnant dans un rigorisme mitigé.

a) Le laxisme. — L'amour dépouillé du respect nécessaire a donné naissance à un laxisme hétérodoxe que nous voyons apparaître en Espagne. Déjà au XVI^e siècle Salazar publie sa *Pratique de la fréquente communion* pour réfréner « la démesurée fréquentation de la communion » (F. Vernet, *La Communion des origines au XVIII^e siècle* dans *Eucharistia*, p. 269). Il vise un mouvement issu des « Alumbrados » et des illuminés de tout genre qui « persuadaient aux simples âmes qu'elles sont maîtresses d'elles-mêmes et juges de leur conscience ». Ils répudiaient, en conséquence, comme une intrusion, le conseil du confesseur, soit pour communier « plus ou moins souvent », soit « pour s'en abstenir ». Doctrine « grandement nouvelle en l'Église ». Au XVII^e siècle, en Espagne d'abord, à Rome ensuite, entre 1675 et 1689, les idées laxistes sont reprises et propagées par des disciples de Molinos. On s'est demandé si Molinos lui-même et Jean Falconi, † 1638, religieux de l'ordre de la Merci dont il subit l'influence, avaient favorisé cette doctrine. Dans son opuscule *El pan nuestro de cada dia* (Madrid, 1656; Valence, 1662), Falconi tient en somme le langage que nous retrouverons dans le décret de Pie X. Audacieux à l'époque où il parut, il n'a rien d'hétérodoxe. L'ouvrage de Molinos, *Breve tratado de la comunion cuotidiana* (1675), échappe également à toute critique. Il ne fut pas compris dans les condamnations portées contre les quiétistes (Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 26-30). Mais dans sa *Guia espiritual* de 1675 il enseigne que « les âmes intérieures » qui vivent dans « une vraie mortification intérieure et un recueillement continuel » n'ont aucune nécessité de se préparer actuellement à la communion « parce que leur vie est une préparation ininterrompue et parfaite ». Ce langage, qui peut s'entendre d'une façon parfaitement orthodoxe, dans la bouche de Molinos, avec le sens particulier qu'il donne à la notion de « recueillement » et de « mortification intérieure », cache l'essence même de son quiétisme (Dudon, *op. cit.*, p. 82-83). Le 20 novembre 1687, le pape Innocent XI, par sa bulle *Caelestis Pastor*, réprouve 68 propositions dont la 32^e avait la teneur suivante : « avant et après la communion il n'est requis d'autre préparation ou d'autre action de grâces que de demeurer dans la résignation passive habituelle, parce que cette résignation supplée tous les actes de vertu qui pourraient être faits et se font dans la vie ordinaire » (Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1755, t. 3, p. 348-352). Auparavant déjà, le 12 février 1679, un décret de la congrégation du Concile, approuvé par Innocent XI, avait vigoureusement réagi contre certains abus qui s'étaient introduits dans quelques diocèses d'Espagne (*ibid.*, p. 346-7). « C'est une erreur entre autres que de prétendre que la communion quotidienne est de droit divin ». Le 2 mars 1679, le même pape condamnait 65 propositions, dont celle-ci, la 56^e : « La confession et la communion fréquente, même pour ceux qui vivent en païens, est un signe de prédestination ».

b) Défenseurs de la communion fréquente. — Des défenseurs hardis de la communion fréquente et même quotidienne surent se préserver de ces excès condamnables. Ils apparaissent comme les véritables précurseurs de la législation de Pie X. C'est l'Espagne surtout qui les produit. A côté de Jean Falconi, dont nous avons dit l'orthodoxie, il faut nommer le bénédictin Pierre de Marcilla (*Mémorial au sujet de la fréquence avec laquelle il est utile aux séculiers de recevoir le très saint Sacrement*, et *Additions au Mémorial*, Saragosse, 1611, 1613); le franciscain, Joseph de Santa Maria (*Apologia de la frecuencia de la sagrada Comunion*, 1616) et le chartreux Antoine de Molina (*Instruccion de sacer-*

dotes, 1608). Paru en 1608, l'ouvrage de Molina est réimprimé sept fois la même année et très souvent dans la suite. Il fut traduit en latin, en français, en italien, en anglais, en portugais, en allemand, en flamand. Voici les points principaux qu'il expose avec toute la netteté désirable, dans son traité 7 : Du fréquent usage du saint Sacrement de l'autel tant pour les prêtres que pour les séculiers. « Selon la doctrine des saints et des théologiens, déclare-t-il, celui qui ne se sent coupable d'aucun péché mortel, ou qui, en ayant commis, s'en est confessé depuis, avec une véritable contrition et un désir sincère de s'en corriger, a une disposition qui est suffisante pour communier louablement et avec fruit. La même disposition qui est suffisante pour communier une fois l'année suffit aussi pour communier plusieurs fois, et même tous les jours, si on l'a tous les jours » (ch. 7, § 2). Et plus loin : « pour qu'une personne puisse communier tous les jours, il n'est point nécessaire qu'elle soit déjà confirmée en grâce et en sainteté, ni élevée au comble de la perfection, comme quelques-uns se l'imaginent. Il suffit qu'elle y aspire, qu'elle le désire sincèrement, qu'elle veille soigneusement sur elle-même, qu'elle s'applique à purifier son cœur dans la prière et le recueillement, qu'elle veuille se disposer pour communier tous les jours, et qu'elle le puisse faire sans manquer aux obligations de son état et de sa profession » (§ 3). En France, Condren expose : « combien que notre utilité spirituelle nous puisse convier à la communion fréquente », il y a pour s'y décider, une raison « meilleure », qui est de répondre au désir « que Jésus-Christ a de nous recevoir et posséder » (*Lettres*, éd. Auvray-Jouffrey, 1943, Appendice, p. 542; cf. Bremond, t. 3, p. 404).

c) **Rigorisme mitigé.** — « On peut faire une objection, écrivait Molina, contre ce qui vient d'être dit, savoir qu'il y a des auteurs considérables, très éclairés, et très spirituels, qui traitant à dessein ce sujet, assurent clairement et distinctement qu'il suffit à toutes sortes de personnes, hors les prêtres, quelque vertu qu'ils puissent avoir, de communier une fois la semaine, et qu'ainsi il semble qu'il y ait témérité à vouloir leur donner plus de liberté, et de l'étendre à communier plus souvent. J'avoue que cette raison m'a donné beaucoup à penser parce que ceux qui s'en servent sont des personnes dont l'autorité est grande dans l'Église, et pour lesquels j'ai une très grande vénération » (§ 5). Molina se heurtait à ce rigorisme mitigé, proposé par les théologiens les plus éminents et qui, jusqu'à la décision de Pie X, sera regardé presque universellement comme la véritable norme de la réception eucharistique.

Dans la compagnie de Jésus, la pensée de saint Ignace et de ses premiers compagnons sur la communion fréquente ne persiste pas. La poussée vers une sévérité plus accentuée trouve son expression dans la règle 26e des prêtres, rédigée après 1567. « Il est de la piété d'exhorter les fidèles à communier fréquemment; (les nôtres) doivent toutefois avertir ceux qu'ils verraient empressés à communier de ne point le faire plus souvent que tous les huit jours, surtout s'ils sont mariés ». Cette règle, surtout à partir du moment où Aquaviva, en 1594, défend aux siens de permettre aux laïcs, nommément aux mariés, la communion plus qu'hebdomadaire, sans en référer au provincial, est considérée comme un canon immuable (P. Dudon, *Sur la « fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 37-38; voir aussi de Lugo, *De Eucharistia*, disp. 17, sect. 2, p. 464 a). C'est dans cet esprit que Salazar écrivit sa *Pratique de la communion fréquente (Practica de la frecuencia de la sagrada comunion que cada uno deve usar conforme a su estado y al aprovechamiento de su alma)* en 1622 et que de Lugo rédigea sa fameuse « Disputatio 17 » de son *De Eucharistia :* « il n'est pas expédient (convenable, souhaitable) pour tous les justes, de tout état et de toute condition, de communier tous les jours; cette pratique, bien que licite, ne leur est pas plus utile. En second lieu, c'est au confesseur prudent à régler la fréquence de la communion, suivant les dispositions plus ou moins parfaites de chacun » (sect. 2; Lyon, 1670, p. 463 a). Pour appuyer sa première assertion de Lugo n'a que l'embarras du choix. Enregistrons le léger coup de pouce donné au texte de saint Thomas pour l'adapter à son opinion. Parmi les anciens, de Lugo cite saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Richard de Saint-Victor, et parmi les théologiens modernes : Victoria, Dominique Soto, Pierre de Ledesma, Barthélemy de Médina; parmi les mystiques : Jean d'Avila et parmi les auteurs de la Compagnie Suarez, Henriquez, Valentia. « Trop de fréquence, ajoute-t-il, amoindrit les soucis de la préparation, le respect envers le divin Rédempteur ». Enfin, après avoir rapporté une révélation de Notre-Seigneur à sainte Gertrude et consignée par Louis de Blois *(Monile spirituale*, c. 6), de Lugo conclut : « il appert donc que quelques-uns seulement (aliquos paucos) et non pas tous, parmi les séculiers, peuvent avoir accès à la communion quotidienne; il appert également que ce n'est qu'à certains jours déterminés par le père spirituel, que la communion peut être reçue » *(loc. cit.*, p. 466 *b*). Avant de Lugo, † 1660, le cardinal Tolet, † 1596, avait parlé avec la même sévérité. En réglant la fréquence de la communion sur la « connaissance intime qu'on a de ce sacrement et le temps laissé pour vaquer aux choses spirituelles », il permet ou la communion mensuelle, ou tous les quinze jours, ou hebdomadaire. Rares sont ceux à qui la communion quotidienne est à conseiller, ils doivent être « religieux, ou mener du moins une vie toute semblable » (*In 3 part.*, q. 80, art. 10; édit. de Rome, 1870, p. 285). Ce qui rendait Tolet spécialement sévère, c'est qu'il pensait que « toute affection au péché véniel (peccatum veniale in proposito) était un obstacle à l'effet du sacrement ». Voir aussi, Tolet, *Instructio sacerdotum et paenitentium*, lib. 6, c. 14. Ainsi dans la compagnie de Jésus, la règle suivante s'établit et se fixe : « aux plus fervents tout au plus la communion hebdomadaire; à quelques âmes très rares, la communion quotidienne ».

Nous la trouvons fidèlement observée par saint Pierre Canisius, † 1599, qui s'oppose à la diffusion de la communion quotidienne dans les Pays-Bas; par Caussin, en France, qui écrit en 1630 : « les fréquentes communions ne devraient être permises qu'avec grande discrétion, comme pour servir de récompense aux vertus les plus solides »; et par Salazar, † 1646 *(Pratique de la fréquente communion*, trad. par Jean Guillot, Paris, 1624 ; également H. Bremond, t. 9 : le P. Lejeune, p. 96).

Cette sévérité — de Lugo le constate — n'est pas un monopole des jésuites. Malgré le zèle qu'ils déploient en faveur de la communion fréquente, saint Charles Borromée (Dudon, dans RAM, 1933, t. 14, p. 29), Louis de Grenade, † 1569, et Jean d'Avila, † 1569, sont de la même école. Chez saint François de Sales ce rigorisme mitigé n'arrive pas à s'harmoniser avec la tendance naturelle de son cœur. Une sorte d'illogisme apparaît dans ses écrits. D'un côté, dans l'*Introduction à la vie dévote* (2e partie, ch. 20), parue en 1609, il ne veut, à l'exemple de saint Augustin, ni louer ni blâmer absolument que l'on communie tous les jours, laissant cela « à la discrétion du père spirituel ». Et plus sévère que Grenade, il exige « pour communier tous les huit jours, de n'avoir ni péché mortel ni aucune affection au péché vĕniel et un grand désir de communier; et pour communier tous les jours, il requiert non seulement l'avis du père spirituel, mais la victoire sur la plupart des mauvaises inclinations ». Mais d'un autre côté, il lève l'exclusive pour ceux qui vivent en mariage, et déclare par la bouche de Philothée : « deux sortes de gens doivent communier souvent, les parfaits, parce que, étant bien disposés, ils auraient grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection; les forts afin qu'ils ne deviennent faibles, et les faibles afin qu'ils deviennent forts; les malades, afin d'être guéris, les sains afin qu'ils ne tombent pas en maladie... Dites-leur que ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent souvent communier parce qu'ils en ont la commodité, et ceux qui ont beaucoup d'affaires mondaines, parce qu'ils en ont nécessité. Dites-leur que vous recevez le saint Sacrement pour apprendre à le bien recevoir. Croyez-moi, à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté même en ce divin sacrement, vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure. » Telle est la ligne de conduite suivie par le saint dans sa direction. Ce ne sont pas seulement les âmes choisies, comme sainte Jeanne de Chantal, qu'il pousse à la communion fréquente. Il convie l'abbesse du Puits d'Orbe, tout comme un gentilhomme inconnu, à s'approcher toutes les semaines de la sainte Table (*Lettres*, t. 2, 336, 393; t. 10, 310; t. 11, 8). Il conseille à Mme d'Aiguebelette, à la présidente Brûlart, à Mme de Charmoisy de s'y rendre plusieurs fois par semaine, et à la sœur Châtel plus souvent encore (*Lettres*, t. 3, 66; t. 8, 205; t. 9, 206; t. 10, 157). « Communiez hardiment » voilà le mot d'ordre donné à la Mère Angélique Arnauld, qui était loin d'être une perfection (P. Dudon, *Sur la fréquente d'Arnauld*, dans RAM, p. 32-33). « Vous avez besoin de manger si souvent de cette viande, parce que vous êtes faible et que, sans ce renforcement, votre esprit se dissiperait aisément » (lettre à Mme Vigard, t. 5, 51).

En fait, ce rigorisme mitigé fera loi dans les ordres et les congrégations jusqu'au décret de Pie X. Peu dépassent la communion hebdomadaire. Dans les ordres anciens elle a même de la peine à se faire accepter. Aucune règle ne permet la communion quotidienne. Les constitutions élaborées par sainte Thérèse pour le carmel réformé et confirmées par le chapitre général de 1568 l'excluent formellement (P. Browe, *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, p. 432-433). Les jésuites eux-mêmes prévoyaient pour les scolastiques et les frères coadjuteurs une communion par semaine; et pour les élèves des collèges, une communion par mois. Un grand pas restait à faire pour qu'à la communion hebdomadaire se substitue, comme régime normal, la communion quotidienne.

d) Le rigorisme exagéré. — Cette pratique relativement sévère fut taxée de laxisme par les jansénistes. Deux fois le jansénisme va mener son attaque contre la communion fréquente : au XVIIe siècle d'abord, d'une façon plus sournoise; au XVIIIe siècle, d'une manière plus retentissante. Les deux fois, ce seront — bien à tort d'ailleurs — avant tout les jésuites qui seront visés.

1. *Première attaque janséniste : La Fréquente Communion d'Arnauld.* — La première attaque se concentre autour de l'ouvrage d'Arnauld *De la Fréquente Communion*. La rivalité entre deux femmes est à l'origine de cet ouvrage. La marquise de Sablé, dirigée par le P. de Sesmaisons, communiait une fois par mois. Tant de familiarité avec le Seigneur étonna son amie la princesse de Guéméné, dirigée par Port-Royal. Pour mieux se défendre, la marquise interrogea son confesseur qui mit ses réflexions par écrit. Le petit traité résumait, en l'atténuant, l'*Instruction des prêtres* de Molina. Communiqué à la princesse de Guéméné, le petit traité est livré par celle-ci à Saint-Cyran. Saint-Cyran à son tour le passe à Antoine Arnauld pour réfuter le mémoire point par point. Une lettre adressée par Saint-Cyran à une dame de qualité nous révèle ce qu'il pensait au sujet de la réception fréquente de la communion (*Lettres chrestiennes*, lettre 53, édit. de Paris, 1648, t. 2, p. 564-575). Il veut qu'on désire ardemment cette « nourriture solide des âmes justes et innocentes », ce remède aussi « des âmes qui sont deschues, et qui après avoir esté délivrées de la mortalité désirent guérir de leurs langueurs ». Mais il exige l'exclusion de la moindre affection déréglée. « Je ne voy pas qu'on puisse vivre sans avoir affection à quelque péché véniel : et je voy encore moins qu'on puisse avoir une affection secrette pour une créature, je ne dis pas seulement pour une personne, mais pour une charge; je ne dis pas seulement pour une charge, mais pour une viande non nécessaire; et non seulement pour une viande, mais pour une chambre, pour un habit, pour un livre, pour une fleur, et avoir tout ensemble l'âme bien préparée pour aller à la sainte Eucharistie ». Il ajoute cependant : « Je ne parle pas de cette sorte d'affection qu'on peut avoir à quelque créature en passant et pour un moment, mais d'une affection soit qu'on entretient et qui revient tousiours et qu'on ne tasche point de destruire avec assez de soin ». Et il conclut : « En allant à Luy dans l'affection de quelque créature ...c'est se rendre indigne de l'Eucharistie ». Bref, estime très haute pour le sacrement de l'autel, exigence d'une pureté qui va jusqu'à l'exclusion de l'affection à tout péché véniel, le plus léger qu'il soit, pureté conservée par l'innocence ou recouvrée par une longue pénitence : telles sont les idées de Saint-Cyran; c'est aussi le thème essentiel que Arnauld, à grand renfort d'érudition, développe dans son ouvrage *De la Fréquente Communion*. Dès son apparition (1643) l'ouvrage connut une telle faveur qu'en six mois quatre éditions pouvaient à peine suffire à la demande. Voir Antoine ARNAULD, t. 1, c. 881-888. Avec son merveilleux sens des réalités, saint Vin-

cent de Paul a jugé sévèrement ce livre néfaste et son jugement reste celui de l'histoire. En exigeant pour communier dignement, écrit-il, l'amour le plus parfait « se trouvera-t-il un homme sur la terre qui eût si bonne opinion de sa vertu qu'il se croie en état de pouvoir communier dignement? Cela n'appartient qu'à M. Arnauld, qui, après avoir mis ces dispositions à un si haut point qu'un saint Paul eût appréhendé de communier, ne laisse pas de se vanter par plusieurs fois dans son apologie qu'il dit la messe tous les jours ». [*Correspondance*, t. 3 (1646-1650), éd. Coste, Paris, 1921, p. 318-331, 362-373]. D'accord avec saint Vincent, le Père Denys Petau (*De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, Paris, 1644 et *Abrégé de la doctrine du livre de la Fréquente Communion*) et l'évêque de Lavaur, de Raconis (*Examen et jugement du livre de la Fréquente Communion fait contre la fréquente communion*, Paris, 1644), répliquèrent à Arnauld. Sainte-Beuve, peu suspect d'hostilité à Port-Royal, résumera d'un mot cette doctrine : « le dogme de la non fréquente communion ».

L'effet du livre fut désastreux. Saint Vincent de Paul note une diminution notable des communions (t. 3, p. 322, 369).

Des raisons de prudence, motivées par le nombre considérable d'évêques qui avaient approuvé l'œuvre d'Arnauld et par l'influence de de Lugo, dont la note cependant s'accompagnait de graves restrictions (P. Dudon, dans RAM, 1933, p. 47-48) incitèrent Rome à garder le silence. Mais dans la condamnation des 31 propositions jansénistes par Alexandre VIII, en 1690, cinq visent indubitablement des thèses essentielles défendues par Arnauld (propos. 16, 17, 18, 22, 23; P. Dudon, RAM, t. 14, 1933, p. 49).

La réaction contre la « Fréquente » d'Antoine Arnauld n'oriente pas les esprits vers la défense de la communion quotidienne. Ni Bourdaloue (sermon de 1683) ni ses confrères Nouet, Surin, Crasset, Daniel (*Lettre touchant la fréquente communion à un homme du monde*, Louvain, sans date) ne dépassent l'attitude adoptée par saint Charles Borromée ou saint François de Sales. D'autres théologiens, dont on peut lire des extraits dans Bremond (*Histoire lit. du sentiment religieux en France*, t. 9), comme le jésuite Suffren, l'évêque de Belley, J.-Pierre Camus, le Père Barré, gardent la même réserve. La communion quotidienne reste l'exception. Ainsi sainte Marguerite-Marie († 1690), malgré son désir intense de communier souvent, n'obtient, en sus des communions de règle, que celle du premier vendredi de chaque mois.

Pourtant vers la fin du XVII^e^ siècle une détente se fait sentir. Parmi les promoteurs de ce mouvement il faut citer Bossuet (H. Bremond, *op. cit.*, t. 9, p. 118 sv.) et surtout Fénelon (*Lettre sur la fréquente Communion*). Dans sa lettre il invite les bons laïcs à se nourrir tous les jours de l'eucharistie « pour mieux vaincre leurs imperfections et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu ». « Si on attendait, disait-il encore, pour communier tous les jours, qu'on fût exempt d'imperfections, on attendrait sans fin. » Sans doute le respect de l'eucharistie s'impose, mais « le vrai respect est de la recevoir fréquemment » quand on communie pour devenir meilleur. En somme, l'état de grâce et l'intention droite lui paraissent suffisants pour communier tous les jours. En Espagne, le mouvement qui avait trouvé de si fervents propagandistes ne se ralentit pas. Aux anciens se joignent Antoine Rojo (*Aliento de pusilanimes à la sagrada Comunion de cada dia*, Alcala, 1668) et surtout le clerc régulier Antoine Pinto avec son *Tesoro de los cristianos*, Madrid, 1662 : le livre « le plus catégorique, le plus complet et le plus solide » (P. Dudon, *Pour la communion...*, p. 34).

2. *Deuxième attaque janséniste. Le « Pichonisme »*. — Le second jansénisme qui, après la paix de Clément IX (1668-1669), s'inaugure par les écrits de Quesnel (1634-1719), soutenu en France par les parlements contre le gouvernement et qui, dans les états du grand-duc Léopold de Toscane, s'allie plus étroitement encore au gallicanisme, ne renonce en rien au rigorisme d'Antoine Arnauld. Les efforts faits depuis 1693 pour supprimer le pèlerinage de Laus (diocèse d'Embrun) où, d'après un contemporain, « se confessait et communiait un nombre prodigieux de personnes », marque comme le prélude de son action anti-eucharistique. Le « saint » du parti, le diacre François de Pâris, † 1727, refuse, trois ans durant, d'obtempérer au précepte pascal. Sauf quelques exceptions, comme Jean Soanen, le vieil évêque de Senez, la plupart des jansénistes du XVIII^e^ siècle s'emploient à raréfier de plus en plus les communions. Les agissements de certains évêques, comme ceux de l'indigne neveu de Bossuet, dans le diocèse de Troyes (1716-1742), relatés par le *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, journal opposé par les jésuites aux *Nouvelles ecclésiastiques* jansénistes, ne sont peut-être pas tous à retenir. Mais ce qui est certain, c'est que les chefs jansénistes s'éloignèrent de plus en plus de l'hostie et en écartèrent les fidèles. Le respect de l'eucharistie se transforme en une sorte de phobie. « Sous les plus frivoles prétextes, disait Mgr de Belzunce, évêque de Marseille, ils tâchent d'éloigner les fidèles de la fréquente communion » (approbation du livre du Père Pichon).

L'hostilité janséniste contre la communion fréquente se concentre, au XVIII^e^ siècle, autour du nom et de l'œuvre d'un jésuite : le Père Jean Pichon. En 1745, Pichon fait paraître *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la Communion fréquente*. « Le but que je m'y propose, c'est d'exposer les avantages et la nécessité de la fréquente communion » (p. 4). « Ce livre est l'histoire dogmatique du saint usage qu'on a fait de l'Eucharistie dans tous les siècles » (Epître, p. 5). Il combat, en conséquence, les novateurs qui l'attaquent et « toutes les nouveautés profanes répandues dans un déluge de livres dont notre France est malheureusement inondée, tous reproduisant fidèlement les principes exposés par Arnauld dans son ouvrage ». On peut regretter dans ce livre une critique trop peu exigeante et un manque de prudence qui ne sait pas éviter les maladresses. Le chapitre sur la nécessité de la communion fréquente est particulièrement vulnérable. Au lieu de procéder avec circonspection, le Père Pichon déclare sans plus : « Toutes les fois qu'elle (l'eucharistie) est un remède nécessaire à notre faiblesse, pour ne pas pécher, ce précepte divin nous presse, nous oblige de communier, et nous péchons si nous refusons de lui obéir en ce point » (19^e^ entretien, p. 471-472). Il est pareillement mal inspiré quand il prétend que le confesseur peut donner comme

pénitence de communier souvent. Par contre, le 11e entretien qui porte le titre : « sainteté commandée pour la digne et fréquente communion » est excellent. « Quiconque communie en état de grâce communie dignement : quiconque communie dignement assure à son âme la restauration de ses forces, l'augmentation de la grâce sanctifiante, une effusion de douceur spirituelle, l'effacement des fautes vénielles, la préservation des mortelles. Mais quiconque communie sans péchés véniels recueillera plus de fruits encore. » En parlant de la sorte, le Père Pichon interprète fidèlement le décret du concile de Trente; et, dans la suite, dans son instruction du 19 avril 1784, adressée au vicaire apostolique du Sutchuen, la congrégation de la Propagande commentera l' « Optaret » du concile de Trente exactement de la même manière (cité par P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, p. 185-186). Les esprits n'étaient pas mûrs pour une pareille doctrine. Le livre de Pichon fut taxé de laxisme non seulement par les jansénistes Caylus et autres, mais aussi par des non-jansénistes comme l'archevêque de Tours, Louis-Jacques de Rastignac, et même par des adversaires du jansénisme comme Languet, archevêque de Sens. Les condamnations les plus détaillées sont celles de Rastignac (7 janvier 1748), de Guenet, évêque de Saint-Pons (16 juillet 1748) et celle du cardinal de Rohan, prince — évêque de Strasbourg (13 février 1749). Cerné par tant de réprobations, le Père Pichon se rétracte le 24 janvier 1748 dans une lettre adressée à l'archevêque de Paris. Une seconde édition, corrigée et préparée par le Père Patouillet, resta inédite. Rome à son tour intervint et l'Index prohiba le livre le 16 décembre 1748. Notons que certains évêques, en présentant la rétractation du P. Pichon, dont ils se désolidarisaient, en profitèrent pour soutenir la thèse de la communion fréquente, par exemple Mgr d'Orléans de La Motte dans sa *Lettre de Mgr l'évêque d'Amiens* (avril 1748), courageuse et mesurée.

Comme bien l'on pense, la condamnation du « Pichonisme » ne fut guère favorable à la communion fréquente et quotidienne. Malgré la réédition de la *Lettre* de Fénelon sur la communion fréquente par un défenseur du « pichonisme » et les pages si salésiennes et fénéloniennes de l'abbé Desvillars (*Conférences théologiques et morales sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, Lyon, 1764), on constate la prédominance d'une tendance plutôt restrictive (Tournely, *Praelectiones theologicae de universa theologia morali*, Paris, 1750).

Ce fut surtout la haute autorité de saint Alphonse de Liguori qui, jusqu'à la veille du décret de Pie X, inclina les théologiens vers l'opinion plus sévère. Avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, le grand moraliste fixe les dispositions requises. 1. La communion hebdomadaire, pour tous ceux qui, dans quelque condition qu'ils soient, ne commettent pas, ou du moins rarement et par fragilité, le péché mortel, tout en étant habituellement résolus à se corriger. Le confesseur peut y ajouter ou retrancher quelques communions selon que l'utilité du pénitent le réclame. 2. La communion fréquente, une ou plusieurs par semaine, outre celle du dimanche : exclusion de l'habitude du péché véniel délibéré et effort positif pour progresser dans la vertu. 3. Communion quotidienne : dispositions plus parfaites encore, correspondance aux grâces du sacrement, et préparation plus soignée (P. Godts, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1904, p. 69-70. Pour l'influence considérable exercée par saint Alphonse, *ibid.*, p. 67-69).

La pratique répondait à la théorie. Languet déclarait en 1746 ne connaître aucun couvent où l'on communiât tous les jours. On reste convaincu que la généralité des chrétiens n'est pas en état de communier si souvent (Communio quotidiana paucissimis convenit, Jacques Lafon, op, *Doctrina moralis de sacramentis*, Avignon, 1718). Que les pasteurs, recommande Benoît XIV, en reprenant la pensée d'Innocent XI (Décret du 12 février 1679), « frequentem aut quotidianam communionem nonnullis suadeant » (*De servorum Dei beatificatione...*, lib. 3, c. 27, n. 5). Les jésuites, dans l'ensemble, s'en tiennent aux règles de saint François de Sales ou à leur tradition (cf Martin Pallu, *Du saint et fréquent usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie*, Paris, 1739 et 1744). Un Rastignac et un Tournely répètent encore, après saint Bonaventure, que la communion quotidienne, adaptée à la ferveur de l'Église primitive, ne convient pas à un âge de ferveur amoindrie.

C. Poussée décisive. XIXe siècle. — Malgré les difficultés qui restent à surmonter, de grands progrès, depuis le concile de Trente, acheminent peu à peu l'Église vers la solution définitive. Le concile, comme condition de la communion fréquente, comme « probation » réclamée par saint Paul, avait exigé en somme deux choses : l'état de grâce et ce que Pie X englobera sous la formule « intention droite ». Cette intention droite, Antoine Molina l'avait déjà nommée et précisée (*L'Instruction des prêtres*, traité 7, ch. 5, § 2; traduction française, t. 4, p. 178 ss.). Sesmaisons, Camus et Denys Petau avaient repris et appuyé ses vues. On commence également à se convaincre que c'était se bercer d'une illusion lorsque, à la suite de saint Bonaventure, on représentait tous les chrétiens des premiers siècles, comme des héros et des modèles de perfection, et que c'était à cause de leur admirable vertu que la communion fréquente leur avait été permise. Molina et Fénelon avaient rectifié cette idée.

Pourtant si le jansénisme avait cessé de représenter une force, à peu d'exceptions près, le rigorisme mitigé règne dans toutes les écoles. Cependant il y a des tentatives pour rapprocher davantage le peuple chrétien de l'eucharistie. Par exemple la réédition, par Mgr Dupanloup, en 1855, de la *Lettre* de Fénelon sur la fréquente communion, le beau livre de Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829); enfin la fondation de la congrégation du Saint-Sacrement par le bienheureux Julien Eymard, vers le milieu du siècle. La communion quotidienne, même dans les ordres religieux, n'en reste pas moins toujours l'exception.

Trois influences surtout vont orienter les esprits vers la communion quotidienne : le réveil liturgique, les déclarations des papes, les œuvres eucharistiques.

a) Le réveil liturgique. — C'est le grand mérite de Dom Guéranger, † 1870, le restaurateur de l'ordre de saint Benoît en France, d'avoir provoqué l'impulsion vers un renouveau liturgique. Grâce à ses *Institutions liturgiques*, Paris, 1840, avec une ténacité qui n'est pas dégagée de toute intransi-

geance, il réintroduit dans l'ensemble de la France la liturgie romaine. Son *Année liturgique* rend accessibles aux âmes les trésors de la piété liturgique. Le mouvement gagne peu à peu l'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne, la Belgique (L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, Frib. en Brisgau, 1932, t. 1, p. 143-147). Et pendant que les savants s'efforcent d'étudier les origines et l'évolution du culte officiel de l'Église, des œuvres de vulgarisation cherchent à faire pénétrer les fidèles dans le sens intime de la prière officielle de l'Église. Des centres liturgiques, des publications de plus en plus nombreuses favorisent cet élan. Les chrétiens se réhabituent à considérer dans l'eucharistie, non pas tant la présence réelle du Christ, que la participation au sacrifice du Christ. Le concile de Trente avait déjà orienté les esprits vers cette conception. Fénelon dans sa *Lettre* rattache cette idée à la pratique primitive de l'Église. Dans son *Manuel de piété* il insiste plus longuement encore sur cette pensée. « Après la communion du prêtre, vient celle du peuple : car ils doivent tous être faits un avec Jésus-Christ dans ce mystère d'union. Y assister sans participer, c'est manquer à suivre l'instruction de ce sacrement. Quand on est pur, comme les chrétiens doivent toujours l'être (et comme ne peuvent guère manquer de l'être ceux qui assistent chaque matin à la messe), on ne peut se dispenser de communier dans la célébration de ce mystère, ni communier dans une autre heure à sa commodité, sans s'écarter de l'intention de Jésus-Christ » (p. 19; Bremond, t. 9, p. 127, note 2). Cette idée, que le moyen âge avait trop oubliée, et dont la Contre-Réforme n'avait pas suffisamment reconnu l'importance, devait rapprocher à nouveau le prêtre et les assistants. On se rendit compte qu' « assister » à la messe sans y « participer » n'était ni la volonté du Christ, ni le désir de la sainte Église.

b) Les déclarations des papes. — Les papes eux-mêmes élèvent la voix. Certaines mesures sans doute se ressentent encore de la théorie et de la pratique communément admises (cf réponse du Saint-Office, 2 juillet 1890; la Propagande à Mgr Cazet, 25 mai 1892; P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, p. 187-188). Mais sous le pontificat de Léon XIII, certaines décisions annoncent une ère nouvelle. En 1885, l'archevêque de Cambrai demandait à la congrégation des Rites ce qu'il fallait penser de la manière d'agir des clarisses réformées et de quelques autres religieuses de son diocèse, qui, avec l'approbation des supérieurs ecclésiastiques, mais à l'encontre de leur règle et de l'opinion de nombreux théologiens, communiaient tous les jours; la congrégation répondit (11 décembre 1885) : « Cette coutume est digne de louanges, et *il faut promouvoir l'usage de recevoir fréquemment la sainte eucharistie*, selon la disposition du concile de Trente » (decret. authentic. n° 2648). En 1886, le 23 décembre, dans une circonstance toute semblable, la sacrée Pénitencerie prononce : « La coutume des religieuses, de s'approcher tous les jours de la sainte Table, est louable; il appartient toutefois au confesseur de le permettre à chaque personne en particulier, conformément aux règles tracées par les auteurs approuvés et surtout par saint Alphonse de Liguori. » D'autres documents mettent davantage en relief le rôle primordial du confesseur, allant jusqu'à exclure l'intervention des supérieurs des établissements de religieux non clercs, au for externe. En 1888 (4 août) la congrégation des Évêques et Réguliers déclare que la limitation des communions par les règles des divers instituts n'a qu'une valeur *directive* et nullement *prescriptive;* elle décrète en outre que, sans avoir à demander la permission de la supérieure, le confesseur peut permettre un accès plus fréquent à la sainte Table. Le Saint-Office adopte la même directive à propos d'un confesseur des Filles de la Charité. Au confesseur à déterminer la fréquence des communions. Il suffira que la pénitente notifie à sa supérieure l'autorisation accordée. Cette nouvelle discipline est solennellement confirmée par le décret *Quemadmodum*, publié par Léon XIII le 17 décembre 1890 par l'organe de la congrégation des Évêques et Réguliers. Ses dispositions, même après le décret de Pie X, restent en vigueur. Le 17 août 1891, la même congrégation déclarait abrogées toutes les constitutions et règles des instituts susdits, en tant qu'elles défendent aux religieux ou religieuses de communier en dehors de certains jours. Le rigorisme modéré, cependant, maintenait ses positions. Les documents romains ne s'adressaient pas à la masse du peuple chrétien, et ils ne déterminaient pas d'une façon suffisamment claire les dispositions nécessaires et suffisantes pour communier fréquemment. Un nouveau pas est fait par Léon XIII, dans son encyclique *Mirae caritatis* du 28 mai 1902 (*Questions actuelles*, t. 64, p. 66 svv.). Cette fois le pape vise nettement la grande masse des chrétiens. Il faut surtout « travailler à faire revivre, dans toutes les nations catholiques, la réception fréquente de l'eucharistie »; « c'est ce que nous enseignent les exemples de l'Église naissante, les décrets des conciles, l'autorité des Pères et des hommes les plus saints de toutes les époques. De même que le corps, en effet, l'âme a besoin de prendre souvent sa nourriture; or la sainte eucharistie lui fournit un aliment fortifiant entre tous ». « Loin de nous donc cette erreur si répandue et si pernicieuse de ceux qui pensent que l'usage de l'eucharistie doit être presque exclusivement réservé à des hommes libres de tous soucis. Ce bien, en dehors duquel rien n'est plus excellent, ni plus salutaire, s'offre à tous indistinctement, quels que soient la condition et le rang de chacun; il appartient à tous ceux qui veulent (et il n'est personne qui ne doive le vouloir) entretenir en eux la vie de la grâce, dont le terme est l'acquisition de la vie bienheureuse de Dieu ». Aussi faut-il « abolir entièrement les préjugés de ceux qui sont hostiles à cette doctrine, les vaines craintes d'un grand nombre d'hommes, les motifs spécieux de s'abstenir de la communion. Car il s'agit d'une dévotion qui, plus qu'une autre, sera utile au peuple chrétien, soit pour détourner notre siècle de son inquiète sollicitude pour les biens périssables, soit pour faire renaître et entretenir constamment en nos âmes l'esprit chrétien ». « Les prêtres, chargés d'accomplir et de dispenser les mystères du corps et du sang du Christ, ne peuvent assurément mieux le remercier du grand honneur qu'ils ont reçu, que d'inviter et d'attirer les âmes aux sources salutaires d'un si auguste sacrement et d'un si grand sacrifice ». Ces magnifiques paroles nous acheminent vers le geste décisif de Pie X.

c) Les œuvres eucharistiques. — Dans son encyclique, le pape fait allusion au mouvement intense

qui pousse les âmes « à se renouveler dans l'union et la dévotion envers le sacrement de l'eucharistie ». En 1851, s'implante à Paris « l'Adoration perpétuelle », fondée à Rome en 1810. En 1896, soixante-quinze diocèses de France l'avaient adoptée. « L'Adoration nocturne », en 1880, est pratiquée dans cinquante diocèses. Puis, c'est l' « Adoration réparatrice », fondée par une aspirante du carmel, Théodelinde Dubouché; en 1854, le Père Drevon lance la « communion réparatrice » qui devient une des bases de « l'Apostolat de la prière ». La messe réparatrice, l'œuvre du saint viatique aux moribonds se fondent en France et en Belgique, pour déjouer les manœuvres des associations maçonniques qui écartent le prêtre du lit des mourants. En 1856, le Père Eymard suscite la congrégation des prêtres du Saint-Sacrement. Et, depuis 1881, ce sont les congrès eucharistiques, nationaux et internationaux, dont l'idée germe dans l'âme toute eucharistique de Mademoiselle Tamisier. De toutes parts l'Hostie, présentée aux fidèles, entretient et augmente le désir de la recevoir plus fréquemment. Un bref approbateur, du 10 janvier 1900, affirme : « nos défaillances sont dues à l'abandon de la divine Table de laquelle les chrétiens doivent s'approcher le plus souvent possible ». Ce mot nous livre déjà, deux ans avant sa publication, toute la substance de l'encyclique de Léon XIII.

Conflit des opinions. — Beaucoup estiment toujours que le péché véniel délibéré rend les communions sinon mauvaises, du moins en grande partie inefficaces. En insistant sur les exigences, on perdait de vue le besoin des âmes. Par ailleurs, on cherchait à minimiser la fréquence de la réception eucharistique des premiers âges chrétiens. On atténuait l'enseignement de l'Église et son désir de voir les fidèles participer chaque jour au sacrifice. On estimait surtout qu'une communion préparée longuement et avec soin dépassait largement en efficacité une fréquence pratiquée avec des sentiments médiocres. Les règles tracées par saint Alphonse de Liguori paraissaient toujours valables aux yeux d'un Gury, d'un Gasparri, d'un Lehmkuhl, d'un Génicot, d'un Berardi et de beaucoup d'autres (*Communion fréquente*, DTC, t. 3, col. 545).

La communion fréquente et quotidienne elle aussi avait des défenseurs convaincus, notamment Frassinetti, le Père Butina, Mgr de Ségur, le cardinal Gennari, Amédée Curé, le Père Lintelo. Si on veut se rendre compte de la lutte, assez vive parfois, il suffit de relire les écrits échangés entre le Père Lintelo et le P. Godts, rédemptoriste : P. Godts, *Exagérations historiques*, Bruxelles, 1904; J. Lintelo, *Lettres à un prêtre sur la communion fréquente*, Tournai, 1905; P. Godts, *Réponse au Père Lintelo*, Bruxelles, 1905; P. Lintelo, *Lettres à un prêtre*, deuxième édition, Tournai, 1905; P. Godts, *Deuxième réponse au R. P. Lintelo*, Bruxelles, 1905. La bataille se livre, constatons-le, l'année même où Pie X allait apaiser toute discussion, en se prononçant en faveur de la communion fréquente.

D. Le décret de Pie X (20 décembre 1905). — En adoptant la doctrine de Frassinetti le cardinal Sarto s'était déclaré partisan convaincu de la communion fréquente (B. Arato, *La sainte Communion*, 1896; J. Frassinetti, *Petit traité de la confession et de la communion*, trad. par Fourez, Braine-le-Comte, 1890). Élu pape, il prélude par deux actes significatifs : un bref adressé le 11 mai 1904 à Mgr Ricard, évêque d'Angoulême, à l'occasion du congrès eucharistique et la concession d'une indulgence de trois cents jours accordée à la récitation d'une prière pour obtenir l'extension de la pratique de la communion fréquente (30 mai 1905). Son allocution, lors du congrès tenu à Rome (juin 1905), laissait entrevoir l'appel eucharistique qu'il allait adresser au monde chrétien (cf A. Bride, *La communion du XVIII^e siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, p. 289-290). Le 20 décembre 1905, paraît enfin par ordre du pape le décret doctrinal *Sacra tridentina synodus* de la congrégation du Concile (cf E. Dublanchy, *art. cit.*, col. 548 sv.; Ed. Barbe, *La communion quotidienne, le décret du 20 décembre 1905, son autorité*, texte et commentaire; J. V. Bainvel, rapport lu au congrès de Paris, 12 février 1908).

L'importance de ce décret n'échappe à personne. Il apporte une solution claire, ferme et définitive à une question qui, depuis longtemps, divisait les théologiens et tourmentait les consciences. Il rectifie certaines opinions trop rigoureuses de moralistes et d'auteurs ascétiques qui se reflétaient dans les règles des instituts religieux et dans les ouvrages de piété. Il traite un des points essentiels de la vie chrétienne : la sanctification des membres du Christ par l'union toujours plus intime et plus parfaite avec le divin Sauveur. Bien qu'il ne constitue pas un jugement définitif, de soi irréformable, ce décret, à la fois doctrinal et pratique, requiert « une adhésion intérieure, intellectuelle et filiale » (P. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris). « Les faits comme les textes concourent à montrer que le pape a très fort à cœur la diffusion de cette pratique si louable et si agréable à Dieu » (V. Bainvel). Le décret nous ramène aux anciennes traditions dont s'étaient écartées « des autorités souverainement respectables ».

Le document pontifical a pour objet la « communion fréquente et quotidienne », c'est-à-dire non pas la communion hebdomadaire, mais celle qui est faite plusieurs fois par semaine ou même tous les jours. C'est celle-là, déclare le pape, que Notre-Seigneur a en vue en nous faisant demander « notre pain quotidien ». C'est cette communion fréquente et quotidienne, reçue en union avec le sacrifice eucharistique (concile de Trente, sess. 22, c. 6) qui répond au désir de Notre-Seigneur, qui fut pratiquée par les fidèles des premiers siècles de l'Église et que le concile de Trente a voulu inculquer au peuple chrétien. Après avoir retracé, à grands traits, la désaffection progressive qui se manifeste au cours des siècles, et l'influence du jansénisme, qui, par ses exigences, interdisait l'accès de la Table sainte à des classes entières de fidèles (comme ceux qui sont occupés du négoce ou engagés dans le mariage); après avoir signalé les deux positions extrêmes, toutes deux insoutenables, l'une, présentant la communion comme une récompense de la perfection, l'autre, regardant la communion quotidienne comme ordonnée de droit divin, le décret notifie que, en présence des discussions qui jettent le désarroi et devant les sollicitations qui lui parviennent des pasteurs, Pie X de par son autorité suprême déter-

mine les « dispositions requises pour la communion quotidienne ».

Ces conditions qui permettent de communier à tous les chrétiens, de quelque condition et classe qu'ils soient, sont : *l'état de grâce*, permanent ou recouvré, stable ou encore exposé à des rechutes, peu importe; et *l'intention droite* qui exclut la routine ou tout autre motif purement et uniquement humain. Mais tout en exigeant ce minimum nécessaire pour la communion quotidienne, le décret recommande une pureté plus grande : l'exemption des péchés véniels, du moins pleinement délibérés, et de l'affection à ces péchés, ainsi qu'une dévotion plus parfaite, afin que la communion ainsi reçue soit plus salutaire. Que la communion enfin soit précédée d'une sérieuse préparation et suivie d'une action de grâces convenable « eu égard aux forces, à la condition et aux obligations de chacun ».

Se conformant aux règles de la prudence, pour assurer également au communiant le mérite de l'obéissance, le pape impose l'avis du confesseur, mais que celui-ci se garde bien « de détourner de la communion fréquente ou même quotidienne quiconque sera en état de grâce et voudra communier avec une intention droite ».

Le décret se clôt par la recommandation faite aux curés, aux confesseurs et aux prédicateurs d'exhorter fréquemment et avec insistance le peuple chrétien à cette pratique si pieuse et si salutaire. C'est dans les instituts religieux de tout genre, dans les séminaires et autres maisons d'éducation chrétiennes, que le pape désire voir adoptée avant tout la communion fréquente et quotidienne. Les communions prescrites par la règle seront à considérer désormais comme un « minimum » eu égard à la piété des religieux et les supérieurs auront à faciliter l'accès à la Table sainte (cf Noldin, *Summa theologica moralis*, De sacramentis, t. 3, Œniponte, 1909, p. 177-184).

D'autres mesures viendront préciser ou appuyer la volonté du pape (P. Dudon, *Pour la communion fréquente*, p. 197-219). Sans parler de la facilité plus grande accordée à ceux dont on peut dire qu'ils communient tous les jours, pour gagner les indulgences qui, depuis Clément XIII, requéraient la confession hebdomadaire (14 février 1906); de l'autorisation de communier même dans des oratoires strictement privés (8 mai 1907) et de la facilité de communier sans être à jeun, octroyée aux malades alités depuis un mois, sans espoir de prompte amélioration (7 décembre 1906); deux autres décisions précisent l'âge et les conditions nécessaires pour donner aux enfants toute latitude de recevoir l'hostie (15 décembre 1906 : consultations et réponses de la congrégation du Concile sur la communion des malades et des enfants; 8 août 1910 : décret *Quam singulari*). En même temps, la fondation de la « Ligue sacerdotale eucharistique » (15 avril 1906) élevée, le 10 août suivant, au rang d'archiassociation « Primaria » et la recommandation adressée par la congrégation des Indulgences aux évêques de célébrer un triduum annuel de prédication et de prières, contribuent puissamment à diffuser dans tous les milieux chrétiens le désir du représentant du Christ. Le nouveau code de Droit canon fait sienne la législation de Pie X; s'il innove, c'est plutôt pour élargir les réglementations et rendre plus facile encore l'usage de l'eucharistie (cf A. Vermeersch et J. Creusen, *Epitome Juris canonici*, Rome 1934, t. 2, p. 91-93).

III. — SITUATION ACTUELLE DE LA RÉCEPTION EUCHARISTIQUE

L'univers catholique accueillit le décret sur la communion fréquente avec des sentiments de reconnaissance et de joie profonde. Les revues catholiques reproduisirent et commentèrent favorablement le document pontifical. Dans l'ensemble, les défenseurs du rigorisme mitigé se rallièrent de bonne grâce à la pensée du pape. Théologiens et moralistes remanièrent immédiatement le texte de leurs ouvrages. La pratique changea rapidement. Dans les instituts, les séminaires, le changement fut en quelque sorte instantané. La masse chrétienne fut plus lente à pénétrer. Les préjugés, la routine, les défiances, le vieux relent de jansénisme qui flottait encore, formèrent barrage. Mais la prière, les publications, la prédication, les congrès eucharistiques, parmi lesquels il faut mentionner tout particulièrement celui de Metz (1907), firent peu à peu la conquête des esprits.

Le décret *Quam singulari*, qui traite plus spécialement de la communion des enfants, rencontra peut-être plus d'oppositions.

La communion fréquente et quotidienne s'est révélée pour le monde une magnifique source de grâces et de bénédictions. L'eucharistie, suivant les prévisions de Pie X, a fait fleurir, notamment parmi les enfants, des vocations à l'apostolat laïc en tous les milieux de vie, des vocations à la vie sacerdotale et religieuse, bref, de véritables saints. Les publications eucharistiques constituent des florilèges de l'action profonde de la communion fréquente dans le monde entier.

Est-ce à dire que la situation actuelle de la réception fréquente de l'eucharistie échappe à toute critique, qui donc oserait le prétendre? Avec beaucoup d'autres, le Père Schulte (*Können wir mit dem heutigen Sakramentenempfang zufrieden sein?* p. 232-249) constate que le mouvement eucharistique semble aujourd'hui en recul. Une sorte de lassitude, une espèce de « sursaturation » se constate chez les fidèles et même chez un certain nombre de prêtres : résultat d'échecs et de déceptions. Les triduums et les neuvaines eucharistiques se raréfient. Ceux qui communient fréquemment, ce ne sont plus guère que les religieux et les religieuses, les enfants des écoles, des mères de famille, des jeunes filles vivant dans un milieu clos et préservé. Les hommes et les jeunes gens ainsi que les ouvriers communient peu. Si les communions sont plus nombreuses que jadis, les communiants se réduisent de jour en jour. Et chez beaucoup on ne constate guère un niveau moral sensiblement plus élevé. Les congrès eucharistiques, malgré leur éclat et les foules qu'ils mobilisent, ne semblent pas avoir contribué à transformer vraiment les âmes. A quelles causes faut-il attribuer cette faillite apparente?

Il nous semble que si les effets de la communion fréquente ne sont pas ce qu'on pouvait en espérer, c'est parce que l'appel qu'on adressait aux âmes n'a pas été suffisamment accompagné *d'une formation eucharistique* vraiment profonde.

Souvent cet appel a été trop superficiel et exté-

rieur. Dans le « compelle intrare » on n'a pas toujours mis la discrétion et le tact voulus. La communion était présentée comme un but de l'activité religieuse. A voir comment beaucoup de chrétiens communient, sans grande préparation et presque sans action de grâces, il semble qu'ils soient convaincus que tout est fait lorsqu'ils ont reçu matériellement l'Hostie. En réalité, la communion est un moyen « praecipua sanctificationis et salutis media », dit le Droit canon (can. 731). Elle donne à l'âme la possibilité de déployer au maximum ses énergies pour modeler sa propre vie sur celle du Christ, mais elle ne les remplace pas et ne se substitue pas à elles.

Les chrétiens doivent se convaincre que la communion, pour être vraiment féconde, demande à être vécue. Il importe aux éducateurs d'insister sur le triple aspect de la dévotion eucharistique, que nous avons vu se manifester et se développer au cours des âges. La *dévotion mystérique* et, pourrait-on dire, *sacrificielle*, fut celle des premiers siècles. Une grande idée théologique la vivifie : en s'unissant par la communion à la divine Victime, en mêlant sa propre vie au sang du Christ Rédempteur comme le prêtre mêle au vin la goutte d'eau qui, sous l'effet des paroles sacramentelles, se transforme au sang du Christ, le chrétien devient un collaborateur du divin Rédempteur, une sorte de co-rédempteur qui peut ambitionner de sauver les âmes et de travailler au rachat et au relèvement du monde. La *dévotion ascétique* envisage dans l'eucharistie surtout la nourriture des âmes. Faire comprendre aux fidèles les magnificences de cette participation de la vie de Dieu, c'est nécessairement provoquer le désir de recourir au moyen le plus efficace de l'augmenter et de l'épanouir. Enfin la *dévotion présentielle* nous fait entrevoir l'Ami incomparable, qui, en se donnant lui-même à nous, aspire à nous communiquer aussi largement que possible sa vérité, sa force, sa vie (Mgr d'Hulst, *Présence eucharistique*, dans *Nouveaux mélanges oratoires*, t. 9, p. 186-187). L'eucharistie est comme le condensé de tous les mystères du Christ. Nous y retrouvons, poussés jusqu'à la dernière limite, les abaissements de l'enfance, les effacements de Nazareth, les immolations de la Passion et de la croix, toutes les condescendances du bon Pasteur qui sauve ses brebis en sacrifiant sa propre vie et qui leur donne à manger sa propre chair.

Sans doute cette formation eucharistique tout imprégnée de dogme est difficile. Elle exige un travail méthodique et intense, adapté à tous les âges, à toutes les conditions; mais seule elle est capable de susciter des âmes eucharistiques qui vivront leur vie en plénitude. Encore une fois, stimuler les âmes à recevoir l'Hostie n'est pas suffisant, il faut *les orienter intérieurement* vers la communion fréquente et quotidienne. A cette condition, la communion fréquente se révélera le plus puissant levier pour soulever les âmes au-dessus de leurs faiblesses et de leur médiocrité, le plus merveilleux agent de vertu et de sainteté, et, pour notre société elle-même, si désunie et si bouleversée, le remède le plus efficace pour lui rendre, dans la justice et la charité, l'équilibre et la paix. « Plaise au ciel de rendre de plus en plus éclatants les desseins de la très prévoyante charité de Dieu qui a institué et perpétué un tel mystère *pour la vie du monde* » (*Mirae caritatis*, 28 mai 1902).

I. — Travaux d'ensemble.

E. Dublanchy, art. *Communion (fréquente)*, dans DTC, t. 3, col. 515-552. On y trouvera une bibliographie. — F. Vernet, *La Communion des origines au XVIII^e siècle*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 241-279. Bibliographie. — A. Bride, *La Communion du XVIII^e siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, p. 280-300. — J. Dalgairns, *The holy Communion*, Londres, 1861. Traduction française par L. Godard, Paris, 1863. — Fidelis Maria de Kolb, *Zeugnisse aller Jahrhunderte über das göttliche Gebot der öfteren Kommunion*, Augustae, 1847. — P. Bastien, *De frequenti quotidianaque communione*, Romae, 1907. — J. Hoffmann, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Speyer, 1891. — *Die Heilige Kommunion im Glauben und Leben der christlichen Vergangenheit*, 1905. — A. Villien, *Histoire des Commandements de l'Eglise*, Paris, 1936. — L. Cristiani, *La sainte Communion dans la liturgie catholique*, Avignon, 1926. — P. Benedict, *Frequent Communion. Its liturgical basis*, dans *Eccles. rev.*, t. 79 (1928), p. 1-14. — Jos. Ant. de Saint-Joseph in Persiceto, *De SS. communionis frequentia in familiis religiosis*, 1905. — Dom Chapman, *La Communion fréquente à travers les âges*, Congrès eucharist. de Westminster, 1908, p. 161-168.

II. — Données scripturaires.

J. Jungmann, *Accepit panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahle*, dans ZAM, t. 18 (1943), p. 162-165; dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 67 (1943), p. 162-165. — J. Jungmann, *Der « Pater noster » im Kommunionritus*, dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 58 (1934), p. 552-571. — A. van der Heeren, *Fractio panis, de qua Act. apost. XX, 7 et 11*, dans *Coll. brug.* t. 25 (1925), p. 307-311. — J.-P. Bock, *Le pain quotidien du Pater*, trad. par A. Villien, Paris, 1912. — R. Tremblay, *Origine et signification de la Communion à la messe*, dans *Rev. de l'université d'Ottawa*, t. 9, p. 221-237.

III. — Antiquité chrétienne.

Les collections de textes. — P. Browe, *De frequenti Communione in Ecclesia Occidentali usque ad annum c.* 1000, dans *Textus et Documenta*, series theologica, n° 5, Romae, 1932. — Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, dans *Florilegium Patristicum*, édité par B. Geyer et Joh. Zellinger, fasc. 7, en 7 parties, Paderborn, 1935-1937. — S. Couneson, *Témoignages anciens sur la participation des fidèles à la Communion du prêtre*, dans *Rev. liturg. et monast.*, t. 24 (1939), p. 261-267.

Les textes les plus importants. — Saint Justin, 1^re *Apologie*, c. 67. — Épitaphe d'Abercius (de la fin du second siècle, ca. 192-193), édit. par G. Rauschen, *Monumenta minora saeculi secundi*, dans *Florilegium patristicum*, fasc. 2, p. 37-41. — Épitaphe de Pectorius, édit. par G. Rauschen, *ibid.*, fasc. 3, p. 42-43, Bonn, 1914. — DACL, art. *Pectorius*, t. 14, col. 2884-2898. — S. Cyprien, *De dominica oratione*, c. 18 (a. 251-252), dans CSEL, t. 3, p. 280; PL 4, 531. — S. Ambroise, *De sacramentis*, 4, c. 6; 5, c. 4; PL 16, 446, 452. — S. Jean Chrysostome, *Hom. de sancto Philogonio*, 4; PG 48, 755; *In Ep. ad Cor. hom.* 28, 1; PG 61, 233; *In Epist. ad Haebr. hom.* 17, 4; PG 63, 131 (A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus*, Strashourg, 1900; Max de Saxe, *La doctrine de S. Jean Chrysostome sur la divine Eucharistie*, dans Congrès euchar. de Westminster (1908), p. 121-158. — S. Augustin, *Epist.* 54, Ad inquisitiones Januarii, c. 2 et 3, PL 33, 200-201; CSEL, 34, 160, 163. (G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, 1930; K. Adam, *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. 112 (1931), p. 490-536; W. van Dikj, *Sint Augustinus en de H. Eucharistie*, Amsterdam, 1930).

Travaux. — H. Leclercq, art. *Communion*, dans DACL, t. 3, col. 2457 sv. — C. Ermoni, *L'Eucharistie dans l'Eglise primitive*, dans collect. *Science et religion*, Paris, 1904. — Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 112-115. — Matth. Högl, *Ueber den oftmaligen Empfang der heil. Kommunion in alten Zeiten*, dans *Theol. prakt. Quartalschr.*, t. 51 (1989), p. 846 sv. — P. Styger, *Der Empfang der heiligen Kommunion bei den ersten Christen nach*

den ältesten Monumenten und Texten, dans *Schweitzerische Kirchenzeitung*, t. 103, p. 313-347. — P. Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 60, p. 1-54; 211-240.

IV. — Le moyen age.

Les textes. — Walafrid Strabon, *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* (840-842), c. 21; dans MGH, Capitul., t. 2, p. 493-502; PL 114, 900-950. — Durand de Troarn, *De corpore et sanguine Domini*, 4, c. 15; PL 149, 1399. — Jean Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. 48; PL 202, 55. — S. Thomas, *In sent.*, dist. 12, q. 3, a. 1; *Sum. theol.*, 3ª, q. 80 a. 10. — Matthias de Janov, *De communione corporis Christi*, dans *Regulae veteris et novi Testamenti*, édit. Kybal, t. 1, p. 51-165; *Determinaciones sanctorum Doctorum pro cottidiana vel crebra communione sacramenti altaris a plebibus christianis, lib. cit.*, t. 2, p. 68-138. (Ces deux traités représentent l'apport le plus considérable du moyen âge dans la question de la communion fréquente et quotidienne). — Jean Gerson, *Commentaire du Magnificat*, traité 9, dans *Op.*, édit. d'Anvers, 1706, t. 4, col. 448-451. — *Imitation de Jésus-Christ* (xvᵉ siècle), liv. 4. — Gabriel Biel, dans *Sermones*, édit. de Cologne, 1619, cinq sermons sur la Cène du Seigneur, et trois sur la Fête-Dieu. — Denys le Chartreux, *De sacra communione frequentanda*, *Opera omnia*, éd. de Cologne, *opera minora*, t. 3, p. 443-451; 6 sermons, *ibid.*, p. 455-476.

Travaux. — Père Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938, IX; *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, dans *Bonner Z. f. Theol. und Seelsorge*, t. 6 (1929), p. 1-28; *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Munster, 1940, X; *Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter*, dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 625-641; *Die Kommunion in der gallischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit*, dans *Theol. Quartalschr.*, Tübingue, t. 102 (1921), p. 140 sv.; *Die eucharistischen Speisewunder des Mittelalters*, dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 18-26; *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, dans *Stimmen d. Zeit*, t. 117 (1929), p. 425-437; une traduction de cet article a paru dans *Document. cath.*, 12 oct. 1929, col. 555-568; *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, dans *Z. f. kath. Theol.* t. 56 (1932), p. 411 sv.; *Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter*, dans *Jahrb. f. Liturgiewissensch.*, t. 13 (1933), p. 45-64; *Wann fing man an die Kommunion ausserhalb der Messe auszuteilen*, dans *Theol. und Glaube*, t. 23 (1931), p. 755 sv.; *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1933. — K. Boeckl, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Fribourg en Brisgau, 1924.

V. — Renaissance et xviiᵉ siècle.

Avant le livre d'Ant. Arnauld, De la fréquente communion, Paris, 1643. — Christophorus Madridius, *De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti libellus*, Neapoli, 1557; texte, étude et traduction dans P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris 1910. — Sur S. Ignace et la communion fréquente, cf L. Cros, *Saint Ignace de Loyola et la communion quotidienne*, dans *Études*, t. 115 (1908), p. 752-765. — W. Sierp, *Ignatius von Loyola und die tägliche Kommunion*, dans ZAM, t. 17 (1942), p. 64 sv. — Justo Beguiriztain, *San Ignacio, primer Apostol de la Comunion frecuente en España a principios del siglo XVI*, Buenos Aires, 1922. — *Le « Libellus » du Père Nicolas Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne* (1551), dans RSR, t. 6 (1916), p. 34-49. — Pierre de Sesmaisonsi *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*, Paris, 1643. — P. d'Hérouville, *Un Apôtre de l'Eucharistie au* xviᵉ *siècle, le pape Marcel II*, dans *Études*, t. 144 (1915), p. 517-526.

Après la « fréquente » d'Arnauld. — D. Petau, *De paenitentia publica et praeparatione ad communionem*, libri 8; il est reproduit à la fin de son ouvrage *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. 6, p. 228 sv; cf Frank Stanonik, *Dyonysius Petavius*, Graz, 1876, p. 92-97. — De Raconis, *Examen et jugement du livre de la Fréquente Communion fait contre la fréquente communion*, Paris, 1644. — H. Bremond, *La communion fréquente au* xviiiᵉ *siècle*, dans *Études franc.*, t. 43 (1931), p. 529-545; *Histoire du sentiment religieux en France*, t. 9, *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*, Paris, 1932, p. 43-128 (voir aussi : p. 227-230; 232-236). Sur ces pages, qui sont en partie un plaidoyer en faveur de la « *Fréquente* » d'Ant. Arnauld, il faut lire la mise au point faite excellemment par le Père Dudon dans deux articles *sur la « Fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 13 (1932), p. 337-356; t. 14 (1933) p. 27-50. — Fénelon, *Lettre sur la fréquente communion*, dans *Œuvres spirituelles*, 1740, t. 4, p. 196-240.

VI. — Du xviiiᵉ siècle a nos jours.

A. Bride, *La communion du* xviiiᵉ *siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 280-300. — S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, nº 149 sv.; *La véritable épouse de Jésus-Christ*, trad. par Saintrain, ch. 18, Tournai, 1867, t. 2, p. 68; *La pratique de l'amour de Jésus-Christ*, ch. 8, nº 27. — Bouquerel, *La doctrine et les œuvres eucharistiques*, Paris, 1911.

VII. — Le décret « Sacra tridentina synodus ».

A. Tesnière, *Commentaire du décret sur la communion quotidienne*, Bar-le-Duc, 1906. — Ed. Barbe, *La communion quotidienne, le décret du 20 décembre* 1905, *son autorité*, texte et commentaire, réponse aux objections, Reims, 1905. — J.-B. Ferreres, *La communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1909.

VIII. — Après le décret.

Joh. Chrys. Schulte, *Können wir mit dem heutigen Sakramentenempfang zufrieden sein?* dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 232-249. — P. Kellerwessel, *Die Durchführung der Kommuniondekrete in der ganzen Welt*, dans ZAM, t. 8 (1933), p. 162-166; compte-rendu de l'ouvrage de Heiser, paru sous le même titre, à Wiesbaden, 1932. — R. Garrigou-Lagrange, *Les communions sans action de grâces*, dans VS, t. 44, p. 141-149. — C. Paulot, *Education eucharistique*, dans VS, t. 19 (1929), p. 577-590; 704-sv. — J.-M. Lambert, *Education et formation par l'Eucharistie*, dans VS, t. 16, p. 665-674.

Joseph Duhr.

COMMUNION DES SAINTS. — Nous n'en parlerons que brièvement, parce que beaucoup de choses qui la concernent seront reprises dans l'article Corps mystique.

La communion des saints est mentionnée dans le symbole des apôtres; mais cette mention est relativement récente : elle ne remonte guère qu'au vᵉ siècle. On semble d'accord aujourd'hui pour admettre que *sanctorum* est au masculin. Au reste, même s'il était au neutre et s'il s'agissait de la participation de tous aux mêmes choses saintes (sacrements, etc., spécialement les *sancta*, l'eucharistie) le sens serait sensiblement le même : l'union de tous dans le même organisme de vie.

Cette communion est décrite comme suit par le schème *De Ecclesia Christi* proposé aux Pères lors du concile du Vatican. Nous citons ce schème, qui n'a pas été défini, dans la dernière forme qu'il a prise, après corrections et remaniements : c'est, semble-t-il, le document qui représente le mieux l'enseignement général de l'Église.

« Il ne faut cependant pas penser que ceux qui sont dans l'Église ne sont rattachés entre eux que par des connexions extérieures. Unis en effet au Christ Jésus et les uns aux autres par les sacrements comme par des liens sacrés, ils sont associés par une certaine communion de biens spirituels et par un commerce de prières. De là vient aussi que les sacrifices et les supplications sont offerts en commun à Dieu pour le salut de tous et que tout ce qui est reçu saintement par chacun appartient d'une cer-

taine manière à tous. De cette communication des dons et des biens divins, ce sont les justes qui jouissent principalement, car par la grâce du Saint-Esprit et par la charité qui est le lien de la perfection, ils sont unis très étroitement entre eux et avec le Chef invisible de l'Église, le Christ » (Mansi, t. 53, 311).

Cette solidarité provient d'une union; les chrétiens agissent ainsi les uns sur les autres, parce qu'ils sont unis les uns aux autres, parce que, dans l'unité du corps mystique, ils sont membres les uns des autres. *Quia omnes fideles unum sunt corpus, bonum unius alteri communicatur*, dit saint Thomas (*Expos. in symb.* 10), *quia unum sunt* (*ibid.*), *propter communicantiam in radice operis quae est charitas* (*Sum. theol.*, suppl., q. 71 a. 1 c.). Elle doit donc exister entre tous ceux qui sont membres de ce corps, et être d'autant plus complète qu'ils sont membres plus complètement (voir article Corps mystique). Ce qu'il faut bien noter, en tous cas, c'est qu'elle s'étend à l'Église triomphante et souffrante comme à l'Église militante; ce qui est de grande conséquence pour la spiritualité, évidemment.

Il faut noter aussi que souvent on l'entend de façon plus large : de la communion de vie qui existe entre tous ceux qui vivent de la grâce, et qui, ainsi, sont membres du Christ, même sans être membres du corps visible de l'Église, sinon dans la vocation divine et dans l'orientation interne de leur vie surnaturelle. Comme cette vocation et cette orientation ne sont pas pures façons de parler, on peut dire que la communion des saints qui se base sur elle se rattache encore à la communion qui existe dans l'Église visible, et que celle-ci, dès lors, n'exclut pas l'autre, mais l'inclut plutôt, et qu'elle est donc, si l'on veut bien la comprendre en toute son étendue, la seule communion des saints. L'autre, en tous cas, est plus pauvre car elle n'amène pas la communication de biens qui a lieu par l'intermédiaire visible de l'Église, et spécialement, pas celle qui a lieu par les sacrements. Cette note aussi est importante pour la spiritualité : pour la préserver en particulier de tout sectarisme, sans lui enlever cependant l'intransigeance nécessaire : la vérité, quand on la prend en son intégrité, ne peut nuire à l'universalité de la charité et du respect que celle-ci comporte.

Les rapports entre la communion des saints et la spiritualité se dessinent déjà dans l'Évangile. Aussi, l'on peut noter que la grande leçon qu'a été l'enseignement du Pater a été une leçon de prière en communion, c'est-à-dire de prière avec tous et pour tous. De saint Paul plusieurs textes seraient à citer. Rappelons seulement le passage classique, *Eph.* 4, 15-16 : « Que, professant la vérité dans la charité nous grandissions de toute manière vers lui qui est la tête, le Christ : grâce à qui tout le corps ajusté et coordonné par toutes les jointures de l'organisme, selon l'énergie proportionnée à chaque partie, opère sa croissance pour son édification dans la charité » (trad. Huby); *compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis*, c'est là précisément le concours vital que se prêtent les membres, la communion des saints; cf *Col.* 2, 19; 1 *Cor.* 12, 25, 27 : *pro invicem sollicita sunt membra; vos estis... membra ex parte*, ἐκ μέρους (Vulg. : *de membro*); *Rom.* 12, 5 : *Singuli autem alter alterius membra*, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.

Pour ce qui concerne la tradition, nous dirons seulement qu'elle a surtout parlé de la communion des saints en professant sa foi dans la valeur d'intercession qu'il y a dans les prières (inscriptions, exhortation à la prière pour les autres, exemple (capital) de la liturgie, discussions théologiques sur les indulgences, l'excommunication, la possibilité de satisfaire ou de mériter les uns pour les autres, le purgatoire, etc.). C'est chez saint Augustin qu'on trouvera les plus beaux textes à son sujet. Pour plus de développement, voir, comme on l'a dit, l'article Corps mystique.

D'abord, les histoires du symbole et des dogmes, et les traités de dogmatique, puis : V.-M. Breton, o f m, *La Communion des saints* (Bibl. cath. sc. relig. 67), Paris, 1934. — J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertums* (*Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmangesch.*, 1, Mayence, 1900). — Du côté protestant : D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio* (*Neue Studien z. Gesch. der Theol. u. der Kirche*, 26, Berlin, 1930).

† Émile Mersch.

COMMUNION SPIRITUELLE. — 1. *Nature.* — 2. *Histoire.* — 3. *Fondement théologique.* — 4. *Effets.* — 5. *Pratique.*

I. — NATURE. — Dans le langage des auteurs spirituels modernes, l'expression : *communion spirituelle*, est parfaitement claire. Elle désigne l'union de l'âme à Jésus-Eucharistie, réalisée non par la réception du sacrement, mais par le désir de cette réception. « Communier spirituellement, c'est s'unir à Jésus-Christ présent dans l'eucharistie, non pas en le recevant sacramentellement, mais par un désir procédant d'une foi animée par la charité » (DTC, art. *Communion spirituelle*, col. 572-573). Cette notion dérive en droite ligne de l'enseignement du concile de Trente, qui, reprenant la division depuis longtemps classique des trois manières possibles de communier, *sacramentaliter tantum*, *spiritualiter tantum*, *sacramentaliter et spiritualiter*, décrit ainsi ceux qui font la communion spirituelle : « alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, *fide* viva, *quae per dilectionem* operatur (*Gal.* 5, 6), fructum ejus et utilitatem sentiunt » (sess. 13, c. 8).

Chez les théologiens du moyen âge et les grands scolastiques, les formules : *manducatio spiritualis*, *usus spiritualis sacramenti* sont prises en des acceptions diverses et donnent lieu à des distinctions nombreuses, qui ne sont pas toujours absolument concordantes. Ainsi, être uni au Christ par la vie de la grâce, c'est manger sa chair. En ce sens saint Augustin avait écrit : « Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere » (*In Joan. Evang.* tract. 26, PL 35, 1614). De même la manducation de la manne, figure de l'eucharistie, contient un désir implicite du sacrement et l'on se demande si c'est vraiment une communion spirituelle (S. Th., 3ª q. 80 a. 1 ad 3; Salmantic., *De Euchar. Sacram.*, disp. 2, dub. 1). De même encore le baptême, qui est ordonné à l'eucharistie, suppose un désir implicite de l'eucharistie et les enfants à leur baptême en reçoivent les fruits. « Sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per

consequens recipiunt rem ipsius » (S. Th., 3ª q. 73 a. 3).

Nous ne nous attarderons pas à ces sens secondaires ou dérivés et nous nous en tiendrons au sens premièrement indiqué, puisque, seule, cette communion spirituelle constitue une pratique de piété, susceptible d'une méthode, d'une technique déterminée.

Quels éléments comporte la communion spirituelle ainsi définie?

1. Elle est constituée essentiellement par un *désir*. C'est ce que dit saint François de Sales : « Mais quand vous ne pourrez pas avoir ce bien de communier réellement à la saincte messe, communiez au moins de cœur et d'esprit, vous unissant par un ardent désir à cette chair vivifiante du Sauveur » (*Introduction à la vie dévote*, 2e part., chap. 21). Scaramelli est du même avis : « Cette réception mentale consiste, d'après saint Thomas, dans un vif désir de participer à ce très auguste mystère » (*Méthode de direction spirituelle*, 1er traité, art. 10, chap. 7). Rodriguez développe ce point avec une insistance de termes qui ne manque pas de verdeur et qui est même un peu excessive : « La communion spirituelle consiste à avoir un ardent désir de recevoir ce sacrement adorable... Car de même que quand on a une grande faim, on dévore les viandes des yeux, de même il faut dévorer des yeux de l'esprit cette viande céleste : il faut, quand le prêtre ouvre la bouche pour recevoir le corps de Jésus-Christ, ouvrir en même temps la bouche de l'âme, avec un désir ardent de recevoir cette manne divine, et il faut en savourer longtemps les douceurs dans son esprit » (*Pratique de la Perfection Chrétienne*, 2e part., traité 8, chap. 15).

2. C'est un *désir du sacrement de l'eucharistie*. Aussi les théologiens disent généralement que la manducation de la manne n'est pas « proprie spiritualis manducatio hujus sacramenti », elle est seulement « figurata et materialis manducatio », les sacrements de la nouvelle Loi n'étant pas institués alors (Suarez, *In* 3am *D. Th.*, disp. 62, sect. 1). C'est pourquoi aussi les anges, au jugement de saint Thomas, s'ils peuvent manger spirituellement le Christ pour autant qu'ils lui sont unis par la charité et la vision béatifique, ne peuvent pas manger spirituellement le sacrement, qui suppose la possibilité de le recevoir réellement; au sens propre, ils ne font pas la communion spirituelle (S. Th., 3ª q. 80 a. 3).

3. C'est un *désir inspiré par la charité*. L'*Instructio sacerdotis*, publiée à la suite des œuvres de saint Bernard, mais qui n'est pas de lui, l'avait déjà noté expressément : « Spiritualiter tantum sumit quisque fidelis, qui est de membris Ecclesiae, perseverans in charitate » (PL 184, 789). Théologiens et auteurs spirituels sont d'accord et c'est, nous l'avons vu, l'enseignement du concile de Trente. « Est autem observandum ex conc. Trid., sess. 13, c. 8, non omne desiderium, seu propositum hujus sacramenti censeri spiritualem sumptionem ejus, sed solum illud quod ex fide viva proficiscitur » (Suarez, *loc. cit.*). La communion spirituelle requiert donc l'état de grâce et nous verrons les conséquences de cette condition pour les effets de la communion spirituelle. Quant aux dispositions qu'implique cette foi vive, cette charité, dont parle le concile, ce sont celles qui sont indiquées plus loin et dont les formules remplissent les livres de piété sous la rubrique : Actes avant et après la communion.

4. *Ce désir doit-il être explicite?* ou le désir implicite est-il suffisant? Beaucoup de théologiens affirment qu'il suffit de recevoir l'eucharistie *in voto implicito* en certains cas pour en obtenir les fruits spirituels; c'est qu'ils traitent la question à propos de la nécessité de l'eucharistie et qu'ils veulent concilier cette nécessité avec l'impossibilité pratique, pour les enfants morts après le baptême par exemple, de désirer explicitement le sacrement eucharistique (M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1931, p. 565-571). Mais ce désir implicite ne constitue évidemment pas la communion spirituelle au sens d'exercice de piété où nous le définissons ici, et on ne peut guère concevoir que la communion spirituelle proprement dite n'implique pas le désir explicite de l'eucharistie (DTC, *Com. spir.*, col. 573).

II. — HISTOIRE. — La communion spirituelle n'est pas une pratique inventée par la spiritualité moderne. S'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines formules de saint Augustin et y transférer la signification que nous y mettons de nos jours (Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 242), on peut déjà trouver dans les écrits de l'évêque d'Hippone les linéaments d'une théorie qui deviendra vite traditionnelle. La distinction entre *sacramentum* et *res sacramenti* est à l'origine de la doctrine montrant que ce sont des réalités séparables en fait et qui peuvent être reçues l'une sans l'autre. C'est notamment dans son commentaire de saint Jean que la question de la communion spirituelle est au moins touchée, si elle n'est pas spécifiquement envisagée (M. de la Taille, *op. cit.*, p. 568). A propos du Christ, pain descendu du ciel, saint Augustin souligne le désir que doit avoir de ce pain l'homme intérieur. « Panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriem » (*In Joannem* tract. 26, PL 35, 1606). De Moïse, d'Aaron, de Phinées, qui mangèrent la manne, symbole de l'eucharistie, il loue la faim spirituelle et admire les fruits dont elle fut récompensée. « Quia visibilem cibum spiritaliter intellexerunt, spiritaliter esurierunt, spiritaliter gustaverunt, ut spiritaliter satiarentur » (*ibid.*, col. 1614). Surtout il montre que si celui qui mange le pain de vie ne meurt pas, cela tient à la vertu du sacrement et non au signe sensible. « Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum : qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente » (*ibid.*, col. 1612).

En approfondissant cette distinction, et dans la mesure où on sera fidèle au réalisme augustinien, on comprendra de mieux en mieux comment on peut recevoir les effets du sacrement sans recevoir le sacrement lui-même; on sera sur le chemin de la communion spirituelle proprement dite; ce sera l'œuvre des théologiens postérieurs, spécialement à partir du XIIe siècle. Un prédicateur médiéval de renom, Raoul l'Ardent (XIIe siècle), écrit : « Duo quippe sunt modi manducandi corpus Christi, unus sacramentalis, alius spiritualis... Spiritaliter vero accipit corpus bonus, qui etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et caritate in corpore Christi est... » (*Hom. 51 in die Paschae*, PL 155, 1850).

Guillaume de Saint-Thierry distingue très nettement la « manducatio spiritualis corporis Christi » et la « corporalis manducatio corporis Domini ». Il montre comment la chair du Christ est une nourriture de vie « quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus, et in ventre memoriae recondimus quaecumque pro nobis fecit et passus est Christus ». Et il ajoute plus loin : « Hunc autem cibum plus manducat, qui plus amat, et plus amando rursum, plus et plus manducat, et plus et plus amat... » (*De corp. et sang. Domini*, PL 180, 352-353). Comment ne pas citer aussi ce passage du même auteur, disciple et ami de saint Bernard? « Sacramentum enim sine re sacramenti sumenti mors est; res vero sacramenti, etiam praeter sacramentum, sumenti vita aeterna est. Si autem vis, et vere vis, omnibus horis, tam diei quam noctis, hoc tibi in cella praesto est. Quoties in commemorationem ejus qui pro te passus est, hoc facto ejus pie ac fideliter fueris affectus, corpus ejus manducas et sanguinem bibis » (*Ep. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 258).

Également intéressant est le témoignage d'Alger de Liége, qui distingue deux manières de recevoir le corps du Christ. « Sunt etiam duae comestiones corporis Christi in Ecclesia, una corporalis, altera spiritualis; una fit ore, altera fit corde... Corde vero spiritualiter comedimus et bibimus, quoties, ut ait beatus Augustinus, hoc quod pro salute nostra Filius Dei in cruce pependit in memoria recondimus » (*De sacram. corp. et sang. Dom.*, lib. 1, cap. 20, PL 180, 797).

Avec sa précision habituelle, saint Thomas affirme que l'effet du sacrement peut être réalisé dans l'âme, même si l'on reçoit l'eucharistie seulement in voto, comme c'est le cas dans la communion spirituelle. « Effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re...; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant » (3ª q. 80 a. 1 ad 3).

Les théologiens postérieurs développeront la même doctrine, qui trouvera sa consécration au concile de Trente. Les auteurs spirituels auront surtout le souci d'organiser cette doctrine en pratique de piété. Sainte Thérèse la recommande à ses filles (*Chemin de la Perfection*, ch. 37) et saint François de Sales, à Philothée (*Intr. à la vie dévote*, 2e part., chap. 21). Ils ne sont que l'écho d'une tradition qui s'était déjà fait entendre dans l'*Imitation de Jésus-Christ* (liv. 4, ch. 10). On trouve des recommandations analogues dans les ouvrages du Vén. Louis Du Pont (*De la perfection du chrétien dans l'état ecclésiastique*, 2e traité, chap. 14), de Rodriguez (*op. et loc. cit.*), de saint Alphonse de Liguori (*La véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 18), etc... Parmi les modernes, le P. Faber (*The blessed Sacrament*) a consacré de suggestives pages à cette dévotion, qui est universellement recommandée dans les livres et manuels de piété.

III. — FONDEMENT THÉOLOGIQUE. — La valeur de la communion spirituelle repose en somme sur deux principes :

1. *Premier principe : la foi en la présence du Christ dans l'eucharistie comme source de vie, d'amour et d'unité.* — On ne peut bien comprendre le désir de l'eucharistie, si on n'accepte pas le principe de la valeur sanctifiante de l'eucharistie. C'est parce que l'on croit à la présence réelle et vivifiante du Christ dans l'eucharistie, qu'on désire recevoir le sacrement. C'est parce que l'on croit au caractère spécial de ce sacrement, qui est d'augmenter la vie de la grâce, d'intensifier la charité, de fortifier l'unité qui nous lie au Corps Mystique, que l'on désire cette union au Christ. C'est parce que l'eucharistie, selon la promesse de Notre-Seigneur, est le pain de l'âme, un aliment de vie, une nourriture spirituelle, que l'on veut effectivement s'en nourrir. Toute la liturgie eucharistique, en nous rappelant cette pensée, nous invite à y voir le caractère propre du sacrement. Et c'est pourquoi le désir de l'eucharistie ou la communion spirituelle est totalement différent de l'union par la foi au Christ, enseignée par les protestants, ainsi par Luther, pour qui l'eucharistie n'a pas d'autre valeur que d'exciter la confiance en l'imputabilité des mérites du Christ, sans réellement produire un accroissement de grâce dans nos âmes (DTC, art. *Luther*, col. 1305).

2. *Deuxième principe : l'efficacité du désir peut suppléer l'acte sacramentel.* — C'est un principe admis en beaucoup de cas que le désir supplée l'acte, quand celui-ci ne peut être accompli en lui-même (Suarez, *loc. cit.*, disp. 62, sect. 1). Ici sans doute l'efficacité du désir n'est pas *ex opere operato*, comme dans la communion sacramentelle, mais, *ex opere operantis;* le désir tend déjà à la réalisation de ce qu'accomplit la communion *ex opere operato*. La fin, dit saint Thomas, est contenue dans le désir. « Finis habetur in desiderio et in intentione » (S. Th., 3ª q. 72 a. 3). Par le désir, la communion est en quelque sorte accomplie; sans doute elle ne l'est pas matériellement, mais, puisqu'il faut distinguer dans le sacrement le signe (sacramentum) et la réalité (res sacramenti), le désir atteint la réalité sans passer par le signe. « Res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi » (S. Th., *ibid.*). Ainsi que le développe avec netteté le P. de la Taille, le mouvement sincère et efficace de l'âme vers la vie est déjà un mouvement de vie. Celui qui tend vers la vie du Christ dans l'eucharistie la trouve, car le Christ ne manque pas à ceux qui le cherchent (*op. cit.*, p. 565).

IV. — EFFETS. — Quels sont donc les effets de la communion spirituelle?

1. Les effets produits sont de même nature que dans la communion eucharistique, donc augmentation de la grâce sanctifiante, grâces d'amour, de vie, de pureté, d'unité... « On rapporte de sainte Angèle de Mérici que lorsqu'on lui interdisait la communion de chaque jour, elle y suppléait par de fréquentes communions spirituelles à la messe, et elle se sentait parfois inondée de grâces semblables à celles qu'elle aurait reçues si elle avait communié sous les espèces sacramentelles. Aussi laissa-t-elle à son Ordre comme un legs pieux, une pressante recommandation de ne point négliger cette sainte pratique » (*Méditations sur l'Eucharistie*, par le Frère Philippe, Paris, 1867, p. 459).

2. Ces effets sont produits *ex opere operantis* et non *ex opere operato* : l'opinion commune est fermement admise, en dépit de quelques discussions ou distinctions subtiles.

3. Ces effets peuvent être supérieurs à ceux qui sont produits dans la communion sacramentelle, si les dispositions sont très pures, mais à égalité de dispositions, ils sont évidemment moins abondants que dans la communion eucharistique. « Il peut arriver que vous fassiez cette communion spirituelle avec une telle ferveur, que vous méritiez autant de grâces que le prêtre en obtient par la communion sacramentelle, bien que, pour lui, des dispositions semblables unies à la réception du sacrement aient pour résultat des grâces plus abondantes » (Vén. L. Du Pont, *op. et loc. cit.*). Le P. Faber cite beaucoup de traits — dont l'authenticité aurait sans doute besoin d'être contrôlée — qui mettent en lumière l'efficacité de ce désir de l'eucharistie chez les saints (*The blessed Sacrament*, t. 2, liv. 4, sect. 6).

4. D'après beaucoup d'auteurs, la communion spirituelle pour être fructueuse requiert l'état de grâce (Rodriguez, *op. et loc. cit.*). Celui qui communierait en état de péché mortel et dans la disposition d'y rester, pécherait gravement (Suarez, *op. et loc. cit.*). Mais il n'est pas nécessaire de se confesser, un acte de contrition parfaite suffit. En cas de contrition imparfaite, il n'y aurait pas de péché, il y aurait même un bon désir, mais les fruits attachés à la communion spirituelle ne seraient pas produits (DTC, art. *Com. spir.*, col. 573).

V. — PRATIQUE. — Comment la communion spirituelle doit-elle être pratiquée?

1. Les actes de la communion spirituelle sont du même ordre que ceux qui précèdent, accompagnent et suivent la communion sacramentelle. Ils sont bien décrits dans ce passage de Scaramelli : « Toute personne pieuse doit d'abord concevoir un sincère repentir de ses péchés et purifier par cette douleur le tabernacle de son cœur, où elle désire recevoir et faire reposer le divin Sauveur. Ensuite elle fera un acte de foi vive sur la présence réelle de Jésus-Christ dans cet auguste mystère. Puis elle considérera, comme nous l'avons dit pour la communion sacramentelle, la grandeur et la majesté de ce Dieu caché sous le voile des saintes espèces : qu'elle réfléchisse à l'amour immense, à la grande bonté avec lesquels il désire s'unir à nous; qu'elle jette aussi ses regards sur sa faiblesse et sa propre misère. Après ces considérations elle doit faire des actes d'humilité et de désir; d'humilité, à la vue de sa propre indignité; de désir, à cause de l'amabilité infinie de Dieu. Enfin, puisqu'il ne lui est pas donné de s'unir à son bon Sauveur par la réception réelle de l'eucharistie, qu'elle s'en approche en esprit et s'unisse à lui par le doux lien d'un amour paisible et tranquille. Elle terminera la communion spirituelle en remerciant et en louant le Seigneur; car, quoique Jésus-Christ ne soit pas descendu réellement dans son cœur, il était cependant bien disposé à cette union d'amour et la désirait avec toute l'ardeur de la charité. Elle lui demandera donc les grâces dont elle se reconnaît indigne, et s'appliquera sérieusement à produire les actes qu'elle a coutume de faire après la réception de cette nourriture divine » (*Méth. de dir. spir.*, 1er traité, art. 10, ch. 7).

2. La communion spirituelle peut être faite aussi souvent que l'âme le désire. « Potest enim quilibet devotus omni die et omni hora, ad spiritualem Christi communionem salubriter et sine prohibitione accedere » (*Imitation de Jésus-Christ*, liv. 4, ch. 10). « La bienheureuse Agathe de la Croix était animée d'un tel amour pour le Saint-Sacrement, qu'elle serait morte, dit-on, si son confesseur ne lui avait pas enseigné la pratique de la communion spirituelle; et lorsqu'elle la posséda, elle avait coutume de la répéter jusqu'à deux cents fois dans un jour » (Faber, *op. cit.*, trad. de Bernhardt, t. 2, p. 295).

3. Le moment privilégié pour faire la communion spirituelle est le temps de la messe, où, si l'on ne peut communier sacramentellement, on peut toujours s'unir à la communion du prêtre et faire les actes de la communion spirituelle. L'assistance à la messe est la meilleure préparation à cette communion, qui nous fait participer d'une manière étroite et personnelle au sacrifice de Notre-Seigneur.

Les avantages de la communion spirituelle ne doivent permettre ni d'en exagérer ni d'en minimiser l'importance. Elle tire sa valeur de la communion sacramentelle, mais les richesses du trésor eucharistique ne doivent pas faire négliger l'appoint spirituel de ce désir intérieur du cœur. Et c'est le sens à retenir sans doute de la parole adressée à l'humble sœur Paula Maresca par le Seigneur Jésus, qui lui montrait deux vases précieux, l'un d'or et l'autre d'argent. « Dans le vase d'or, dit-il, je conserve vos communions sacramentelles et dans le vase d'argent, vos communions spirituelles » (S. Alph. de Liguori, *La véritable épouse de J.-C.*, chap. 18).

Saint Thomas, 3a q. 80 a. 1 et 2, et les grands commentateurs aux passages correspondants : Salmanticenses, *De Eucharistiae sacramento*, disp. 11, dub. 1; F. Suarez, *In* 3am disp. 62. A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, 2e p., 8e tr., chap. 15. — J.-B. Scaramelli, *Méthode de direction spirituelle*, 1er tr., art. 5, ch. 7. — Migne, *Theologiae cursus compl. De Euch.*, t. 23, disp. 13, sect. 1. — F.-W. Faber, *The blessed Sacrament*, 1855, tr. M.-F. de Bernhardt, *Le Saint-Sacrement*, t. 2, 1857. — L. Vaubert, sj, *Traité de la communion*, Paris, 1704. — N. Gihr, *Die heiligen Sacramente*, t. 2, 1899. — M. de La Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921. — J. Etcheverry, *La communion spirituelle*, Paris, 1863. — François de Vouillé, omc, *Pratique de la communion spirituelle. La communion perpétuelle*, Paris, 1914. — P. Ortiz de Moncada, sj, *Practica de la comunion espiritual*, Madrid, 1689. — *Eucharistia*, Paris, 1934, *La communion spirituelle*, p. 328-334.

Mgr Louis de Bazelaire.

COMOTTO (Amédée), barnabite (1595 ca-1564 ca). — Amédée Comotto, « religieux d'une rare piété et de science non moins admirable », né à Turin et entré jeune chez les barnabites, prononce en 1623 l'oraison funèbre de saint François de Sales : *Oratio in funere Reverendissimi et Illustrissimi D.D. Francisci de Sales, Episcopi et Principis gebennensis dicta Annecii in templo collegi chapuisiani Cleric. Reg. S. P. Die 24 febr.* 1623, Lugduni, 1624. Longtemps professeur en Savoie, il a écrit en italien une vie de sainte Jeanne de Chantal, Turin, 1646; une vie de saint François de Sales qu'on trouve en tête de la traduction italienne des œuvres du saint, Venise, 1760; d'autres biographies; et enfin des *Esercitii spirituali per i dieci giorni della solitudine conforme allo spirito di San Francesco di Sales...* in Venetia, 1667.

G. Boffito, *Biblioteca Barnabitica illustrata*, t. 1, p. 492-494, Firenze, 1933.

Marcel Viller.

COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT. — I. *Histoire.* — II. *La Compagnie du Saint-Sacrement, école de formation intérieure.*

I. — HISTOIRE

La Compagnie du Saint-Sacrement était une association composée de prêtres, et de laïques en plus grand nombre, réunis pour ranimer l'esprit chrétien et développer les œuvres de charité. Hommes de foi vivante, frappés du peu d'efficacité de l'action isolée, ils se groupèrent pour procurer la gloire de Dieu et le salut du prochain. Ce fut à la fois une école de vie intérieure et parfaite et une sorte d'office central d'action catholique et sociale. Comme parmi les pratiques de piété imposées à ses membres, la dévotion envers le Saint-Sacrement venait en première ligne, l'association, qui s'appela d'abord simplement *la Compagnie*, y ajouta le nom de *Saint-Sacrement*. Les armes qu'elle adopta en 1631 représentaient la sainte Hostie, entourée d'un soleil avec cette devise : *Loué soit le Très Saint-Sacrement de l'autel.* Cependant les honneurs à rendre à l'eucharistie ne constituèrent pas le but de l'association, comme dans les confréries du Saint-Sacrement, mais l'eucharistie était plutôt le centre de vie et d'activité.

1. Origines. — La Compagnie du Saint-Sacrement a été fondée par Henri de Lévis, duc de Ventadour, âme d'une piété profonde et conquérante. C'est, semble-t-il, sous la pieuse influence de sa femme, Marie Liesse, fille de Henri de Luxembourg, qu'il eut à Toulouse la première idée de la Compagnie. Il s'ouvrit de son dessein à un capucin de Paris, le P. Philippe d'Angoumois qui en rédigea les grandes lignes (1627) et le communiqua à l'abbé de Grignan, futur évêque d'Uzès, et un peu plus tard à Henri de Pichery, officier de la maison du roi. En 1629 le duc et sa femme prirent la résolution de se séparer pour se donner à Dieu. Marie Liesse entrait le 17 septembre au carmel d'Avignon (d'où elle devait sortir pour aller fonder celui de Chambéry), tandis que le duc se préparait au sacerdoce. C'est alors qu'il revit son projet et le fit examiner par le P. Suffren, jésuite, confesseur de Louis XIII, et par le P. de Condren, général de l'Oratoire. Constituée en 1630, la Compagnie réunit bientôt l'élite de la société française. Dans la table de son édition des *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* Dom Beauchet-Filleau nous met sous les yeux les noms d'un grand nombre des principaux membres de cette association. On peut les voir classés selon leur situation et leur rang dans l'ouvrage du P. Yves de La Brière, *Ce que fut la cabale des dévots*, p. 29-30. Sans rappeler les noms donnés plus haut, il suffit ici de citer les plus marquants et les plus actifs : à la cour et dans la noblesse, le prince de Conti, le maréchal de Schomberg, le duc de la Meilleraye, le marquis Antoine de Salignac-Fénelon, le comte de Brassac, le baron de Renty, etc.; dans la magistrature et au barreau, Guillaume de Lamoignon, Jean-Antoine de Mesmes, Olivier Le Fèvre d'Ormesson, Jean de Garibal, Antoine Barillon de Morangis, Christophe du Plessis-Montbard, etc.; dans l'épiscopat, Jean Jaubert de Barrault (Bazas), Alain de Solminihac (Cahors), Charles de Noailles (Saint-Flour), François de Perrochel (Boulogne), etc.; dans le clergé un bon nombre de curés de Paris, de docteurs de Navarre et de Sorbonne, dont plusieurs devinrent évêques, Jean-Jacques Olier, Louis Abelly, Pierre d'Hardivilliers, Jacques-Bénigne Bossuet, Hippolyte Féret, Michel Gazil, Claude de Blampignon, etc., et le plus connu, le grand saint du XVII^e^ siècle, Vincent de Paul; parmi les bourgeois et les hommes du peuple, peu de noms ont été divulgués; le plus connu est Henri Buch ou le bon Henri. Les inégalités sociales ne comptaient plus; tous les membres se traitaient comme des confrères. Dans les réunions on se plaçait sans distinction selon l'ordre d'arrivée; les évêques seuls avaient une place de choix.

2. Organisation. — L'autorité était entre les mains d'un supérieur, plus souvent laïque qu'ecclésiastique. Un directeur, toujours prêtre, était chargé de la partie spirituelle et devait veiller à ce que l'esprit des règlements fût bien gardé. Un secrétaire et six conseillers complétaient le gouvernement de la Compagnie. On se réunit l'après-midi d'abord le samedi, puis bientôt le jeudi, jour consacré à honorer le Saint-Sacrement. La séance commençait par la prière et une lecture pieuse. Puis on discutait les points soumis à l'étude dans la réunion des officiers. On donnait lecture de la correspondance des compagnies de province, enfin on distribuait les commissaires pour les œuvres diverses.

Le programme touchait à tous les domaines de l'action chrétienne et sociale, comme l'indique l'article 15 des statuts : « Les exercices et objets de la charité des confrères seront les hôpitaux, prisons, malades, pauvres affligés honteux, tous ceux qui ont besoin de secours, le soin envers les magistrats de faire garder la police chrétienne et les édits aux hérétiques, accommoder les procès ou inimitiés, relever les personnes du péché, réprimer tous les vices autant qu'il se peut et enfin protéger tout ce qui se fait à la gloire de Dieu ».

Le secret fut la loi de cette association. Ce ne fut pas cependant le premier dessein; mais on reconnut vite que, pour exercer le bien d'une façon plus efficace, il fallait que la société demeurât cachée. « La fin de ce secret, disent les Annales, c'est de donner moyen d'entreprendre les œuvres fortes avec plus de prudence, de désappropriation du succès, et moins de contradictions ». Une société dont l'objet était si vaste et qui empiétait en beaucoup de domaines sur la juridiction du Roi, des parlements et des évêques, devait nécessairement exciter des susceptibilités, des jalousies, des envies. Les intentions les plus pures, les projets les plus bienfaisants ont besoin quelquefois de se dissimuler pour réussir. Une telle compagnie ne pouvait atteindre le succès qu'à la condition d'être le moteur invisible d'une foule d'activités individuelles. Cependant le secret n'était pas absolu; car dès ses débuts la société était connue et approuvée des autorités civiles et religieuses : Louis XIII, la reine Anne d'Autriche, le cardinal de Richelieu, bon nombre d'évêques, de magistrats. Toutefois l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, malgré les sollicitations royales (1631), ne voulut jamais l'approuver. Il restait en défiance. Et le pape, qui se rendait sans doute compte du vrai caractère de cette société, se contenta d'envoyer des bénédictions accordées à des confréries ordinaires. De 1630 à 1660, le secret fut suffisamment gardé. Mais quelques imprudences et excès de zèle

en province attirèrent l'attention sur elle et des animosités. Protestants, jansénistes, hommes de cour, libertins devaient nécessairement être hostiles à son action. Le coup partit des jansénistes. En 1660, Charles du Four, neveu de J.-P. Camus, abbé commandataire d'Aunay et janséniste avéré, lança dans le public, contre l'Ermitage de Caen et la Compagnie du Saint-Sacrement, un mémoire qui était un pamphlet et où il reprochait aux confrères les indiscrétions de leur zèle (sur C. du Four et la valeur de son mémoire, voir M. Souriau, *Le mysticisme normand au* XVII^e *siècle*, Paris, Perrin, 1923, 3^e partie, ch. 6, les attaques des jansénistes, et bibliographie, p. 398-407). François de Harlay de Champvallon, qui n'aimait pas la Compagnie, informa le cardinal Mazarin. Le ministre, ne voyant en elle qu'un obstacle à sa politique et à son administration, déféra l'affaire au Parlement. Le décret du 17 décembre 1660 interdit toutes les assemblées qui se feraient sans permission expresse du roi. Cependant la Compagnie put continuer jusqu'à la fin de 1665 ou début de 1666. Elle fut alors définitivement dissoute.

3. Compagnies de province. — Comme nous l'avons dit, elle avait des ramifications en province. Voici la liste alphabétique des filiales de la Compagnie du Saint-Sacrement de Paris : Aix-en-Provence, Agen, Alençon, Amiens, Angers, Angoulême, Arles, Avignon, Bazas, Beauvais, Blois, Bordeaux, Brive, Caen, Cahors, Chartres, Clermont, Dijon, Grenoble, La Flèche, La Rochelle, Laval, Le Puy, Limoges, Lyon, Marseille, Metz, Milhau, Montpellier, Morlaix, Moulins, Nantes, Narbonne, Nevers, Nîmes, Noyon, Orange, Orléans, Pau, Périgueux, Poitiers, Rennes, Riom, Rouen, Saint-Brieuc, Senlis, Soissons, Toulon, Toulouse, Tours, Troyes, Tulle, Vienne en Dauphiné, Vitré. Sans doute elle était établie en plusieurs autres villes, mais il n'en reste pas de trace.

Après les ruines accumulées par les guerres de religion, et les troubles civils, la Compagnie eut une tâche considérable à remplir durant ses trente années d'existence. Son action fut pour beaucoup dans le relèvement moral et religieux de la France dans la première moitié du XVII^e siècle. Ses adversaires l'ont appelée la *Cabale des dévots*. Elle n'a rien cependant d'une cabale, et ses membres ne méritent pas le nom de *dévots*, pris ici au sens péjoratif.

4. La Compagnie du Saint-Sacrement et saint Vincent de Paul. — Si son action fut considérable, il ne faudrait pas cependant l'exagérer au détriment de l'action de certaines personnalités. Ainsi on a prétendu que l'histoire de cette Compagnie diminuait la part personnelle de saint Vincent de Paul dans le renouveau religieux et charitable de la première partie du XVII^e siècle. Raoul Allier, *La Cabale des dévots*, ch. 4; Alfr. Rébelliau, *Un épisode de l'histoire religieuse du* XVII^e *siècle; La Compagnie du Saint-Sacrement*, dans la *Revue des Deux Mondes*, juillet 1903, p. 77; Geoffroy de Grandmaison, *La Compagnie du Saint-Sacrement*, dans *Le Correspondant* du 25 mars 1911, p. 1105. Dans la biographie de *Monsieur Vincent*, t. 3, p. 315 et suiv., Pierre Coste répond à cette interprétation des faits, en faisant remarquer que beaucoup d'œuvres créées par saint Vincent ont commencé avant la formation de la Compagnie du Saint-Sacrement. De plus le but apologétique du livre du comte d'Argenson le portait à insister sur l'action de la société plutôt que sur la part des individus. Il faut aussi tenir compte de l'humilité du saint, qui le portait à s'effacer.

Sans doute saint Vincent de Paul apparaît moins isolé dans ses œuvres qu'on n'avait coutume de le considérer. Mais s'il a pu trouver dans la Compagnie, grâce à la situation de ses membres, un appui matériel et moral des plus utiles, il apportait de son côté sa grande expérience des hommes, son esprit pratique et organisateur. Les *Annales de la Compagnie* notent, p. 58, 74, qu'on avait si bien confiance en lui qu'on adoptait aussitôt son avis, ou qu'on s'en remettait à lui pour l'exécution. D'ailleurs, en certaines œuvres, comme l'hôpital général, on doit reconnaître des influences diverses, celle des Dames de Charité, celle de la Compagnie du Saint-Sacrement et celle de saint Vincent de Paul. En somme il reste le grand inspirateur et organisateur des œuvres de charité. Après sa suppression, la Compagnie laissa des œuvres importantes que ses membres servirent individuellement ou en groupements non plus secrets, comme la compagnie des prisons, des nouveaux convertis, des malades de l'Hôtel-Dieu. Elle s'était intéressée aux missions du Canada et, en expirant, elle avait eu part à la fondation de la société des Missions étrangères.

Textes. — Le document le plus important : *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, par le comte de Voyer d'Argenson, publiées par Dom Beauchet-Filleau, Marseille, 1900, in-8, d'après le manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, f. fr. 14.489. — *Extraits des registres de la Compagnie du Saint-Sacrement de Limoges* (1647-1663), publiés par Alfred Leroux, in-8, Limoges, 1896, t. 33 du *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin ; Nouveaux documents historiques sur la Marche et le Limousin*, Limoges, 1887, in-8, t. 1^er des *Archives historiques de la Marche et du Limousin*. — *Derniers extraits de la Compagnie du Saint-Sacrement de Limoges* (1647-1663), Limoges, 1897, in-8, t. 45 du *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*. — *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement : Lettres du groupe parisien au groupe marseillais* (1639-1662), publiées par Alfred Rébelliau, Paris, 1908, in-8.

Témoignages contemporains. — Les *Mémoires de Jean du Ferrier*, manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, n° 1480. — Les *Mémoires du P. Rapin*, publiés par Léon Aubineau, Paris, 1865, in-8, t. 2, p. 325-332. — *Lettres de M. Olier*, publiées par E. Levesque, Paris, 2 in-8, 1935, t. 1, p. 401, 603, t. 2, p. 105, 119.

Études historiques. — Depuis que le P. Le Lasseur, sj, eut découvert le manuscrit des *Annales du Saint-Sacrement*, à la Bibliothèque Nationale, de nombreuses études ont paru. Les voici dans l'ordre chronologique. C. Clair, *La Compagnie du Saint-Sacrement, une page d'histoire de la charité au* XVII^e *siècle*, dans les *Études*, nov. et déc. 1888, janv. et févr. 1889. — F. Rabbe, *Une société secrète catholique au* XVII^e *siècle*, dans la *Revue historique*, 1^er nov. 1899, p. 213-302. — H. Chérot, *Lettre à M. Rabbe à propos d'une soi-disant découverte*, dans les *Études*, 20 nov. 1899, et cf *Études*, 20 janv. et 5 mai 1900. — R. Allier, *La cabale des dévots* (1627-1666), Paris, 1902, in-8. Étude fouillée et très documentée, mais faussée par antipathie protestante; et, du même, en 1914, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Marseille, La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*. — Alfred Rébelliau, *Un épisode de l'Histoire religieuse du* XVII^e *siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^er juil., 1^er août, 1^er sept. 1903; le même auteur a publié : *La Compagnie du Saint-Sacrement*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1909; *Le rôle politique et les séminaires de la Compagnie du Saint-Sacrement*, *ibid.*, 15 oct. et 1^er nov. 1909; *La Compagnie du Saint-Sacrement de Grenoble*, dans la *Revue d'Histoire de l'Église de France*, mai 1914. —

J. Calvet, *Saint Vincent de Paul et la Compagnie du Saint-Sacrement* (1636-1660), dans les *Petites Annales de Saint-Vincent-de-Paul*, 15 févr. 1903, p. 36-43. — J. Croulbois, *L'intrigue romaine de la Compagnie du Saint-Sacrement*, dans la *Revue d'Histoire et de littérature religieuse*, sept.-oct. et nov.-déc. 1904. — B. Pocquet, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Rennes*, dans *Revue de Bretagne*, 1904. — J. Aulagne, *La Réforme catholique du XVII^e siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, 1906, in-8, p. 552-565 et 614. — J. Mariéjol, *Henri IV et Louis XIII*, t. 6 de l'*Histoire de France* de Lavisse, Paris, 1905, 2^e p., p. 373-374. — Y. de La Brière, *Ce que fut « la Cabale des dévots »*, Paris, 1906, coll. Science et Religion. — L. Prunel, *Y eut-il des Compagnies de Dames du Saint-Sacrement au XVII^e siècle?* dans *Revue Pratique d'Apologétique*, 15 janv. 1911; *Deux fondations de la Compagnie du Saint-Sacrement à Dijon, le Refuge et le Séminaire*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 25 juil. 1911; *Sébastien Zamet, Évêque de Langres*, Paris, 1912, p. 220-227, 239-242; *La Renaissance Catholique en France au XVII^e siècle*, Paris, 1921, 5^e leçon.

Geoffroy de Grandmaison, *La Compagnie du Saint-Sacrement*, dans *Le Correspondant*, 25 mars, 1911, p. 1090-1127. — F. Mourret, *Histoire Générale de l'Église, L'Ancien Régime*, Paris, 1912, ch. 5, art. 4-9, — A. Auguste, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*, Paris-Toulouse, 1913. — M. Souriau, *La Compagnie du Saint-Sacrement de l'Autel à Caen, Deux mystiques normands au XVII^e siècle : M. de Renty et Jean de Bernières*, Paris, 1913 (sous titre nouveau, *Le Mysticisme normand au XVII^e siècle*, Paris, 1923). — *Les sociétés secrètes catholiques du XVII^e siècle et H. Boudon*, Paris, 1913. — J. Brucker, *Nouvelles publications sur la Compagnie du Saint-Sacrement*, dans les *Études*, 1913, t. 135, p. 654-661. — Abbé Ligier, *La Compagnie du Saint-Sacrement de Grenoble*, Valence, 1916. — G. Guigues, *Les papiers des dévots de Lyon*, 1922. — Comte Bégouen, *La Compagnie du Saint-Sacrement dans le diocèse de Pamiers*, dans le *Bulletin historique du diocèse de Pamiers*, 1929. — A. Bessières, *Deux grands méconnus, précurseurs de l'action catholique et sociale, Gaston de Renty et Henry Buch*, Paris, 1931, p. 143-211. — Pierre Coste, *Monsieur Vincent*, Paris, 1932, t. 3, ch. 58, p. 311-326. — R. Heurtevent, *Le rayonnement eucharistique de l'Ermitage de Caen*, dans le *Compte rendu du congrès national eucharistique de Lisieux* (juil. 1937).

† Eugène Levesque.

II. — LA COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT, ÉCOLE DE FORMATION INTÉRIEURE

1. La prière. — On lit, dans les *Annales de la Compagnie*, p. 14, que, le 23 juillet 1630, fut prise la résolution de nommer chaque semaine trois personnes « pour prier », l'une pour faire oraison sur quelqu'un des mystères de la vie de Notre-Seigneur, l'autre pour visiter le Saint-Sacrement de la part de la Compagnie, et la troisième pour quelque nécessité publique, suivant l'ordre du directeur. Et, ajoute Voyer d'Argenson, « ces trois sortes de prières marquent bien les vues générales que la Compagnie eut *d'abord* de convier tous ceux qui entraient dans cette assemblée à pratiquer l'oraison, à être dévots au Saint-Sacrement et zélés pour le vrai bien du public. Nous verrons *dans la suite*, que toutes les conduites et les sentiments de cette société ont toujours roulé sur ces principes » (*ibid.*, p. 15).

Le témoignage est de poids et mérite qu'on le retienne : dès l'origine, et par la suite, la Compagnie est éminemment une société spirituelle fondée sur la prière et la charité; ses caractéristiques sont : l'oraison mentale, la dévotion eucharistique, la prière qui accompagne les œuvres de zèle et que saint François de Sales eût appelée oraison vitale.

Comment la Compagnie comprend-elle ces formes de piété?

1° *L'oraison mentale.* — « Sous la direction de M. l'évêque de Bazas, on lisait le *Combat spirituel* ou l'*Imitation de Jésus-Christ*. Cela dura jusqu'à ce temps-ci (1632) où la conférence s'introduisit... On trouva même à propos, pour ne renvoyer jamais la Compagnie sans quelque entretien spirituel que, quand celui qui devait ouvrir la conférence serait absent, si personne n'y suppléait, on lirait un chapitre de la Bible pour servir de sujet à ceux qui voudraient dire quelque chose... Mais cela n'eut pas de grande suite, et, comme on vit qu'il y avait tant de peine à établir ces colloques spirituels dans la Compagnie, on résolut de s'assembler une fois tous les mois pour faire des conférences plus fortes sur la vie perfective... Cette sorte de conférence... fut trouvée si utile et si agréable que, dans la suite, plusieurs se lièrent ensemble pour se réunir une fois la semaine, le matin, dans des maisons particulières où l'on fit une manière de cours de théologie mystique pour avancer les âmes dans l'oraison et dans la perfection intérieure » (*ibid.*, p. 36-37).

Nettement affirmé dès le début, recherché à travers des tâtonnements inévitables, le souci de la formation intérieure des âmes par l'oraison devint primordial pour les affiliés : « Cette étude et cet ouvrage de sa propre perfection, dans le corps et dans les membres de la Compagnie, sont préférables à tout ce qui se fait pour le prochain, parce que la première charité nous regarde et que tout ce qui se fait pour le prochain, dans l'esprit de la Compagnie, n'est point pur, s'il n'est accompagné de la pureté de son esprit » (*ibid.*, p. 196). La perfection à laquelle tendent les membres de la Compagnie, c'est la pureté d'intention qui est le fruit de l'oraison. Ce texte est capital pour apprécier le but poursuivi dans les œuvres. S'il reste possible, — disons même probable, — que tels ou tels membres n'aient pas toujours acquis ou conservé cette « pureté d'esprit » dans leurs entreprises, on ne saurait pour autant incriminer les méthodes et les directives de la Compagnie elle-même. Théoriquement le compagnon du Saint-Sacrement devait avoir l'âme remplie de toutes les maximes évangéliques et « procurer le bien pour la pure gloire de Dieu » (*ibid.*, p. 27), ce qui ne s'acquiert que par la vie intérieure et l'oraison.

2° *La dévotion eucharistique.* — Plus encore peut-être que la vie terrestre du Christ, sa vie eucharistique était offerte à l'imitation des membres de la Compagnie.

L'on institua des cérémonies d'adoration de Jésus-Eucharistie. Deux députés devaient se trouver « à la messe du Saint-Sacrement qui se disait tous les jeudis aux Billettes ». « Ce dernier article fut depuis réglé à une députation pour assister à la procession qui se fait dans ce monastère tous les premiers jeudis de chaque mois » (*ibid.*, p. 32). En 1633, les confrères communient au monastère des Filles du Saint-Sacrement (de Sébastien Zamet) « pour entrer en participation de toute la gloire que cette nouvelle maison rendrait à Notre-Seigneur » (*ibid.*, p. 40-41). Cette même année l'on décrète que « pour passer le jour de la fête du Saint-Sacrement avec plus de révérence et de dévotion, comme étant la fête de la Compagnie, tous les confrères communieront ce jour-là et le jour de l'octave. Et, pour les autres jours de la semaine, deux communieront chaque jour et prieront Dieu pour l'Église, pour le Roi et pour la Compagnie » (*ibid.*, p. 43).

Ce fut par les soins de la Compagnie que l'on exposa le Saint-Sacrement dans toutes les églises de Paris, en 1650, pour obtenir la fin des désordres « qui arrivèrent en ce temps-là, et ce fut lors que commencèrent les députations, qui ont toujours continué depuis, aux églises de Notre-Dame, de Saint-Denis de la Chartre et de Sainte-Geneviève, pour demander à Dieu la paix étrangère aussi bien que celle du royaume, et, lorsque la guerre civile s'échauffa plus que jamais, la Compagnie fit dire la messe et communier, toujours pour obtenir la cessation de ces désordres... Enfin quand la guerre civile fut terminée, la Compagnie continua ses dévotions pour demander à Dieu la paix générale » (*ibid.*, p. 68-69).

A l'adoration et à la prière se joint la réparation : « Il arriva lors (en 1632) une grande profanation dans l'église Saint-Nicolas-des-Champs; des voleurs dérobèrent le saint Ciboire... La Compagnie ordonna que les prêtres diraient la messe et que tous les laïques communieraient pour réparer cette injure faite au Très Saint-Sacrement et pour demander à Dieu la conversion de ces malheureux profanateurs. On a suivi cette règle dans toutes les occasions pareilles » (*ibid.*, p. 34-35). Le sentiment qui pousse la Compagnie à la réparation la pousse également à la défense de la sainte eucharistie contre ses ennemis : « Comme les hérétiques prétendus réformés ont plus attaqué le Très Saint-Sacrement que les autres ennemis de l'Église, aussi la Compagnie a-t-elle toujours pris un grand soin de les combattre et d'empêcher leurs entreprises » (*ibid.*, p. 34).

C'est qu'en effet l'établissement du culte de Jésus-Eucharistie est l'un des premiers buts que poursuivent les groupes de Paris et de province. Tous sont animés d'un grand zèle pour sa propagation : « La quatrième voie (de la Compagnie), c'est l'application particulière, non seulement à honorer, mais à faire honorer partout le Saint-Sacrement de l'autel et à procurer que l'on lui rende tout le culte, l'honneur et le respect qui sont dus à sa divine Majesté » (*ibid.*, p. 196). Chaque groupe doit tendre à l'imitation de Jésus-Hostie. En 1633, le groupe de Paris envoie aux confrères d'Angers « un mémoire des moyens de se conformer à la vie cachée de Jésus-Christ au Très Saint-Sacrement, à qui toutes les compagnies qui portent ce nom doivent tâcher de ressembler par leur secret et leur silence » (*ibid.*, p. 49).

Bref, la dévotion à la sainte eucharistie est à la base de toute l'action des confrères. D'Argenson le dit nettement : « Pour former la définition ou plutôt la description de l'esprit de la Compagnie en attendant qu'il plaise à Notre-Seigneur de donner plus de lumières pour connaître la grandeur de cet esprit, on peut dire que l'esprit de la Compagnie, c'est de s'unir à Jésus-Christ au Saint-Sacrement pour, en sa grâce et en sa force, travailler en concours et en soumission à l'honorer et à le faire honorer partout pour perfectionner la Compagnie en son corps et en ses membres et pour procurer tout le bien possible et éloigner tout le mal possible par voies secrètes, simples, prudentes, excitatives et charitables » (*ibid.*, p. 197).

3° *Prière vitale.* — « Ceux, dit saint François de Sales, qui ont toujours leur intention dressée à Dieu, qui donnent l'aumône, qui visitent les prisonniers ou les malades et qui s'exercent en telles et semblables bonnes œuvres, font oraison, et ces bonnes actions demandent à Dieu récompense et se peuvent appeler oraison vitale ». On ne peut nier que telles aient été les intentions et les actions des confrères du Saint-Sacrement. Toute leur activité interne et externe doit tendre à la vertu et à la gloire de Dieu.

Entre eux, ils doivent entretenir des relations d'étroite charité : « Dans le commencement... il y avait une étroite liaison entre tous les confrères, et l'on s'était si fort persuadé que cette Assemblée devait être un renouvellement de l'amitié et de la fidèle correspondance des premiers chrétiens qu'on ne pouvait souffrir que le moindre démêlé altérât cette bonne correspondance... Ce sentiment d'entretenir la paix partout, principalement parmi les confrères, s'est réchauffé de temps en temps dans la Compagnie » (*ibid.*, p. 33). Elle « tâchait avec grand soin de veiller à tout ce qui pouvait empêcher le mal et procurer le bien, *pour la pure gloire de Dieu* ».

C'est alors que s'élaboraient les programmes d'action. Or l'attention des confrères fut attirée par les abus qui sévissaient dans les services publics : « Jusqu'alors personne n'avait fait profession de chercher des remèdes aux désordres *publics*, en vue du service de Notre-Seigneur, si bien que tout ce qui ne regardait point le particulier était presque abandonné et il y avait un champ bien spacieux à donner de l'emploi à la ferveur des associés » (*ibid.*, p. 27-28). Et « à mesure que la Compagnie est entrée plus avant dans la pratique des bonnes œuvres, elle a mis tous ses soins pour apprendre la manière de les bien faire et, par là, *de se perfectionner elle-même au dedans* et de donner bon exemple au dehors » (*ibid.*, p. 194).

Cette manière de bien faire les bonnes œuvres propres à la Compagnie constitue sa physionomie particulière et la différence avec d'autres associations de piété.

La première manière d'agir, et qui lui est essentielle, c'est le secret. « Le secret consiste à ne point parler de la Compagnie à ceux qui n'en sont pas, de ne rien dire de ses œuvres, ni de sa police, de ne nommer jamais les particuliers qui la composent et de ne la faire connaître au dehors de quelque façon que ce soit » (*ibid.*, p. 195). Pour la Compagnie, le secret est commandé pour des fins surnaturelles (voir plus haut, col. 1302); il doit devenir générateur d'humilité, puisque la Compagnie doit être « continuellement unie (au Très Saint-Sacrement) pour y adorer un Dieu caché et pour prendre en cette union toute sa force, sa grâce et sa lumière, afin d'agir dans ses emplois d'une manière cachée, simple et soumise » (*ibid.*, p. 196).

Par humilité encore, les frères doivent agir « avec uniformité d'esprit et de conduite » et « avec le concours de plusieurs ». Non seulement « l'union porte avec soi bénédiction », mais « désappropriation du sentiment, déférence et soumission, surtout confiance en Dieu qui a promis grâce et secours à ceux qui seront assemblés en son nom » (*ibid.*, p. 195).

C'est enfin parce que l'oraison vitale doit faire de nos œuvres une prière incessante que les confrères se proposent une universelle charité. « La Compagnie n'a ni bornes, ni mesures, ni restrictions que celles que la prudence et le discernement doivent donner dans les emplois. Elle travaille non seulement aux

œuvres ordinaires des pauvres, des malades, des prisonniers et de tous les affligés, mais aux missions, aux séminaires, à la conversion des hérétiques et à la propagation de la foi dans toutes les parties du monde, à empêcher tous les scandales, toutes les impiétés, tous les blasphèmes, en un mot, à prévenir tous les maux, à y apporter les remèdes, à procurer tous les biens généraux et particuliers, à embrasser toutes les œuvres difficiles, fortes, négligées, abandonnées, et à s'appliquer pour les besoins du prochain dans toute l'étendue de la charité » (*ibid.*, p. 197). Un tel programme, englobant la charité universelle, était de nature à développer puissamment la vie spirituelle : les réunions des compagnons, leurs entretiens, leurs œuvres, tout convergeait à l'expansion de la charité, laquelle s'alimentait par l'oraison et la sainte eucharistie.

2. Influence. — La Compagnie, étant une école de formation intérieure, a dû rechercher le contact et l'entretien des spirituels; ceux-ci, d'autre part, ont trouvé en ses membres des âmes désireuses de vivre selon leurs théories mystiques. Compagnie et mystiques se sont donc donné un mutuel appui. De plus, pour éclairer ces âmes avides de perfection, les mystiques ont été amenés à divulguer davantage leurs doctrines par la parole et le livre et l'on peut affirmer que la Compagnie, en leur fournissant auditeurs et lecteurs, a nécessairement stimulé leur zèle. Enfin, l'apostolat des confrères du Saint-Sacrement leur a fait créer des œuvres qui, par leur objet, favorisaient, sinon les doctrines mystiques, du moins l'éclosion de la vie intérieure. Une brève énumération des mystiques, des œuvres littéraires et des fondations pieuses dont l'histoire est liée à celle de la Compagnie, montrera la réalité et l'ampleur de ces influences réciproques.

1° *Les Mystiques.* — L'union de la Compagnie avec les mystiques est si étroite qu'on ne trouve pas les uns sans les autres. Nous avons vu le duc de Ventadour faire approuver son projet par les Pères de Condren, Suffren et Philippe d'Angoumois. Gaston de Renty a successivement pour directeur Condren, Saint-Jure et Olier. Il est intimement lié avec Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune, Henri-Robert de Belfonds, saint Vincent de Paul, saint Jean Eudes, Mgr Cospéau, évêque de Lisieux, Mgr Le Gras, évêque de Soissons. Jean de Bernières est l'ami et le disciple du P. Jean-Chrysostome de Saint-Lô; il a des relations suivies avec Elisabeth Baillou, prieure des dominicaines de Paris, avec la Vén. Marie de l'Incarnation, la grande ursuline, Mme de Boisdavid de Soulebieu, Mechtilde du Saint-Sacrement, Marie des Vallées, le P. Le Jeune. « Ce sont de pieux et saints évêques, note le P. Bessières (*Gaston de Renty et Henry Buch*, p. 160), qui sont, un peu partout, les fondateurs ou les chefs de la Compagnie ».

Les correspondances inédites des principaux personnages de la Compagnie montrent les ramifications de son influence sur les âmes pleinement chrétiennes et notamment sur les moines et moniales.

2° *Les œuvres littéraires.* — Pour soutenir un effort si puissant de vie religieuse, un rappel incessant de l'idéal était nécessaire. De multiples lettres et circulaires, émanant de la rue Saint-Honoré, portaient la lumière et l'ardeur dans tous les groupes. Malheureusement elles sont pour la plupart disparues. Les compagnons formaient un public avide de doctrine spirituelle. Les membres qualifiés de la Compagnie ont donc entrepris de tracer à leurs confrères des règles de perfection. Mais, en cette matière comme pour l'action extérieure, la loi du secret fut appliquée et rares sont les ouvrages *publiés*, dont on puisse attribuer à coup sûr la paternité à la Compagnie. Pourtant l'on connaît les *Mémoires pour pratiquer solidement les œuvres de piété, tirés des Mémoires de M. de Renty* et recueillis par Louys Dufournel, docteur en Sorbonne (1662). Il s'agit d'une œuvre posthume. Par ailleurs, Renty a écrit de nombreuses lettres de direction à des carmélites de Beaune et de Pontoise, et il a rédigé les *Règles des officiers de la Compagnie.*

Jean de Bernières n'a lui non plus rien édité personnellement. Mais on commença, même avant sa mort, à publier *L'intérieur chrétien*, et, après son trépas, les deux *Chrétien intérieur*, ses *Pensées* et des *Œuvres spirituelles* (cf art. Bernières, t. 1, 1522-1527). Sans doute, il serait exagéré de prétendre que l'œuvre de Bernières vise exclusivement des confrères du Saint-Sacrement, mais il reste vrai que les sujets traités : amour de la vie cachée, souffrance avec Jésus-Eucharistie ont dû fournir le thème de conférences aux membres de l'Ermitage de Caen. La façon dont Voyer d'Argenson a loué « les beaux écrits de Bernières » dans les *Annales*, montre que lui et ses confrères en ont été les avides lecteurs.

L'on peut même établir avec certitude que les compagnons ont rangé, parmi les œuvres de bien qu'ils se faisaient un devoir d'accomplir, la publication d'ouvrages mystiques. Le groupe de Caen, par exemple, a fait éditer, en 1654, un volume des œuvres du P. Jean-Chrysostome de Saint-Lô; la correspondance de Mechtilde du Saint-Sacrement avec Bernières et Roquelay (son secrétaire) l'établit nettement.

De plus, il convient de noter, qu'à cette époque, nombre d'âmes pieuses aimaient à faire circuler des manuscrits mystiques dans des cercles choisis. On se communiquait des « dispositions » en vue de s'édifier et de s'instruire. Ce mode de propagande a sûrement atteint les milieux de la Compagnie. Enfin, la ferveur des confrères fut stimulée par des biographies d'âmes mystiques. La *Vie de M. de Renty* par Saint-Jure était classique dans tous les groupes : lue et méditée partout, en 1662 elle a eu six éditions. Boudon en écrit plusieurs autres (art. Boudon, t. 1, 1887-1893). Or le fait que, dans ces vies, on s'attache beaucoup plus aux vertus et aux considérations de piété qu'aux actions du personnage, ne montre-t-il pas l'attrait des lecteurs pour la spiritualité? Parlant des mystiques de cette époque, l'abbé Bremond a écrit : « ils se tiennent tous ». Est-il téméraire de penser qu'un des liens qui les unit les uns aux autres a été la Compagnie du Saint-Sacrement?

3° *Les fondations pieuses.* — On ne saurait passer en revue toutes les fondations de la Compagnie. Certaines ont pour but de secourir la misère et les infortunes physiques ou morales et sont plutôt d'ordre social. D'autres cependant tendent au relèvement et au perfectionnement de l'âme.

Ce sont d'abord les missions : telle la mission de J.-B. Gault dans les galères (*Annales*, p. 90-91); celles de la banlieue parisienn6, de Normandie, du

Languedoc, des Cévennes, de Gex; missions considérées comme si importantes que la Compagnie en étend le bienfait à l'étranger : dans l'île de Malte, au Levant, en Syrie, à l'Archipel, en Extrême-Orient, dans les Hébrides, en Amérique. Ces missions la mettent en relations avec les prêtres de la Mission, les capucins, jacobins, jésuites, oratoriens, eudistes, etc. « Pour la gloire de Dieu et le salut des sauvages », on fonde, en 1639, la société de Notre-Dame de Montréal. Dans les paroisses de campagne, les personnages fortunés versent des sommes destinées à procurer des missions à perpétuité.

A un degré plus élevé de la vie spirituelle, la Compagnie suscite la création d'écoles presbytérales et de séminaires : Renty soutient saint Jean Eudes dans l'établissement de ses séminaires normands; les groupes de Grenoble, Limoges, Toulouse, Dijon ont aussi le leur. A Toulouse, on fonde le séminaire Sainte-Anne pour les Irlandais (1659); à Caraman, « le séminaire des vicaires ».

Rien n'échappe à la vigilance des compagnons. La faveur et l'appui qu'ils accordent aux œuvres eucharistiques sont surtout remarquables au point de vue qui nous occupe. Ils fondent des confréries locales du Saint-Sacrement, d'Adoration perpétuelle. « A Lyon, Messieurs de la Compagnie sont priés de prendre la coutume de servir la sainte messe pour en donner l'exemple à tout le reste de la ville ». On établit des retraites fermées pour les Dames, pour les Messieurs.

Leur zèle pousse les confrères à l'établissement de maisons religieuses se vouant au culte de l'eucharistie. Si Mechtilde du Saint-Sacrement a fondé les bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, c'est qu'elle a été déterminée à le faire par Jean de Bernières et soutenue par l'appui moral et matériel des membres de l'Ermitage de Caen.

Qu'on envisage l'activité des confrères sous telle ou telle forme, elle apparaît toujours tendue vers cet unique but : sauver des âmes en faisant des chrétiens parfaits.

L'effort immense et admirable fourni par la Compagnie du Saint-Sacrement est donc dû à une vie intérieure profonde, et cet effort, dans toutes ses activités, a favorisé l'essor de la vie intérieure dans les âmes. A ces titres, elle doit avoir une place de choix dans la spiritualité française du XVII^e siècle.

† Raoul Heurtevent.

COMPAING (Jean-Baptiste). — Né à Toulouse vers 1652, Jean-Baptiste Compaing étudia d'abord le droit et appartint au barreau. Il embrassa ensuite l'état ecclésiastique, devint docteur en théologie, chanoine de la cathédrale Saint-Etienne et, entre temps, vicaire général. Il remporta un prix d'éloquence à la société littéraire des Lanternistes dont il fut l'un des membres les plus appréciés. Il prêcha des sermons d'une élégance, dit-on, et d'une pureté remarquables.

Lorsque, en 1694, Louis XIV érigea les Jeux floraux en Académie, l'abbé Compaing occupa l'un des quarante fauteuils des mainteneurs. Il mourut le 29 novembre 1718 et fut inhumé dans le chœur de la cathédrale.

Dans son éloge, prononcé le 16 décembre 1718, à l'Académie des Jeux floraux, on le déclara « semblable aux plus grands pères de l'Église », on vanta sa douce et pathétique éloquence et son étude des quatre premiers siècles du christianisme, dont les infirmités ne lui permirent pas de laisser une histoire complète.

Il a écrit un volume intéressant : *La science du salut ou des devoirs du christianisme*, paru à Toulouse en 1707 et dédié à Mgr de Colbert, archevêque de Toulouse; un autre : *De la sainteté et des devoirs des prêtres*, qui ne devait paraître qu'en 1747, à Paris, chez la veuve Mazières. Il a traduit en français la *Vie de saint Géraud* (de saint Odon). Le 9 avril 1714, un traité fut passé entre le chapitre de Saint-Géraud d'Aurillac et l'imprimeur Léonard Vialanes pour l'impression de cet ouvrage. L'abbé Compaing a été classé parmi les personnages illustres de Toulouse.

Il eut un frère, esprit cultivé comme lui, prébendier de la cathédrale, lauréat des Académies des Lanternistes et des Jeux floraux.

Poitevin-Peytavi, *Histoire des Jeux floraux*, t. 2, p. 42, Toulouse, 1815. — *Biographie toulousaine*, t. 1, p. 134, Paris, 1823. — Abbé Salvan, *Histoire de l'Eglise de Toulouse*, t. 4, p. 405, Toulouse, 1861. — A. Duboul, *Les deux siècles de l'Académie des Jeux floraux*, t. 2, p. 210, Toulouse, 1901. — E. Lapierre, *Histoire de l'Académie* (des Sciences et des Lanternistes), 1640-1793, p. 21, Toulouse, 1908. — J. Delmas, *Revue de la Haute-Auvergne*, Aurillac, 1912, p. 184-185.

† Mgr Clément Tournier.

COMPASSION. Voir Passion de Notre-Seigneur.

COMPONCTION. — 1. *Vocabulaire et sources.* — 2. *Bilan et réflexions.*

I. — VOCABULAIRE ET SOURCES

Le terme latin *compunctio* ne semble pas usité dans la langue profane ailleurs que dans le jargon médical, à partir du IV^e siècle, et au sens de *dolor pungens*, élancement. Mais, chez les écrivains ecclésiastiques, il connaît une belle carrière. Forgé, dès la fin du II^e siècle, par les premiers traducteurs de la Bible, il calque le κατάνυξις des LXX, qui répond lui-même à deux mots hébreux : *tar'élâ* (*Ps.* 60, 5) et *tardémâ* (*Is.* 29, 10, cité en *Rom.* 11, 8). Dans les deux cas, il s'agit d'une ivresse léthargique dont Iahvé frappe Israël, soit par des revers militaires, dans le psaume, soit, dans Isaïe, par l'aveuglement spirituel. Parallèlement, *compungere* traduit κατανύσσεσθαι, dans une quinzaine de textes dont nous n'avons guère à retenir que *Is.* 6,5 (terreur du prophète en face de Dieu; Vulgate : « quia tacui »); *Ps.* 109, 16 (l'homme au cœur brisé, *compunctus corde)* et surtout *Actes* 2, 37, où le discours de Pierre, au matin de la Pentecôte, frappe la foule de ce choc surnaturel qui est au principe de la conversion : κατενυγήσαν τὴν καρδίαν, *compuncti sunt corde.* La « componction » apparaît ainsi liée à cette complexe « pénitence » (μετανοία), que Pierre propose, avec la foi et le baptême, comme une des trois conditions du salut.

Pourtant les Pères apostoliques, Hermas surtout, prêchant la μετανοία, ne parlent pas de κατάνυξις. Origène, le premier, découvre dans la Bible l'idée de la douleur *permanente* que doit entretenir en nous le sentiment du péché. Mais, tout en se référant à des textes où figure κατανύσσεσθαι *(In Isaiam hom.* 4, 3), il exploite à la même fin un autre thème scripturaire, celui du πένθος. Beaucoup plus commun que κατάνυξις, puisque les LXX offrent quelque 120 exemples du nom et du verbe correspondant πενθεῖν, le mot

n'est guère pris, dans l'ancien Testament, autrement qu'en son sens ordinaire de deuil privé ou public, religieux ou profane. Deux fois cependant, il exprime la plainte du grand affligé Job (14, 22; 30, 31). Dans les psaumes (vg 147, 3; 34,19), dans Isaïe (61,1) et *Eccli.* (48, 24), οἱ πενθοῦντες désigne une classe d'hommes presque aussi caractérisée que les « pauvres d'Israël » et dont Iahvé se proclame le défenseur, en attendant que la troisième Béatitude les range parmi les privilégiés du Royaume (*Mt.* 5, 4 ou 5). La tradition ascétique appliquera ce texte à ceux qui s'affligent spirituellement, comme elle verra dans les *pauperes spiritu* ceux dont l'âme se détache des richesses. D'ailleurs saint Paul (1 *Cor.* 5,2; 2 *Cor.* 12, 21) et saint Jacques (4,9) parlent d'une affliction causée par la considération du péché : ainsi la communauté de Corinthe devrait être endeuillée de compter parmi ses membres un incestueux.

C'est donc Origène qui, à l'encontre de l'eudémonisme ambiant, pour qui toute tristesse volontaire est absurde, dégage de l'Écriture l'essentiel du thème de la componction, « tristesse selon Dieu » (cf *In Lev. hom.* 3,6). Sa 20e homélie sur Jérémie (19e dans Migne) convie le chrétien à une affliction perpétuelle, deuil et larmes, alimentée par la conscience du péché et des traces qu'il laisse dans l'âme.

Il faut ensuite sauter deux générations avant de rencontrer, dans la patristique grecque et orientale, des auteurs familiarisés avec cette doctrine. Même sans tenir compte des cinq ou six discours « catanyctiques » attribués à saint Ephrem, qui agitent la terreur du jugement pour provoquer le repentir, nous trouvons, presque à la même époque, dans la 16e Règle brève de saint Basile, une importante définition de la κατάνυξις, douleur forte et douce, qui est un don de Dieu et dont l'absence est signe de tiédeur. Plus loin, la Règle 194e recommande l'affliction au sujet du péché en général. Sérieux profond, qui exclut la plaisanterie, mais n'a rien à voir avec le chagrin (λύπη), passion mauvaise. Quelques années plus tard, saint Chrysostome adresse aux moines Démétrius et Stéléchius ses deux livres *De Compunctione* (PG 47, 391-422) et prêche au peuple le πένθος *(In Mat. hom.* 15, 3), comme Grégoire de Nysse, dans sa 3e homélie sur les Béatitudes (PG 44, 1219-1232), dont la doctrine est fort précise. L'exemple le plus obvie de la tristesse selon Dieu, opposée à la tristesse mondaine, c'est, dit-il en substance, le πένθος ἐκ μετανοίας, qui guérit l'âme de ses péchés, mais ne doit pas durer plus que la cure elle-même. Or, l'Évangile ne dit pas : ceux qui se sont affligés, mais : ceux qui s'affligent; c'est donc qu'il existe une autre affliction, valable pour tous et toujours. Analysant alors les raisons du deuil en général, Grégoire découvre que la foi chrétienne a pour effet de nous mettre en deuil, en nous apprenant la perte de la béatitude originelle et le dommage causé à l'image divine en nous. Puis, à ce premier motif, le progrès spirituel ajoute la continuelle insatisfaction du « gnostique » sans cesse tendu vers l'au delà. Chrysostome est moins clair. Longtemps avant l'*Imitation*, il déclare qu'il vaut mieux éprouver la componction que d'en parler. Sans bien distinguer κατάνυξις et πένθος, il ne parle guère que du deuil pour les péchés commis, le salut perdu et le jugement à venir. A Stéléchius, il propose le cas de David qui, même pardonné, ne cesse de s'humilier comme un coupable. Et il insiste beaucoup sur le sentiment et les larmes : ce deuil exclut rire et réjouissances; en revanche, tournant le cœur vers les réalités d'en haut, il lui donne un plus grand bonheur.

Dès lors, nos deux termes reviennent souvent dans le vocabulaire spirituel, mais font rarement l'objet de développements *ex professo*. Parfois ils se confondent avec une « pénitence » au sens large, comme chez Marc l'Ermite, qui demande aux saints d'offrir leur μετανοία (entendez : componction) pour les péchés des autres (PG 64, 981). Ou bien ils disparaissent derrière leur manifestation sensible : larmes et gémissements. Les *Vitae Patrum* ont un *Libellus de Compunctione* (PL 73, 860-864), recueil d'anecdotes contre le rire et la plaisanterie. En général, la littérature monastique semble préférer κατάνυξις, souvent restreint à son sens originel d'ébranlementi « stimulus » provoquant l'affliction durable. Ains, chez Evagre le Pontique. Au VIIe siècle, Antiochus de Saint-Sabas, dans sa 90e homélie, rassemble des textes bibliques sur le πένθος et, dans la 107e, fonde la componction sur la crainte de Dieu et de ses jugements (PG 89); doctrine qui sera reprise par Maxime le Confesseur (*Liber ascet.*, PG 90, 932 svv.). Leur contemporain Jean Climaque utilise πένθος pour désigner le 7e degré de son Échelle (PG 88, 801-828). Vient d'abord une série de définitions étranges : le πένθος, douleur vive et gémissante de l'âme poursuivant en vain ce dont elle a soif, ou bien « aiguillon d'or » qui la dépouille de toute attache pour la fixer dans la garde du cœur; la componction, torture perpétuelle de la conscience, qui « rafraîchit le feu du cœur par une confession spirituelle »; l'exomologèse, « oubli de la nature »; la pénitence, « privation de toute consolation corporelle ». Le πένθος des commençants est caractérisé par le silence; celui des progressants, par l'oubli des injures; celui des parfaits, par l'humilité, le désir des souffrances, la bonté miséricordieuse à l'égard des pécheurs. Les larmes, ce second baptême, en sont pour ainsi dire le signe efficace : δάκρυον ψυχικὸν, τόπος εἰς πένθος et la suite développe les règles du discernement des larmes.

Il resterait beaucoup à glaner, soit dans les commentaires des grandes plaintes bibliques, soit surtout dans les Apophtegmes et autres œuvres de moines qui « stimulent » leur cœur par l'oraison, la pénitence, l'ouverture de conscience. Anecdotes savoureuses, pensée floue. Chez les Grecs, à la fin de l'époque patristique, la pratique de la componction est en honneur, mais sa théorie n'est pas au point.

Si l'exégèse latine ne retient pas le thème du *luctus*-πένθος pour l'associer à celui de la *compunctio*-κατάνυξις, elle distingue en revanche la componction et les componctions. Isaïe, écrit saint Jérôme au pape Damase, prend brusquement conscience de la souillure de ses lèvres; cette prise de conscience, c'est la componction, qui purifie et rend digne de la vision de Dieu (*lettre* 18, 11). Par contre, quand Abraham, poussé par la faim, quitte le désert pour l'Égypte, c'est, dit saint Ambroise, afin d'y être tenté : « Stimulus mentis caro nostra est, et passiones ejus compunctiones sunt nostrae » (*De Abraham* 2, 4, 13). Mais cet emploi semble particulier à saint Ambroise. Lorsque Cassien, peu après, parle des componctions qui surgissent inopinément dans la prière, il ne s'agit plus de tentations, mais de grâces qui « enflamment l'esprit », produisant des affections véhémentes

souvent accompagnées de larmes et même de cris (*Coll.* 9,26). Mais, dans les *Institutions*, 4, 43, la componction est devenue une attitude habituelle, située dans une échelle de vertus, fille de la crainte de Dieu et mère du détachement. Témoin des Pères du désert, Cassien rappelle ici leur κατάνυξις; mais, lorsqu'en passant il se souvient du πένθος, *tristitia quae poenitentiam ad salutem stabilem operatur*, il ne songe pas à un rapprochement (*Inst.*, 9, 10-11). En tout cas, les premiers textes latins dénotent, sous un seul mot, quatre sens différents.

Il est possible que l'influence universelle de saint Augustin ait aidé à la simplification. Car, dans ses exégèses du *compunctus corde* ou du *confixus sum in aerumna mea, dum configitur spina*, il ne songe guère qu'à l'*initium poenitentiae* (cf *In Psalmos* 57, 20; 74,9; 29,13; 108, 19). « Épines de la componction de pénitence, aiguillons des péchés dans la douleur pénitente, piqûre du sentiment du péché et de la crainte du jugement, *compunctio confessionum*» et tout cela se passe dans la prière du pécheur. Lorsque Fulgence de Ruspe écrit à Proba sa remarquable lettre sur la componction du cœur (PL 65, 339-344), c'est bien la même attitude qu'il décrit : l'âme, regardant ses blessures, est excitée à la prière; la prière obtient guérison et santé; après quoi, le souvenir continuel du péché empêche qu'on ne s'endorme dans une sécurité trompeuse. Le sens est clair et simple, mais peut-être appauvri.

C'est à saint Grégoire le Grand que revient le mérite d'avoir rendu au mot la plénitude que nous avons rencontrée chez Grégoire de Nysse, mais avec beaucoup plus de précision et d'ampleur. Ses principaux textes, rassemblés par le P. de Guibert, introduisent une distinction nouvelle et fondamentale entre la componction de crainte et la componction d'amour. Purifiée par de longues angoisses, l'âme pécheresse en vient à une certaine assurance *de praesumptione veniae*, que Grégoire ne condamne pas, car elle ne marque ni une satisfaction orgueilleuse ni un arrêt dans le progrès spirituel, mais bien le début d'une autre douleur, tout aussi lancinante et durable : *amarissime flere incipit, quia differtur a regno (Dial.* 3, 34). Componction contemplative, ôtant toute saveur aux images de la terre et cherchant « à fixer le regard du cœur sur le rayon même de la lumière sans limite ». (*Moral.*, 23, 20, 42). Le même passage ajoute aux deux sources classiques de la componction : souvenir des péchés, crainte du jugement, la comparaison obsédante entre les misères de cette vie et les biens de la patrie. (Autres textes : *Moral.*, 24, 6, 10; *In Ezech.*, 2, 10, 20-21; *In Evan. hom.* 17, 10-11). Universellement adoptées dans le haut moyen âge, les formules grégoriennes se retrouvent chez Isidore de Séville qui, au c. 12 de ses *Sententiae*, livre 2, donne cette définition d'allure scolaire : « Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis, exoriens de recordatione peccati et timore judicii. » Les sentences suivantes y ajouteront la doctrine de la componction d'amour, à laquelle les larmes sont également essentielles. Dans la suite saint Pierre Damien, saint Bernard, Richard de Saint-Victor témoignent, en des allusions éparses, de l'enseignement reçu et transmis. Mais, à la même époque, le développement de la discipline et de la pratique pénitentielles fait que l'on distingue, dans les écoles, les divers éléments du sacrement de pénitence et que l'on s'interroge sur leur rôle justificateur. Or, cette *quaestio* nouvelle va soumettre notre notion à une épreuve des plus rudes.

Avec Pierre Lombard, dont il serait intéressant d'étudier les sources les plus proches, la pénitence-vertu se confond avec la pénitence-sacrement. Celle-ci, à son tour, se laisse analyser en *compunctio cordis, confessio oris* et *satisfactio operis*, correspondant avec une évidente « convenance » au triple mode du péché : pensée, parole, action (*Sent.*, 4, 16, 1). Le texte utilise tantôt *compunctio*, tantôt *contritio*, comme deux synonymes, ce qui sera contesté par certains commentateurs. Ainsi Albert le Grand (*ad locum)* concède à componction un sens plus étendu, car cette disposition peut résulter soit du repentir pour les péchés, soit du sentiment des misères de cette vie; même au premier sens, pourtant, elle ne se confond pas avec la contrition, laquelle possède la vertu de détruire les péchés en détail, comme des coups répétés qui broient une matière *(res contrita)*, tandis que la componction « pique » seulement, en général, l'âme du pénitent. Distinction importante, car elle rejette la componction hors du domaine de la pénitence sacramentelle : seule la contrition peut prétendre à cette causalité dispositive qui est de l'essence du sacrement. Le reste est affaire de piété, non de théologie. Et c'est bien ainsi que, sans s'en douter, l'entendent les grands scolastiques. Saint Bonaventure, se souvenant de Grégoire le Grand, parle d'une componction plus vaste que la contrition, car elle se base non seulement sur la *consideratio offensae*, mais aussi sur la *carentia gloriae*. Elle est donc élément de l'amour unitif (*De sancta Maria Magdalena, sermo* 3) et grâce d'oraison. Mais s'il y revient assez fréquemment dans sa prédication (*Opera*, éd. Quaracchi, t. 9, col. 214, 226, 258, 561, 617) il l'ignore dans son enseignement technique. Alexandre de Halès, citant Isidore, dit que la componction équivaut à une contrition accompagnée de son signe : les larmes. Quant à saint Thomas, il semble ignorer même le mot, en dehors de très rares passages où l'Écriture le lui rappelle *(In Rom.*, 11, *lect.* 1; *In Os.*, 60).

Les auteurs spirituels, désormais, partageront cette discrétion. David d'Augsbourg, formant son homme intérieur par le discernement et l'utilisation des *affectus*, ne parle pas de componction lorsqu'il traite, en passant, de la tristesse (2, 20) et du sérieux de la conduite (3,25). Quand le mot vient enfin sous sa plume, c'est au pluriel, comme chez Cassien, à propos du *contemplationis excessus*, et pour désigner des affections vives ou *devotiones*, que l'oraison provoque dans l'âme *(De exterioris et interioris hominis compositione*, 3, 65). Affaire de sentiment, nous dit-il, plutôt que d'intelligence. Un siècle et demi plus tard, nous entendons avec Gerson le même son de cloche : par la componction, la contrition et la prière, le cœur obtient cette ferveur de pénitence qui le purifie en vue de la « théologie mystique » *(Myst. theol., cons.* 28). On considère la componction, principe de la contrition, comme un acheminement à la contemplation.

Les maîtres de la *Devotio moderna* ne nous renseignent pas davantage, ni les mystiques rhénans. Si le mot n'a pas disparu de leur vocabulaire, il y tient à coup sûr fort peu de place. La notion semble

s'être décomposée, dispersant son contenu en tous les points de l'univers spirituel : ainsi la purification de l'âme est affaire de pénitence, de contrition, d'épreuves. L'*Imitation*, pourtant, consacre le 21e chapitre du livre 1 à la componction du cœur, et ce chapitre, qui semble commander la suite, n'est pas sans importance. Mais son contenu déçoit l'historien, comme aussi le *Libellus de vera compunctione cordis* (*Œuvres* de Thomas a Kempis, éd. Pohl, t. 1, pp. 65-80). Fondée sur le sentiment de l'exil, la componction porte à la garde du cœur, soutient le combat spirituel, nourrit la ferveur *(devotio)*. La doctrine, on le voit, n'est ni très nette, ni très neuve. Elle reparaîtra, incidemment, dans le *Speculum monachorum* de Louis de Blois (div. 5).

Les courants ignatien, thérésien, salésien, ne lui accordent aucune attention. Certaines remarques de Camus donnent à penser que saint François de Sales prenait le mot au sens très restreint du premier choc passager déterminant la contrition. C'est l'usage de tout le XVIIe siècle français, où, chose étrange, une pièce unique, le *Traité de la componction* du carme Marc de la Nativité de la Vierge (1686) va, en dépit de ses dimensions (447 pages), consacrer cet appauvrissement. Écrivant pour préparer ses novices à la « vraie conversion » et au renouvellement de la conscience par la confession générale, l'auteur ne parle en vérité de la componction que dans le premier exercice (pp. 10-28). Les dix-huit autres ne sont qu'une préparation directe à la contrition et à la pénitence sacramentelle. « La vraie pénitence, c'est-à-dire la contrition du cœur, écrit-il, fait ordinairement la meilleure et la plus essentielle partie de ce qu'on appelle componction. La componction est une disposition stable, habituelle et persévérante du cœur vraiment pénitent, lequel conserve en soi-même une extrême horreur du péché et tout ensemble une grande crainte d'y retomber et de se perdre. » Autrement dit, il ne paraît pas que la componction soit autre chose que la contrition habituelle.

La même déception attend quiconque tente le dépouillement de l'abondante littérature relative à la pénitence, et qui s'épanouit autour du jansénisme : *Traités de la Pénitence*, de M. Hamon; *Catéchisme de la pénitence; Sentiments d'un pécheur*, etc. Si quelques moines se souviennent encore du passé, Rancé par exemple, qui traduit certains Apophtegmes des *Vitae Patrum*, ou Mayer, qui donne cette savoureuse formule : *compunctio est spirituale animae lixivium*, cite saint Grégoire et fait l'éloge des larmes *(Tractatus asceticus*, c. 7), on peut dire que tout le reste se résume dans ce texte de Bossuet (Carême du Louvre, 1662, Vendredi Saint) : « le sang de Jésus porte dans les cœurs une grâce de componction, une émotion de pénitence. Ceux qui... lui virent rendre le dernir soupir « s'en retournèrent, dit saint Luc, frappant leur poitrine ». Jésus-Christ, mourant d'une mort cruelle... avait répandu sur tout le Calvaire un esprit de componction et de pénitence. Ne soyons pas plus durs que les Juifs... Pleurons amèrement nos péchés... Portons en nous la mort de Jésus-Christ; rendons-nous dignes par la pénitence d'avoir part à la grâce de son Testament ». Nous sommes ramenés au sens des Actes : la componction, premier choc de grâce, qui frappe le *cœur* pour le convertir. Le reste est affaire de « contrition » et de « pénitence».

La spiritualité byzantine et orientale est peut-être restée plus fidèle à la tradition des moines du désert. Le P. Hausherr *(op. cit.*, pp. 22-24), énumère un certain nombre de prières ou traités « catanyctiques », dont notre Occident ne possède pas l'équivalent. Car, chez nous, le mot semble bien mort. Faber n'y songe même pas, quand, dans son *Growth in Holiness*, c. 19, il parle « de la douleur constante que le péché doit entretenir en nous ». Dom Marmion, s'adressant à des moines, reprend cet enseignement sur la componction, contrition habituelle (*Le Christ idéal du moine*, ch. 8). De même, Dom Jean de Monléon, commentant le ch. 4 de la règle de saint Benoît *(Les instruments de la perfection*, ch. 58, Paris, 1936). Plus brièvement, mais plus profondément peut-être, Dom G. Morin avait donné, en 1912, la componction comme « le premier et le plus sûr des signes de la vocation monastique »; mais cette « componction » n'était plus seulement à ses yeux une grâce passagère, ni une contrition habituelle : elle devenait le sérieux profond avec lequel le moine envisage sa destinée surnaturelle; elle s'opposait à la légèreté qui caractérise l'esprit mondain *(L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, ch. 1). Ces courtes pages sont tout à fait dans l'esprit de la grande tradition, celle des deux Grégoire. L'effort du P. de Guibert *(art. cit.)* va dans le même sens. Réussiront-ils à rendre au mot sa place dans le vocabulaire spirituel en lui faisant perdre la signification d'hypocrisie ridicule dont il s'est chargé dans la langue courante? Il nous reste à mesurer ces chances, en dégageant les leçons de l'histoire.

II. — BILAN ET RÉFLEXIONS

Rien n'est plus aisé que de dresser un bilan doctrinal. Avant tout, il faut distinguer componction-grâce et componction-vertu. La première (κατάνυξις au sens littéral) ne fait pas difficulté. Bossuet, David d'Ausbourg, Cassien, Evagre, nous en offrent des exemples. Cependant, chez les auteurs enclins à mesurer la perfection par les degrés d'oraison, les *compunctiones* tendront à se définir comme des « motions » intéressant la contemplation infuse. On a vu le rapprochement esquissé chez Gerson. Selon Nicétas Stéthatos, les vraies larmes de componction ne jaillissent qu'au moment où l'âme obtient la contemplation de la lumière inaccessible (*Cap. Pract.* 1, 71). Bref, si la componction avait borné son domaine aux limites d'une grâce actuelle, on aurait pu discuter sur son caractère mystique; mais, sauf cette querelle plutôt verbale, elle n'aurait jamais tenu grande place dans la spiritualité chrétienne.

Au contraire, en se posant comme une disposition habituelle, elle prétend plus ou moins au titre de vertu. Elle aura donc ses motifs — et Grégoire le Grand en énumère quatre : repentir des péchés, crainte du jugement, misère de cette vie, nostalgie de l'au delà; ses moyens : prière de demande, oraison, ouverture de conscience, etc.; ses fruits : purification, liberté intérieure, illumination. Nécessaire à tous les « degrés », elle deviendra aussi vaste que la perfection même. Comme telle autre attitude spirituelle fondamentale (la conformité à la volonté de Dieu, par exemple), elle pourrait, en théorie, devenir un de ces centres autour desquels de pieux

auteurs systématisent leurs abrégés de perfection (ainsi, l'abbé Poemen disait : « Pleurez, il n'y a pas d'autre voie »). Sinon, il lui faudra définir ses rapports aux vertus connexes, et donc, dans l'ordre de la réflexion théorique, se poser en s'opposant. Pourquoi n'y est-elle point parvenue? Pourquoi, notamment, n'a-t-elle pu se ranger, dans la 2ª 2ae, au moins parmi les annexes de la religion ou de la force?

Il semble inutile, pour expliquer cet insuccès, de faire appel à des tendances eudémonistes, humanistes ou intellectualistes qui, au sein même du christianisme, seraient venues combattre son développement. Sans doute, exigeant de chacun la considération des péchés commis et des péchés possibles, elle s'accommode mal de certain volontarisme qui rejette comme insalubre la seule pensée de ses propres défaites; admettant une fois pour toutes que cette terre est une vallée de larmes, elle semble contraire à toute spiritualité d'épanouissement. Dans le même esprit, Clément d'Alexandrie ne recevait que *juxta modum* la troisième Béatitude. On pourrait dire aussi que l'importance accordée au sentiment et à ses manifestations doit éveiller la méfiance chez les tempéraments cérébraux, c'est-à-dire la plupart des théoriciens : même entendue au sens d'oraison supérieure, la θεολογία, selon Climaque, n'est guère compatible avec les larmes du πένθος (PG 88, 805 C-D); à plus forte raison la spéculation doctrinale. Ainsi, vertu fondamentale des pénitents et des moines, la componction ne serait d'aucune utilité pour quiconque fait profession de sauver le monde en le conquérant à Dieu. Notre moderne spiritualité échappant de plus en plus à l'influence monastique, sa condamnation serait définitive.

La réalité paraît beaucoup plus simple. Le contenu de la notion, c'est-à-dire un ensemble d'attitudes concrètes, continue de tenir une large place dans la sainteté de l'Église, mais sous des noms divers. La notion elle-même, l'unité « intentionnelle » qui les sous-tendait, s'est désagrégée, tout simplement parce qu'elle formait une composition instable, nécessaire à certaines époques de la réflexion religieuse, sans raison d'être à d'autres moments.

Précisons : en son maximum de compréhension, dans la pensée de saint Grégoire le Grand par exemple, « componction » recouvre plusieurs des vertus que nous distinguons aujourd'hui : pénitence, qui a trait au regret du péché; religion, sous l'espèce d'un souverain respect du Juge; détachement ou « indifférence » fondée sur le sentiment du caractère provisoire des choses terrestres; espérance enfin, qui sans cesse pousse l'âme chrétienne au delà d'elle-même. Où est l'unité? Apparemment, dans l'attitude de « tristesse selon Dieu », commune et au commençant qui pleure ses péchés, et au progressant qui se détache des créatures, et au parfait qui souffre d'attendre le Royaume, « *quia differtur a Regno* ». Unité, par conséquent, d'ordre *affectif*, appelant, pour se maintenir, une classification des attitudes spirituelles selon des catégories de sentiment : ce n'est pas pour rien, certes, que toute la tradition voit dans les larmes, et des larmes qui n'ont rien de métaphorique, un élément essentiel de la componction. Plus proche des données scripturaires, avec ses deux mots κατάνυξις et πένθος, le grec définissait mieux cet esprit de deuil entretenu, à chaque âge de la vie spirituelle, par des chocs de grâce aussi variés qu'un accident matériel provoquant la μετανοία, et une inspiration ineffable de la contemplation supérieure. Pareille attitude — l'Écriture dit : *spiritus compunctionis* — est-elle une *vertu*? Si la formule augustinienne, reprise et légitimée par saint Thomas, doit être admise dans toute sa précision, nous ne pouvons dire qu'une attitude de tristesse surnaturelle est un *habitus* déterminant une puissance à l'acte. Elle se range au contraire parmi les *passions*, où d'ailleurs la 1ª 2ae lui réserve une place, en établissant, à l'encontre du stoïcisme, qu'il est une tristesse compatible avec la vertu (q. 59 a. 3). Un Maxime le Confesseur aurait pu parler, dans ce contexte, de cette passion « louable » de la sainte componction.

Mais, disions-nous, si l'unité notionnelle s'est désagrégée, son contenu vivant n'est pas pour autant perdu. Ainsi, au temps des Pères, la componction jouait un grand rôle dans la purification de l'âme tandis que le sacrement de pénitence apparaissait surtout comme instrument de réconciliation pour les grands pécheurs; aujourd'hui, le chrétien en état de grâce, qui n'a nul besoin de réconciliation, se confesse fréquemment pour se purifier des traces du péché et de ses tendances mauvaises. A côté du sacrement, la vertu de pénitence, la mortification, l'acceptation aimante des épreuves de tout genre, ordinaires ou mystiques, complètent cette purification, tant active que passive. Les anciens ermites pleuraient sur le salut perdu et le règne du péché qui fait obstacle à la Rédemption : mais le moyen âge finissant a connu la « folie de la Croix », et nous connaissons aujourd'hui un puissant courant de spiritualité « réparatrice » dûment approuvé par le Magistère. Quant à l'insatisfaction de l'âme généreuse « toujours au delà d'elle-même », selon le mot de Grégoire de Nysse, ne la retrouvons-nous pas dans ce « sens de la transcendance », cette « exigence de dépassement », dont on parle tant à notre époque? Tout chrétien « humaniste » sait bien qu'il doit chercher au-dessus de lui, dans un Tout-Autre, le secret de sa fidélité à l'homme. « Fruits de componction » bien authentiques, quoique dispersés. Pour les rassembler dans leur unité originelle, il ne suffira pas, en supposant qu'on y parvienne, de réaccréditer un mot tombé en désuétude. En proposant à nouveau la componction, soit comme contrition habituelle, soit comme le sérieux opposé à l'esprit mondain, ni Dom Marmion, ni le P. de Guibert n'ont retrouvé toutes les richesses discernées par la tradition dans l'unité de la troisième Béatitude.

Aussi bien, cette unité est celle d'un « esprit », non d'une « vertu »; d'une *passio*, et non d'un *habitus determinans potentiam ad actum*. Faite d'un point de vue, non plus objectif, mais subjectif, une analyse qui tenterait de dégager les grandes tendances spirituelles retrouverait d'emblée, comme une catégorie première, le πένθος, tristesse selon Dieu. Et c'est pourquoi la réflexion religieuse d'un Kierkegaard nous présente, avec *Le Concept d'angoisse*, un curieux succédané luthérien de la componction. Sens du péché, sérieux de la destinée, valeur suprême de la souffrance, insatisfaction et dépassement : quatre éléments, comme chez saint Grégoire, fondus dans l'unité d'un concept qui d'ailleurs n'en est pas un. Il ne s'agit pas de tenter un rapprochement superficiel et vain, auquel l'auteur n'a certes jamais songé. Mais il est intéressant de noter que la struc-

ture et l'unité de l'angoisse kierkegaardienne sont analogues à celles de notre componction, laquelle reçoit ainsi, quoique très indirectement, une sorte de consécration par la réflexion théorique. Plus simplement, les vieux auteurs prêchaient *un* sentiment, *une* attitude, lorsque, ignorant encore nos distinctions entre vertus intellectuelles ou morales, ils parlaient de la componction *du coeur*.

Irénée Hausherr, *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944. — Joseph de Guibert, *La componction du cœur*, RAM, juillet 1934. — P. Régamey, op, *La componction du cœur*, série d'articles parus dans le supplément de la VS, juillet 1935 à décembre 1936.

Joseph Pegon.

COMPOSITION DE LIEU. — La *composition de lieu* est un des éléments caractéristiques de la méditation ignatienne. Elle en constitue l'un des *préludes* ou *préambules* (le premier dans les *méditations* de la première semaine, le second dans les *contemplations* de la seconde et des autres semaines). Saint François de Sales a élargi la notion de saint Ignace en y ajoutant la présentation du sujet : « Après ces deux points ordinaires de la méditation (mise en présence de Dieu et invocation) il y en a un troisième qui n'est pas commun à toutes sortes de méditations. C'est celui que les uns appellent fabrication du lieu et les autres leçon intérieure. Or ce n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer comme s'il se passait réellement et de fait en notre présence » (*Introduction*, p. 2, ch. 4).

Les Exercices spirituels mentionnent la composition de lieu pour la première fois dans le premier exercice de la première semaine sur le triple péché, qui est une méditation par les « trois puissances ». « Le premier préambule est la composition en considérant le lieu (composición viendo el lugar). Il faut noter ici que, dans la contemplation ou méditation qui porte sur une réalité visible (ainsi contempler le Christ Notre-Seigneur qui est visible), la composition consistera à voir par l'imagination le lieu matériel où est la chose que je veux contempler. Ce sera, par exemple, le Temple, la montagne où se trouve Jésus-Christ ou Notre-Dame, suivant le mystère que je veux contempler. Dans une méditation sur une réalité invisible (par exemple, présentement, les péchés), la composition consistera à considérer par l'imagination mon âme enfermée dans ce corps corruptible comme dans une prison et tout mon être dans cette vallée, exilé au milieu d'animaux sauvages. Tout mon être, je veux dire âme et corps ». (*Exercices spirituels*, n° 47. *Monumenta*, p. 274. J'utilise la traduction éditée à l'Orante, 1939).

La doctrine d'Aristote, confirmée par la psychologie, est qu'on ne pense pas sans image. Toute méthode de réflexion se doit donc de respecter le rôle de l'imagination et même de s'en faire une aide. On a remarqué que plus les images sont vives et en relief, plus aussi l'attention de l'âme est fixée et plus la réflexion de l'esprit est active. Et en ce sens la composition de lieu peut être considérée comme une industrie psychologique naturelle. « A première vue, il semble que l'on doive arriver à la concentration par l'élimination, l'élimination des images peu en harmonie avec notre méditaion. Mais on l'obtient bien plus sûrement en évoquant un fond de tableau peuplé d'images se rapportant à ce qui nous occupe » (Ernest Dimnet, *L'art de penser*, Paris, 1930, p. 129).

Saint Ignace ne manque pas d'assigner à l'imagination un emploi très positif dans la méditation de l'enfer (5e exercice de la 1e sem.) et dans l'application des sens. La *composition de lieu* a pour premier but de fixer cette puissance, de l'empêcher de distraire l'âme (*Directoire* de 1599. *Monumenta*, p. 1142). Elle ne comporte pas de considération, de retour sur soi. Elle ne s'intéresse qu'au lieu où se passe la scène. Elle cherche à la situer devant l'esprit et à lui donner, en quelque sorte, des dimensions géométriques : « voir par le regard de l'imagination la longueur, largeur et profondeur de l'enfer » (n° 65); « voir (à propos de l'incarnation) ce grand réceptacle et immensité du monde où habitent tant de nations si diverses; de même voir en particulier la maison et les chambres de Notre-Dame à Nazareth dans la province de Galilée » (n° 103); « voir par l'imagination la route qui mène de Nazareth à Bethléem, considérant sa longueur, sa largeur, si cette route est en plaine ou par monts et par vaux; de même voir aussi le lieu où est la grotte de la Nativité; comment elle est grande ou étroite, basse ou élevée et comment elle était disposée » (n° 112; cf n° 138, les *deux Etendards;* n° 192, *la Cène;* n° 202, *la Passion;* n° 220, la *Résurrection*).

Avant saint Ignace l'imagination jouait déjà un rôle considérable dans la contemplation des mystères du Christ. Il suffit de rappeler, entre tant d'autres ouvrages, le *De vita eremitica* d'Aelred de Rievaux (PL 32, 1451 et svv.), ou les méditations de Louis Barbo (*Modus meditandi et orandi*, dans la collection de la Bibliothèque des Exercices, n° 59, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au* xve *siècle*, Enghien, 1919, où le *finge te videre* revient perpétuellement), ou encore celles du Pseudo-Bonaventure auxquelles renvoie le *Directoire* officiel des *Exercices* (cf *Monumenta*, p. 1142) : celui qui contemple un mystère est invité à se représenter la scène comme s'il y était acteur, avec toutes les circonstances de lieu. Mais c'est dans le cours de la méditation que cette représentation intervient.

Jean Mombaer, dans son *Rosetum* (1e éd., 1494), fait de la considération du lieu un sujet de réflexion. Ainsi dans la contemplation de la Nativité (édition de Milan, 1603, p. 359). Ainsi encore dans la méditation de l'enfer, où dans le vers mnémotechnique qui rappelle la suite des développements, il demande expressément de *voir le lieu :* « Nomina *cerne locum*, socios, torquet quoque pœnas » (*ibid.*, p. 705 c). Et il considérera les différentes qualités de ce lieu, « sordidus, obscurus, angustus et infimus, horrens» (*ibid.*, 705 d). Jean Mombaer ne fait du reste que suivre la tradition de la dévotion moderne et en particulier de Gérard de Zutphen. Celui-ci fait souvent appel à la considération du lieu. Par exemple dans la méditation de l'enfer : « De pœnis infernalibus imaginare ipsum infernum secundum quasdam imagines a sanctis super haec positas. Aspice igitur chaos horribilissimum, locum subterraneum, puteum profundissimum et totum ignitum » (*De reformatione virium animae*, c. 22); ou encore dans la méditation sur la gloire du ciel : « De gaudiis supercaelestibus, imaginare locum illum per imaginarias similitudines a sanctis

pro nostra capacitate inventas » (*ibid.*, c. 24). Sur ce procédé de reconstitution imaginative, voir encore Ludolphe le chartreux que saint Ignace a lu à Loyola (cf *Monumenta*, Prolegomena, p. 56).

Mais saint Ignace semble bien avoir été le premier à faire de cette représentation du lieu un prélude de la méditation[1], une fixation préalable de l'imagination. Saint Ignace qui est un visuel et qui tenait au détail précis (durant son voyage à Jérusalem, il est revenu une seconde fois au mont des Oliviers uniquement pour mesurer exactement les traces laissées par les pieds de Notre-Seigneur avant l'Ascension) avait expérimenté pour lui-même l'utilité de cette pratique.

Le *Directoire bref* (*Monumenta*, p. 977) nous avertit que ce prélude ne doit pas être un effort stérile d'imagination. Le P. Brou a raison (*Saint Ignace maître d'oraison*, p. 121) : il ne s'agit pas de faire ici œuvre d'érudition, mais plutôt de repenser personnellement les événements que l'on médite : « Le cadre artificiel de Fra Angelico sera d'utilité plus vraie que la reconstitution pseudo-historique de James Tissot. Au moins l'accessoire n'y distrait pas du principal ».

Une note marginale du P. Miron au *Directoire de* 1591 (*Monumenta*, p. 1039, note *c*) suggère les deux manières de faire que saint François de Sales conseille à son tour très concrètement : « Si vous voulez méditer Notre-Seigneur en croix, vous vous imaginerez d'estre au mont de Calvaire et que vous voyez tout ce qui se fit et se dit au jour de la Passion; ou si vous voulez, car c'est tout un, vous vous imaginerez qu'au lieu même où vous êtes se fait le crucifiement de Notre-Seigneur, en la façon que les Évangélistes le décrivent » (*Introduction, loco cit.*). C'est assez dire que la méthode n'a rien de rigide. Chaque esprit doit y mettre du sien, se créer ou se « construire », comme veulent certains, un milieu imaginatif dans lequel l'âme se recueille et se concentre : « Par le moyen de cette imagination, dit l'*Introduction à la vie dévote*, nous enfermons nostre esprit dans le mystère que nous voulons méditer, afin qu'il n'aille pas courant çà et là, ne plus ne moins que l'on enferme un oiseau dans une cage, ou bien comme l'on attache l'espervier à ses longes, afin qu'il demeure dessus le poing » (*ibid.*). Le P. Fabianus Quadrantini, dans ses annotations au *Directoire* de 1591 (*Monumenta*, p. 1081) n'indique pas moins de cinq ou six manières de s'y prendre et il conclut : « Et forte quot sunt capita, tot fere modi diversi inveniuntur ».

Ce prélude ne doit donc occuper que très peu de temps au début de l'exercice, mais on y revient aussi souvent que cela est nécessaire dans le cours de la méditation (*Directoire* 1599, *Monumenta*, p. 1142). Le caractère actif et personnel de la composition de lieu est bien marqué dans les exercices où il s'agit d'une réalité invisible; le retraitant se met lui-même en scène : « considérer par l'imagination mon âme enfermée dans ce corps corruptible comme dans une prison et tout mon être exilé » (n° 47). La *Méditation des trois classes d'hommes* et la *Contemplation pour obtenir l'amour* (n° 151 et 232) nous offrent à ce sujet un exemple remarquable : « Voir comment je suis en la présence de Dieu Notre-Seigneur, des anges et des saints intercédant pour moi». Le *lieu*, ici, c'est le retraitant lui-même avec ses facultés qu'il doit orienter vers Dieu, les disposant à ne se décider que conformément à la volonté divine. Le P. de Hummelauer (*Meditationum et contemplationum sancti Ignatii de Loyola Puncta*, p. 425) fait observer avec raison combien cette adaptation est plus heureuse qu'une simple représentation du lieu où se trouvent les trois groupes d'hommes.

Le *Règne* offre un prélude plus difficile à expliquer : « voir par l'imagination les synagogues, les villes et les bourgades où le Christ Notre-Seigneur prêchait » (n° 91). Le P. de Hummelauer (*op. cit.*, p. 426) pense que l'intention de saint Ignace est de rappeler au retraitant que l'appel du Christ est non pas fictif, mais réel et historique. Il ne faut pas oublier que le *Règne* ouvre les méditations sur l'Évangile dont la personne du Christ est le centre. Ce prélude est une introduction concrète à ces méditations auxquelles le *Règne* nous prépare en nous attachant au Christ Roi.

La *composition de lieu* est un élément *secondaire* de la méditation ignatienne et il ne faut pas en user sans précautions.

Déjà le P. González Dávila (*Monumenta*, p. 913) constatait que beaucoup de retraitants s'attardaient trop et inutilement à ce prélude. Ils s'y fatiguent la tête et nuisent ainsi au principal de la méditation.

Le P. Jacques Miron (*Monumenta*, p. 849) veut que le directeur de la retraite veille à ce que le retraitant ne se fatigue pas en faisant la composition de lieu.

Les *Directoires officiels* (*Monumenta*, p. 1040 et 1143) font remarquer que tous les esprits n'ont pas la même puissance d'imagination. Sainte Thérèse, en effet, se plaignait d'en être dépourvue (*Vie par elle-même*, ch. 9).

Le *Directoire bref* (*Monumenta*, p. 978) recommande à ceux qui manquent d'imagination de se servir d'images peintes et dans ce but le P. Jérôme Nadal a publié dans ses *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* (Anvers, 1594) une série de planches dues à de célèbres graveurs (Sommervogel, t. 5, p. 1518. Cf A. Brou, *op. cit.*, notes B et C, p. 127).

Le P. Louis Du Pont dans *La Guide spirituelle* (trad. Brignon, Paris, 1863, p. 155) reconnaît que la composition de lieu est pour certains un véritable casse-tête et il n'hésite pas à le dire : « il vaut mieux qu'ils renoncent à cette méthode que de se faire violence et de se mettre hors d'état de faire oraison ». Cf Rodriguez, *Traité de la Présence de Dieu*, ch. 2, dans *Pratique de la Perfection chrétienne*.

Le P. Surin, de son côté (*Dialogues spirituels*, t. 2, Avignon, 1821, p. 238), fait allusion à des personnes que ces sortes de représentations imaginaires troublent et gênent : « On en connaît, dit-il, qui à la première ouverture d'un livre de méditation, ayant lu qu'il fallait se figurer le lieu où Jésus-Christ prêchait ou bien le lieu où il était né, interrompirent leur lecture et jugèrent d'abord

1. Notons cependant qu'un augustin du XVIII^e siècle, H. Bozenhart, dans sa *Solitudo sacra novitiis religiosorum ordinum sub S. P. Augustini regula militantium*, Ulmae, 1717, p. 67 ss, a cru pouvoir retrouver la composition de lieu dans la *scala meditatoria* de Mauburnus (gradus praeparatorii, electio).

qu'ils étaient incapables de faire jamais oraison. C'était s'alarmer sans sujet ».

Le même P. Surin (*loco cit.*) admet que pour des âmes expérimentées ce prélude n'est pas indispensable. Nous n'oublierons pas, en effet, que les méthodes d'oraison — et expressément celles de saint Ignace — n'ont jamais qu'une valeur relative. Elles sont surtout utiles aux commençants. Aussi souscrirons-nous à la conclusion du P. Du Pont (*La Guide Spirituelle*, p. 156) s'inspirant de saint Thomas (2a 2ae q. 181 a. 2) : « encore que la contemplation qui se fait des représentations d'images sensibles soit d'une grande utilité, elle est cependant beaucoup moins parfaite que celle où l'imagination n'a point de part et qui est une opération toute pure de l'esprit. Car les figures ne donnent jamais une idée bien nette et bien naturelle de la chose qu'elles représentent et il vaut toujours mieux connaître une chose en elle-même qu'en son image. C'est pourquoi il faut user de cette manière d'envisager Dieu et de marcher en sa présence, de manière à ne pas se rendre incapable de pratiquer d'autres qui sont plus nobles et plus élevées, *si Dieu veut bien nous y appeler* ».

La condition finale que nous soulignons nous laisse entendre que l'auteur a en vue la catégorie d'âmes que le P. Surin dispense de la composition de lieu (*op. cit.*, p. 240) : ce « sont ceux qui agissent moins, ce semble, par eux-mêmes dans l'oraison, que Dieu n'agit dans eux et par eux. Comme ils tâchent de se maintenir toute la vie dans la présence de Dieu et de ne s'occuper que de lui ou de ce qui le regarde, il paraît assez peu nécessaire qu'ils recherchent une entrée à la prière ». On sait quelle est, pour les âmes appelées à la contemplation infuse, la pensée de saint Jean de la Croix : l'imagination ne pouvant fournir un moyen prochain d'union à Dieu, il faut la mortifier et se priver de ses représentations. Le saint docteur reconnaît d'ailleurs que les commençants ont besoin de passer par ces méthodes pourvu qu'on ne s'y fixe pas comme à l'idéal de l'union à Dieu (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 11). Saint François de Sales n'en juge pas autrement quand il écrit (*Introduction*, p. 2, ch. 4) : « Quelques-uns vous diront néanmoins qu'il est mieux d'user de la simple pensée de la foy, et d'une simple appréhension toute mentale et spirituelle en la représentation de ces mystères, ou bien de considérer que les choses se font en votre propre esprit; mais cela est trop subtil pour le commencement, et jusques à ce que Dieu vous elesve plus haut, je vous conseille, Philothée, de vous retenir en la basse vallée que je vous monstre »; dans le même sens, J.-P. Camus, *Direction à l'Oraison mentale*, Lyon, 1623, où l'évêque de Belley, expliquant saint François de Sales, donne, avec son abondance habituelle, une justification pertinente de la composition de lieu (livre 2, ch. 8 à 13).

On comprend dès lors pourquoi bien des maîtres de l'école ignatienne ne font guère de place aux préludes et, en particulier, à la composition de lieu (cf Brou, *op. cit.*, p. 112) : ce sont des industries que l'expérience et la grâce nous apprennent à utiliser ou à négliger.

Le P. Du Pont, le P. Surin, cités plus haut, ramènent la composition de lieu à la mise en présence de Dieu. Ainsi faisait déjà saint François de Borgia (cf Brou, *op. cit.*, p. 116). On peut en effet, avec le P. de Maumigny (*Pratique de l'oraison mentale*, t. 1, p. 37) voir dans la composition de lieu une manière de se mettre en présence de Dieu quand on médite sur la sainte humanité de Jésus-Christ Notre-Seigneur. Il semble cependant que ce prélude suppose déjà l'âme en présence de Dieu. C'est ce que fait remarquer saint François de Sales, quand il écrit : « Après ces deux points ordinaires de la méditation (mise en présence de Dieu et invocation), il y en a un troisième qui n'est pas commun à toutes sortes de méditations » : la composition de lieu.

Monumenta historica. Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria, Madrid, 1919. — S. François de Sales. *Introduction à la vie dévote*, Annecy, 1893, t. 3, liv. 2, ch. 4. — L. Du Pont, *La Guide Spirituelle*, 1er tr., ch. 7. — J.-J. Surin, *Dialogues spirituels*, t. 2, liv. 7, ch. 9. — F. De Hummelauer, *Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta*, Appendix, Fribourg-en-Brisgau, 1896, — R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 1, ch. 5, 9e édit., Paris, 1911, — A. Brou, *Saint Ignace maître d'oraison*, 2e p., ch. 4, Paris, 1925. — H. Pinard de La Boullaye, *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. 4, p. 187-192, Paris, 1947,

Michel Olphe-Galliard.

COMPTABILITÉ SPIRITUELLE. — 1. *En quoi elle consiste.* — 2. *A qui elle peut être utile.*

I. — EN QUOI ELLE CONSISTE

« N'as-tu pas un carnet où tu écris tes dépenses quotidiennes? Aie de même dans ta conscience un petit livre où tu inscriras tous les jours tes péchés... Avant de t'endormir, ouvre-le, et passe en revue tes fautes » (Ps-Chrysostome, *in Ps.* 50 *hom.* 2, PG 55, 581). Ce livre de comptes est, sans doute, le plus véridique et le plus indispensable. Certains toutefois trouvent grand secours à en noter la transcription dans un autre plus matériel, maniable et gardant la mémoire des faits.

1. Ils dépassent le simple contrôle mental que s'impose toute âme, soucieuse de progrès, et notent, selon la diversité de leur génie, les réactions de leur âme, les victoires de la nature et de la grâce, l'accomplissement ou l'omission des actes imposés par leur règle ou leur générosité, bref ce qu'il est utile de savoir de leur état, pour avancer dans la vie spirituelle.

La pratique paraît ancienne. Saint Antoine disait « qu'un moyen fort utile pour se préserver du péché était que chacun marquât et écrivît même ses actions et les mouvements de son âme comme s'il eût dû en rendre compte à quelqu'un » (S. Athanase, *Vita S. Antonii*, PG 26, 924). Les disciples ne lui manquèrent pas, quelques-uns ingénieux, tels ces moines observés par saint Jean Climaque, « portant à la ceinture de petites tablettes où ils écrivaient chaque jour les pensées qui leur venaient à l'esprit pour les rapporter à l'abbé » (*Scala Par.*, *degré* 4, 39, PG 88, 701).

2. L'industrie devait particulièrement s'imposer, d'une façon ou d'une autre, à ceux qui avaient un nombre de pratiques de règle ou de dévotion à accomplir quotidiennement (prières, génuflexions). Nous connaissons chez les moines d'Égypte l'existence de « compte-prières » (H. Leclercq, art. *Antinoe*, DACL, t. 1, 2338). Cet ancêtre des chapelets de conscience, s'il eût été connu de l'ascète du Mont Phermé, dont parle l'*Histoire lausiaque*, aurait singulièrement simplifié son labeur. « Celui-ci, en effet, ayant à dire

trois cents oraisons déterminées, ramassait dans son sein autant de cailloux qu'il jetait, un à un, à chaque prière » (ch. 20). Lui et tant d'autres qui n'ont pas eu d'historien ou de témoin faisaient à leur façon de la comptabilité spirituelle.

3. Si le contrôle de leur exactitude à remplir leurs obligations, ou la comparaison des gains et des pertes d'une journée, entraînait pour certains l'emploi de « tablettes », à plus forte raison l'industrie devait-elle apparaître opportune à ceux qui comparaient jour et jour, semaine et semaine, mois et mois.

Saint Dorothée (moine du VI^e siècle) présente le texte le plus caractéristique sur ces comparaisons, déjà conseillées par saint Basile, saint Jean Chrysostome... et qui se répandront encore sous le couvert de saint Bernard (*Speculum monach.*, PL 184, 1177) et de saint Thomas (Th. de Vallgornera, op, dans sa *Mystica Theologia Divi Thomae*, éd. J. Berthier, Appendix, n° 223, Augustae Taurinorum, 1891, t. 2, p. 428).

« Que chacun sache où il en est; à quelle borne milliaire il se trouve. Nous devons en effet nous examiner nous-mêmes, non seulement chaque jour, mais chaque instant, chaque mois, chaque semaine; nous dire : « La première semaine, je me suis laissé entraîner vers cette passion. Maintenant, comment suis-je? » De même, il faut nous dire de temps en temps : « L'an passé, j'ai été vaincu par cette passion. Où en suis-je maintenant? » Ainsi, chaque jour, il faut nous exercer pour savoir si nous avons progressé, si nous sommes au même point, ou si nous sommes devenus pires » (S. Dorothée, *Doctrine*, 10, 17, PG 88, 1733).

Il nous est permis d'interpréter bénignement ces conseils et de douter que nous ayons toujours intérêt à imiter la rigueur du marchand qui ne peut comparer gains et pertes d'une journée, « s'il n'a tenu ses comptes à chaque instant », mais nous comprenons aisément que ces comparaisons ont dû entraîner, le plus naturellement du monde, une certaine comptabilité.

4. Quand, au XVI^e siècle, saint Ignace a organisé, en méthode aux contours précis, la pratique de l'examen particulier (c'est bien sans doute cet exercice qu'évoque surtout le mot de comptabilité; aussi lui ferons-nous large part), le saint n'a pas cru innover tellement. Il en avait trouvé à peu près tous les éléments, à l'état dispersé, recommandés par la tradition. Ce qui lui revient en propre ce serait, d'après son témoignage, le procédé visuel pour noter et comparer « par le moyen des lignes » (*Récit du Pèlerin*, n° 99, éd. Thibaut, Louvain, 1922, p. 102).

Voici comment l'auteur des *Exercices* en expose la pratique (*Exercitia Spiritualia*, 24-31) :

1. « Aussitôt qu'on se lève, on forme la résolution de se tenir soigneusement en garde contre le péché particulier ou le défaut dont on veut se corriger ou s'amender » (1^er temps). 2. Au milieu du jour : « ... on passe en revue chacune des heures... depuis le lever jusqu'au présent examen, et l'on marque sur la première ligne autant de points qu'on sera tombé de fois dans ce péché particulier ou défaut... » (2^e temps). 3. Après le souper : « ... on fera l'examen de la même manière, heure par heure à partir du premier, et l'on marquera sur la seconde ligne » (3^e temps). Suivent quelques conseils « pour ôter plus promptement le défaut » : « on verra le soir, s'il y a amendement du premier au second examen » (2^e ad.); « du second jour au premier » (3^e ad.); « d'une semaine à l'autre » (4^e ad.).

Si l'on ne peut pas hésiter sur l'estime qu'avait saint Ignace de la comptabilité pour l'élimination d'un défaut « a quo se vult corrigere », on fausserait pourtant sa pensée :

1. En imaginant cette industrie isolée et valant pour elle-même : prendre et noter la température d'un malade ne constitue pas, comme on l'a dit plaisamment, un traitement contre la tuberculose; 2. en la supposant sur un plan imperméable à l'amour comme à l'humble dépendance de la grâce, « d'abord, on demande à Dieu Notre-Seigneur la grâce de se rappeler combien de fois on est tombé... et celle de s'amender à l'avenir... » (*Exerc. Spir.*, 25); 3. en faisant surtout de cette humble chose — si utile qu'elle puisse être à beaucoup — l'essentiel du contrôle qui, lui, d'une façon ou de l'autre, s'impose à tout chrétien. Comme le dit le premier commentateur des *Exercices* : « Cet examen est très important pour tous; mais il en est autrement de la méthode stricte qui consiste à marquer des points sur les lignes. Elle est inutile et même nuisible aux scrupuleux et à ceux qui manquent de mémoire et d'imagination; qu'ils fassent autrement cet examen » (A. Gagliardi, *Commentarii seu Explanationes in Exercitia Spiritualia*, Proœmium, § 2, Brugis, 1882, p. 5).

II. — A QUI LA COMPTABILITÉ PEUT-ELLE ÊTRE UTILE?

Il semble que la plupart des auteurs modernes se mettraient d'accord sur les deux affirmations suivantes :

1. — La comptabilité est totalement déconseillée à ceux qui doivent s'interdire tout retour sur leur conscience.

« Vos péchés sont-ils si précieux
qu'il faille les cataloguer et les classer,
... et les compiler et les revoir et les repasser,
et les commémorer avec on ne sait quelle sorte de piété... » (Péguy, *Le Mystère des Saints Innocents*).

Qu'ils se contentent du conseil de Bossuet à une scrupuleuse : « Ne vous enquérez pas si vous avez offensé Dieu et combien... jetez tout à l'aveugle dans le sein immense de la divine bonté et dans le sang du Sauveur; il s'y peut noyer plus de péchés que vous n'en avez commis... » (lettre à la sœur André, 14 oct. 1690, *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, Paris, 1911, t. 4, p. 128).

2. — En revanche, on admettrait assez communément qu'une certaine comptabilité peut fournir de réels avantages aux commençants dans la vie spirituelle. On citera, à l'appui, la conversion de ce charretier jureur, mettant à chaque manquement, sur le conseil de saint Philippe Néri, un caillou dans sa poche, ou celui des coloniaux du P. Lenoir, enregistrant sur des feuilles d'examen particulier, qui, la reculade des gros mots, qui, la progression des actes de dévouement envers les camarades de tranchée, sans oublier les enfants de la Croisade Eucharistique garnissant du compte de leurs sacrifices leur « feuille de trésor », ou le petit scout défaisant après sa BA le nœud symbolique de son foulard.

A. — A tous les *commençants* — et ce n'est pas le nombre des années qui les fait forcément avancer

— cette industrie procure quelques-uns des avantages signalés à propos du « trésor » :

a) Le trésor (mais aussi bien le carnet d'examen particulier) offre d'abord, parce qu'il est un contrôle quotidien de soi, un *admirable moyen de formation de conscience :* il oblige à préciser le passé, à ne pas se contenter d'impressions, il apprend à apprécier les grâces reçues, les occasions manquées, les écarts du caractère, la continuité de l'effort..., il oriente le débutant vers la direction spirituelle, en enlevant la plus courante des excuses en faveur de l'abstention : « ne savoir que dire ».

b) Il constitue en outre un *mobile puissant d'entraînement personnel :* en se comparant à soi-même, en confrontant chaque journée avec la veille, on se stimule à donner plus de marques effectives d'amour, on prépare ainsi un meilleur rendement. Selon la formule consacrée, « on se suit chaque jour pour se dépasser tous les jours » (J.-M. Derély, *La première formation des Croisés*, Toulouse, 1934 p. 79).

L'utilité de la comptabilité pour les commençants est évidente, encore que les éducateurs n'ignorent pas les écueils possibles chez les enfants : complaisance en soi-même ou dépit selon les résultats obtenus, oubli de l'esprit au profit du total, entorse à la vérité au profit de l'honneur du groupe (si l'on affiche les résultats), et surtout routine qui use les meilleures bonnes volontés et pas seulement celle des enfants, et contre laquelle il faut sans cesse introduire un élément de variété. Comme dit Foch à propos d'une tactique qui n'est pas celle du combat spirituel : « La pensée « je veux » ne suffit pas, il faut la faire durer sous des modes ».

B. — Ces cas de commençants mis à part, le fragile accord des auteurs sera sans doute près de cesser, et chacun jugera de l'utilité ou de l'inutilité de la comptabilité selon ses propres attraits et les insinuations de sa formation spirituelle. Les autres classes d'âmes n'auraient-elles plus rien à attendre de cette industrie?

a) Certains le pensent, sauf peut-être pour une période restreinte, vg pour réagir contre un défaut extérieur et notable. Ils ne contestent pas que « noter le fruit de son examen » ne soit une preuve de déférence filiale au conseil d'un saint, de générosité bien méritoire, surtout quand cette pratique est maintenue avec fidélité pendant des années; ils doutent seulement de son rendement — soit parce que l'on arrive facilement, leur semble-t-il, dans la lutte contre un défaut, à une sorte de point mort; — soit parce que plus on avance, plus on tend à négliger l'activité et la multiplicité des débuts; — soit parce que, sans contester que la comptabilité entre dans un complexe où l'amour a sa place, on préfère, en général, un genre moins analytique, une attitude aussi généreuse mais moins active, celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus :

« Les directeurs font avancer dans la perfection en faisant faire un grand nombre d'actes de vertus, et ils ont raison; mais mon directeur, qui est Jésus, ne m'apprend pas à compter mes actes, il m'enseigne à faire *tout* par amour » (lettre du 6 juillet 1893 à sa sœur Céline, éd. des *Lettres*, Lisieux, 1948, p. 223).

b) D'autres, surtout s'ils vivent dans les difficultés de l'action extérieure, semblent au contraire tirer grand profit de la notation de leur température spirituelle. A voir leur persévérance à tenir à jour leur carnet d'examen particulier, on doit bien le supposer.

Très instructif est le vœu du bienheureux Claude de la Colombière « de faire tous les jours, deux fois, l'examen de conscience et l'examen particulier et d'en marquer le profit, selon l'instruction de saint Ignace » (*Retraite Spirituelle*, 2e sem., Coll. Maîtres Spirituels, Paris, 1935, p. 67); — toute la vie du P. Lenoir, marquant avec une fidélité impressionnante jusqu'au dernier soir son examen, au milieu des marches accablantes, à travers la Macédoine, comme à l'arrière, dans le tumulte des bombardements comme dans le calme d'un hôpital (cf *Le P. Lenoir et l'examen particulier*, Toulouse).

Eux et leurs pareils ont pris au pied de la lettre le conseil du P. Alvarez de Paz : « usus hujus libelli... nullius incommodi praetextu potest omitti » (*De exterminatione mali..*, Lugduni, 1613, lib. 3, p. 3, c. 11, col. 815). A n'en pas douter, ils ont trouvé, — auraient-ils même constaté le point mort, — cet appréciable avantage d'être ramenés, conscients et éveillés, deux fois le jour, au point précis du combat spirituel, d'être tenus en haleine au milieu des éclaboussures ou des infiltrations d'un monde pervers, par le stimulant du compte à rendre qui prend le pas, non sur l'amour, mais sur la dissipation de l'esprit.

Est-il téméraire d'affirmer que le courage à maintenir une industrie dite « bonne pour les commençants » aurait gardé plus d'un homme actif, fidèle à l'examen de conscience et, par lui, à la vigilance, à la garde du cœur et à l'esprit de prière.

L'écueil de l'homme spirituel dans l'action n'est pas de s'abandonner, par je ne sais quelle superstition du chiffre, à la complaisance ou au découragement; il est dans l' « horror difficultatis » et le laisser aller d'une imprécise bonne volonté.

3. — Aux théoriciens de la mystique, la comptabilité, avec l'activité et la multiplicité qu'elle entraîne, paraît peu compatible avec la contemplation. Plus l'âme voit son oraison se simplifier et moins elle trouve d'utilité, de goût et de facilité à se replier sur elle-même, du moins de la façon précise que suppose la notation d'un examen. Ce n'est pas à dire que toute notation lui soit inutile; elle pourra trouver grand profit à consigner brièvement dans son journal spirituel les joies, les épreuves, les défaillances de sa journée. A sa manière, ce mémorial supplée bien le carnet d'examen particulier, sans en évoquer la contention.

4. — Si l'on voulait saisir sur le vif l'évolution d'un contemplatif en matière de comptabilité, on en trouverait un exemple intéressant dans les notes du P. de Clorivière (Coll. Maîtres Spirituels, Paris, 1935). Ce saint jésuite (1735-1820) qui, dès le scolasticat — il a trente ans — passe quotidiennement deux ou trois heures en oraison et qui a « quelque entrée dans les grâces de quiétude et d'union » :

a) marque d'abord fidèlement et le chiffre d'actes qu'il se propose d'atteindre et, à côté, le chiffre atteint, en général une vingtaine par jour (t. 1, p. 97, 172, 282, 288, etc.).

b) peu à peu, éprouve quelques difficultés qu'il souligne :

(Le 22 janvier 1766) « la matière de mon examen particulier sera une parfaite dépendance du Saint-Esprit. Mais pour agir avec une plus grande liberté d'esprit, je crois qu'il est meilleur de ne pas m'en fixer un nombre d'actes déterminés » (t. 1, p. 135); et encore (en 1769) « je ne crois pas nécessaire de mettre mon esprit en grande contrainte en me fixant un nombre d'actes à faire et en les notant, bien que la chose soit très recommandable en elle-même, quand on peut facilement la faire » (t. 1, p. 297).

(Juin 1769) « je n'ai pas fait beaucoup d'examen particulier depuis longtemps, mais seulement à certaines époques, quand je le trouvais nécessaire pour extirper quelques fautes ou acquérir quelque vertu particulière. Par ailleurs, ne voyant pas à quoi je dois spécialement m'appliquer, j'ai une grande peine à me contraindre à un nombre d'actes déterminé. Si je m'y efforce, je fais en réalité des actes, mais il semble alors que la grâce ne les influence pas comme les autres qui paraissent procéder d'une motion du Saint-Esprit » (t. 1, p. 307).

c) Il parle enfin d'impossibilité :

(1771) « je tends surtout, autant qu'il m'est possible, à une grande dépendance envers le Saint-Esprit dans toutes mes actions, mes paroles et mes pensées. Ce fut pendant longtemps la matière de mon examen particulier, mais sans m'astreindre, car cela m'est impossible, aux règles spéciales de cet examen, quant à un nombre d'actes déterminé... Cette attention n'est pas toujours également sensible, mais je ne puis guère céder à la nature sans en être averti intérieurement »... C'est « une sorte de sentiment et de conscience de la présence de Dieu en moi, qui me dicte en toutes occasions, ce que j'ai à faire ou à ne pas faire » (t. 2, p. 63-64).

Ces derniers mots rappellent la phrase connue du P. Lallemant : « Quelques-uns n'ont pas besoin d'examen particulier, parce qu'ils ne font pas la moindre faute qu'ils n'en soient incontinent repris et qu'ils ne la voient, marchant toujours à la lumière du Saint-Esprit qui les conduit. Ceux-ci sont rares, et font, pour ainsi dire, examen particulier de tout » (*Doctrine Spirituelle*, 4e princ., ch. 4, art. 7, édit. Pottier, Paris, 1936, p. 217).

Évidemment pour une telle âme, en qui « oraison et examen se fondent en un acte très simple virtuellement persistant », on conçoit aisément que la comptabilité comparative présente peu d'intérêt (cf Sempé, l'*Examen particulier*, Toulouse, p. 21). Pour reprendre un mot plaisant dit au sujet de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : « dans ses rapports avec Dieu elle supprime les mathématiques ».

5. — L'expérience du P. de Clorivière, pour classique que soit la doctrine qu'elle illustre, exprimerait-elle la seule manière de la grâce? Certains cas, entre autres celui de saint Ignace, semblent légitimer un doute.

Nous ne parlons pas du converti de Manrèse, marquant « par le procédé des lignes » les manquements de sa journée dont il avait compté le nombre, dit Bartoli (*Vie de saint Ignace*, liv. 5, ch. 4) avec les nœuds d'un cordon porté à sa ceinture (industrie qu'admire saint Vincent de Paul chez « un docteur, grand homme de sa connaissance ». *Corresp.*, éd. Coste, t. 10, p. 100). Nous considérons le saint au soir de sa vie intense. Or ce mystique, dont quelques feuillets de son journal, échappés à sa vigilance, dévoilent une admirable familiarité avec les personnes de la sainte Trinité, s'examinait quotidiennement « comparant jour avec jour, semaine avec semaine, mois avec mois » (Laynez, dans *Mon. Ignatiana, Scripta de S. Ignatio*, Matriti, 1904, t. 1, p. 127). Bien plus il usait d'un carnet, trouvé, disent ses contemporains, le jour de sa mort sous son oreiller, dans lequel il marquait ses déficits, « suos exiguos defectus, précise Alvarez de Paz, virtutibus nostris puriores » (*loco c.*, p. 813). Cf aussi Du Pont, *Vie du P. Balt. Alvarez*, ch. 30, tr. Couderc, Paris, 1912, p. 289 et Lancicius, *De mediis conservandi spiritus*, *Opuscula Spiritualia*, 5, n° 35, t. 1, Antverpiae, 1650, p. 342).

Même si, comme s'efforce de le montrer Aicardo (*Com. a las Const.* t. 2, 421), le saint organisait son propre examen, directement en fonction des déficits à éliminer, jamais des vertus à acquérir, il reste que cette comptabilité chez un mystique pose un difficile problème, si on veut le ramener au schème classique de la *Montée du Carmel.*

6. — De cette alliance au premier abord surprenante, peut-être trouverait-on une explication assez vraisemblable en approfondissant la question même de la mystique ignatienne. Celle-ci, si l'on étudie le « journal spirituel », présente quelques caractéristiques qui ne semblent pas indifférentes à notre problème et que voici brièvement résumées d'après de Guibert (*Mystique ignatienne*, dans RAM, 1938, p. 3 à 22 et 113 à 140). Alors que les grâces infuses atteignent plus directement l'intelligence chez un saint Jean de la Croix, la volonté chez un saint François d'Assise, c'est plutôt la mémoire et l'imagination, les facultés du concret et de l'exécution qu'elles affectent en saint Ignace. Aussi n'est-ce pas vers la contemplation de la vérité éternelle, comme chez le premier, qu'est d'abord orientée sa mystique, ni vers l'amour affectif comme chez le second, mais vers le service par amour de la sainte Trinité, encore que ne manquent en lui ni les lumières infuses ni les grâces d'amour infus. « Le trait qui domine dans les rapports d'Ignace avec la Trinité, c'est l'amour dévoué du serviteur, le souci de discerner dans ses moindres nuances le service désiré et de l'accomplir, si coûteux soit-il, dans un joyeux élan d'amour, avec un humble respect, un sentiment profond de la grandeur et de la sainteté de Dieu, de la gravité du moindre manquement à son égard... » (*loco c.*, p. 120).

Replacés dans ce complexe, examen et comptabilité semblent bien prendre un sens, plutôt difficile à discerner dans la conception classique de la mystique. Soit, la comptabilité est peu concevable pour le contemplatif à qui s'impose au point de départ le dégagement du sensible et du discursif, « impossible aux personnes qui manquent de mémoire ou d'imagination », mais que dire de l'âme chez qui l'action divine elle-même semble précisément mettre en œuvre ces facultés? Et si cette même action divine oriente l'âme privilégiée vers l'attention amoureuse aux moindres exigences du Maître, donc aux moindres négligences du service, quoi d'étonnant que cette âme s'arrête à telle pratique qui sert mieux la tournure concrète de son amour?

7. — Cette explication pourrait peut-être apporter une utile clarté dans un cas vraiment déconcertant et que nous ne pouvons esquiver, cas bien différent sans doute de celui de saint Ignace, mais avec lequel

pourtant on pourrait voir une lointaine parenté, celui du P. Doyle.

Ce jésuite irlandais (1873-1917) non seulement pratiquait et notait l'examen particulier, mais il trouvait « une aide incalculable » dans la pratique d'oraisons jaculatoires ou d'élévations qu'il inscrivait quotidiennement, et dont le nombre nous laisse rêveur. En effet, non seulement il se propose (et par vœu) d'atteindre cent mille quotidiennement, mais il fait un pacte avec Notre-Seigneur pour qu'à chaque millier en plus il lui donne une âme.

De quelle interprétation cette étrange comptabilité, pas exceptionnelle cependant, est-elle susceptible; et dans quelle catégorie placerons-nous son auteur, dont nous connaissons la vie étonnamment mortifiée, féconde et joyeuse?

Faut-il le laisser dans l'ordre ascétique parce que la multiplication des actes (quelle que soit dans le cas présent l'interprétation qu'on avance) paraît contraire à la tendance ordinaire des âmes mystiques? Sans doute, « à moins d'élargir, comme il semble bien qu'on le doive, la notion de vie mystique » (L. de Grandmaison, *Un ascète irlandais contemporain*, dans RAM, 1921, p. 145).

« La solution de ce cas et d'autres semblables qu'on pourrait citer ne serait-elle pas dans l'existence, chez lui, d'une grâce infuse lui faisant dépasser dans cet ordre les possibilités naturelles, comme les grâces de contemplation infuse font, elles aussi, dépasser les possibilités naturelles dans un autre ordre? Ici multiplicité, là simplicité, infuses toutes deux et répondant à deux types de tempéraments et de sainteté » (J. de Guibert, *Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse*, dans RAM, 1924, p. 28).

De la position prise par les spirituels à tous les stades de la perfection vis-à-vis de la comptabilité, une seule conclusion semble se dégager : l'estime et la fidèle utilisation de la grâce propre à chacun, qui visiblement se révèle multiforme.

« Res plena periculi est uno omnes calle velle cogere ad perfectionem : quam varia quamque multiplicia sint Spiritus Sancti dona talis non intelligit (*Sancta Ignatii sententiae et effata per singulos anni dies distributae*, Moguntiae, 1808, 4 julii, p. 203).

On ne peut négliger, en parlant de comptabilité spirituelle, la tradition orientale qui se perpétue si vivace.

Ainsi, nous retrouvons à propos de la « Prière de Jésus », les mêmes problèmes qui ont été évoqués ici : multiplicité matérielle des actes, comptabilité et contrôle minutieux qui, par des moyens en apparence mécaniques, acheminent l'âme vers le sentiment de la présence de Dieu. Voir par exemple les *Récits d'un pélerin russe*, trad. J. Gauvain, Neuchâtel, 1943 et, dans le Dictionnaire, PRIÈRE DE JÉSUS.

On peut consulter, outre les sources indiquées, la plupart des traités d'examen particulier. De plus : Nicolas Lancicius, *Opusculum 5 de mediis conservandi spiritus*, nº 35. — Alvarez de Paz, *De adeptione virtutum*, lib. 3, p. 3, c. XI sv. — A. Pottier, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 2, p. 335-349. — A. O'Rahilly, *Vie du Père William Doyle*, trad. franç., Paris, 1927. — L. de Grandmaison, *Un ascète irlandais contemporain*, dans RAM, 1921, p. 132 svv. — G. Guitton, *Un preneur d'âmes, Louis Lenoir*, Paris, 1922. — *Le Père Lenoir et l'examen particulier*, Toulouse. — L. Sempé, *L'examen particulier*, Toulouse, 1923.

Marius NEPPER.

COMPTE DE CONSCIENCE. Voir OUVERTURE DE CONSCIENCE.

CONCORDE DE GERNSHEIM, frère mineur capucin. — Concorde entra dans l'ancienne province rhénane le 17 mai 1720, fut lecteur de théologie, plusieurs fois supérieur et provincial (1750-55, 1762-65) et mourut le 16 mai 1772 à Nothgottes.

Le P. Concorde publia d'abord un bon manuel pour les tertiaires de Saint-François : *Der Berg Thabor, das ist der 3. Orden der Büssenden*, livre qui fut édité en 1742, 1750 et en 1767 à Mayence chez les héritiers de Haffner, 342 pp. Le livre cependant qui lui assure une place dans l'histoire de la spiritualité est la *Seraphische Tugendschul, worin alle Kinder des heil. Vatters Francisci sowohl als alle gelehrte und ungelehrte gottliebende Christen gründlich unterwiesen werden, wie sie die Pflichten eines tugendhaften Lebenswandels und verdientsvollen Christenthums erlernen und ausüben, ja zur standmassigen Vollkommenheit durch leichte Uebungen aufsteigen sollen*, édité à Francfort en 1750 (2e éd., 1764) chez Joh. Fried. Fleischer, 1012 pp. C'est une somme ascétique des vertus, dont la doctrine solide et pratique est accessible à tout le monde. La première partie parle des vertus théologales et cardinales et des sept vertus capitales : humilité, libéralité, chasteté, bienveillance, abstinence et sobriété, mansuétude, assiduité (pp. 61-464); la seconde partie traite des nombreuses autre vertus dépendantes des vertus théologales et cardinales (pp. 467-1012). L'auteur a puisé dans les meilleurs auteurs, de préférence dans les écrits attribués à saint François d'Assise.

Annales Provinciae Rhenanae, 1747-1791, page 68. — Kapitelsprotokolle der rheinischen Provinz; — Mainzer Chronik; tous manuscrits aux archives des capucins de Ehrenbreitsten. — P. Arsenius Jacobs, *Totenbuch der Rheinisch-Westfalischen Kapuzinerprovinz*, Limburg, 1933, p. 141 (il donne pour la vêture une date fausse).

Léopold DE EBERSBERG.

CONCUPISCENCE. — 1. *Aspect médical du problème.* — 2. *Dans l'enseignement de l'Église.*

I. — ASPECT MÉDICAL DU PROBLÈME

Il convient de préciser d'abord que le mot concupiscence sera pris dans cet article dans son sens de : désir déréglé, quelle que soit d'ailleurs la matière sur laquelle porte ce désir, et non pas, comme on le fait souvent, dans le sens étroit d'appétit charnel.

Il s'agira donc des attraits pour des biens sensibles, quels qu'ils soient, désirs dont la satisfaction aurait pu être ratifiable s'ils n'avaient pas dépassé les limites normales (par exemple la gourmandise qui pousse à manger plus qu'on n'a besoin), ou qui prennent une forme anormale, ne répondant pas à leur vraie finalité, telle la luxure ou les déviations sexuelles. Et c'est précisément sur le dérèglement de l'appétit, sur l'excès ou l'anomalie, que la médecine est conviée à dire ce qu'elle sait.

1. *L'unité du composé humain.* — 2. *Réflexes innés et acquis.* — 3. *La concupiscence, appétit désordonné.* — 4. *Gauchissement des mécanismes humains.* — A. *Analyse.* — B. *Motifs.* — C. *Thérapeutique médicale et direction de conscience.* — 5. *Conclusion.*

1. Unité du composé humain. — On chercherait vainement dans les traités ou dans les dictionnaires de médecine une étude sur le point que nous venons de préciser, de même que, croyons-nous, les ouvrages de spiritualité commencent à peine à se préoccuper de faire appel à la médecine.

Du côté de la médecine cette négligence provient de ce que toute son orientation a été dominée par le souci de se conformer à l'exactitude scientifique de la physique et de la chimie et par conséquent a tendu à chercher dans la physico-chimie l'explication des phénomènes biologiques. Elle a cru que ce qu'elle découvrait ainsi, et qui a été du reste la source de progrès thérapeutiques très féconds, était vraiment une « explication », comme si l'on expliquait réellement le supérieur par l'inférieur. En même temps d'ailleurs, elle s'appliquait à observer chez l'animal ou à déclencher chez lui par l'expérimentation le déroulement des phénomènes normaux ou pathologiques et là encore elle espérait « expliquer ». Sur cette inspiration matérialiste en définitive de la médecine voir Rémy Collin, *Les deux savoirs*, Paris, 1946; nos essais *Le corps et l'âme* et *Santé humaine*, notamment le chapitre « Au delà de la médecine », coll. Présences, Paris, 1938 et 39.

De son côté une certaine spiritualité restait désincarnée, oubliant la notion traditionnelle du composé humain. Lorsqu'on parle des relations du physique et du moral, on reste encore à la surface du problème, puisque l'on emploie précisément le mot de « relations », alors que c'est non seulement l'union, mais l'unité elle-même qu'il faudrait pouvoir exprimer. Qu'on nous permette de renvoyer à l'introduction du *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, Paris, 1945, en collaboration avec le Dr Pierre Galimard.

C'est à cause de cette double inattention, celle de la médecine et celle de la spiritualité, que la question présente a été encore très insuffisamment étudiée et que ce chapitre n'apportera pas autant de connaissances précises qu'il serait souhaitable. On n'y trouvera, malheureusement, guère de références. Il indiquera plutôt dans quel sens il conviendra de poursuivre les recherches ultérieures qui s'imposent.

Déjà le seul fait de rappeler à ceux qui ont mission de diriger les âmes dans la voie spirituelle que ces âmes sont « conditionnées » par les corps, aidera, nous l'espérons, à éviter des malfaçons qui proviendraient d'ignorances.

Mais — nous tenons à le déclarer fortement — dans ces domaines délicats, la médecine ne saurait dépasser son rang de servante de l'esprit et le médecin ne doit pas se substituer au directeur de conscience : ce n'est pas le biologique qui gouverne le spirituel.

2. Réflexes innés et acquis. — Pour tenter de comprendre comment, par quels mécanismes, agissent en nous des appétits déréglés, il faut d'abord se rappeler comment il se fait que nous désirions quelque chose, comment est suscité en nous un attrait, une attirance. C'est, en effet, à propos du contact que nous prenons avec le monde sensible, que se pose la question de la concupiscence. Le problème à résoudre est celui de l'action que le monde exerce sur nous et de celle que, en retour, nous sommes appelés à exercer sur lui. En définitive c'est essentiellement un problème d'incarnation.

Le rôle du désir dans l'activité biologique est à la base même des manifestations de la vie.

La vie est par nature assimilation, c'est-à-dire utilisation pour sa propre persistance des éléments qui peuvent être à sa portée; et par conséquent elle a pour tout premier caractère d'être une sensibilité en présence de ces éléments et un choix entre ceux qui lui sont favorables. En langage physiologique : elle ne subsiste que parce qu'elle reçoit et perçoit des « stimuli » qui lui viennent du monde extérieur. A ces stimuli elle répond (c'est en cela qu'elle est vie) de façon active : on dit qu'elle manifeste des « tropismes ».

Les explications mécanistes de la vie ont abusé de la notion de tropismes, ramenant tout, même chez l'homme, à de simples mouvements involontaires et fatalement déterminés des cellules. Le fait cependant de l'attirance par des substances chimiques ou par des agents physiques, tels que la lumière, est indéniable et doit être rappelé ici.

Sur les tropismes, voir M. Manquat, *Les tropismes dans le comportement animal*, dans *Vues sur la psychologie animale*, Paris, 1930.

Pour plus de détails sur ces notions générales de physiologie élémentaire, voir l'introduction au *Traité de physiologie* de Morat. C'est dans ces *Prolégomènes* que le physiologiste lyonnais, qui avait été élève de Claude Bernard, a donné ce que la science moderne a de plus achevé dans la connaissance de la relation entre la sensibilité et le mouvement, c'est-à-dire, en dernier ressort, entre la matière et la conscience.

Voir encore les ouvrages de R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie*, Paris, 1925; *Réflexions sur le psychisme*, Paris, 1929; *Panorama de la biologie*, coll. Initiations, Paris, 1945.

A mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres vivants, les mécanismes se compliquent, mais deviennent du même coup plus électifs, plus perfectionnés. Les tropismes sont des réactions globales de la cellule vivante, celles de l'être unicellulaire; chez les êtres dont la constitution est plus différenciée et notamment chez ceux qui sont dotés d'un système nerveux apparaissent les réflexes.

La notion de réflexe est assez familière pour que nous n'ayons pas à insister. Elle comporte une excitation extérieure, physique (lumière, chaleur), ou chimique (saveur), ou plus humblement mécanique (choc, contact); la transmission de cette perturbation par une voie centripète jusqu'à un relais dans une cellule nerveuse; puis le renvoi instinctif par ce centre d'une commande d'influx nerveux qui chemine par voie centrifuge et aboutit à un organe périphérique pour y déterminer un mouvement, qui pourra se manifester ou directement comme tel (propulsion de la jambe en avant quand il s'agit du réflexe rotulien, contraction de la pupille sous un jet de lumière, retrait de la main qui fuit la source de chaleur excessive, etc.) ou se traduire par une sécrétion (« eau à la bouche » à la vue d'un mets savoureux).

Ces réflexes sont spontanés, l'être les apporte en naissant, seule la maladie les supprime, la volonté est sans puissance sur leur déroulement, sauf pour certaines fonctions d'exonération intestinale ou vésicale, dans lesquelles peuvent intervenir des réflexes antagonistes qui suspendent, retardent les premiers.

Toutes les fonctions qui contribuent à assurer la perpétuité de la vie, alimentation, respiration, élimination, etc, sont ainsi dominées par des réflexes qui ont précisément pour but d'en assurer la persistance.

De ce point de vue l'on peut dresser le tableau de ces grandes activités biologiques : assimiler, conserver les réserves nutritives, les utiliser sous les diverses

formes propres à chaque espèce vivante (chez l'homme donc, activité motrice en général, mais aussi activité psychique et plus particulièrement activité mentale), se reposer afin de refaire les forces, se reproduire.

A l'instinct de nutrition se ramène directement la gourmandise. — En étroite dépendance de la nutrition vient la fonction de garder des réserves : et c'est l'avarice, mais aussi l'envie qui est polarisée vers les biens, matériels ou spirituels, que possède autrui. — Au besoin d'action, c'est-à-dire d'utilisation des forces, répond la tentation de les faire servir à son propre plaisir, instinct de puissance, domination, orgueil; avec son corollaire, la colère, qui est la révolte contre les résistances qui s'opposent à notre vouloir. — Au besoin de repos se lie la paresse et à l'appel de l'instinct de reproduction, toutes les formes de luxure.

Ainsi peut être proposée une classification des péchés capitaux qui les rattacherait aux diverses formes de l'instinct vital (voir le livre du docteur É. De Greef, *Notre destinée et nos instincts*, coll. Présences, Paris, 1945); et cette relation marquerait déjà fortement la liaison entre l'état somatique que la médecine observe et la concupiscence.

Les choses se compliquent, mais par là même aussi s'affinent, par l'intervention de réflexes plus particuliers qui, au lieu d'être innés, sont acquis, — on les appelle « les réflexes conditionnels », — que les travaux de Pavlov et de ses élèves ont mis en lumière. Voir Pavlov, *Les réflexes conditionnels*, Paris, 1927.

Alors que la vue d'un aliment, par exemple, suffit à provoquer la salivation chez un chien, il arrivera que si, à l'occasion de la présentation de cet aliment, on fait entendre le son d'une cloche, qui en soi-même n'a rien qui puisse déclencher la salivation, il s'installera peu à peu chez l'animal une « habitude » d'associer le son et l'appétit gustatif; et cela à tel point qu'un jour viendra où il suffira de produire le son pour que, même sans la vue de l'aliment, le réflexe salivaire se mette en train.

C'est là une « explication expérimentale » de ce que la psychologie traditionnelle connaît depuis toujours sous le nom d' « habitude ». Mais l'étude expérimentale de ces faits a apporté une grande lumière sur un nombre considérable de manifestations physiologiques ou pathologiques, constatées chez l'animal ou chez l'homme. Le dressage et, chez l'enfant, l'éducation, utilisent ces réflexes conditionnels (Dr Jean Barbier, *Les réflexes conditionnels et leur rôle dans l'éducation* dans *Médecine et Éducation : principes directeurs*, coll. Convergences, Paris).

Ils interviennent bien plus qu'on ne le soupçonne généralement dans les caractéristiques de notre individualité physique et morale.

Ainsi intervient, dans le mécanisme de nos désirs, un nouvel élément qui n'est plus seulement organique comme étaient nos réflexes innés, mais est autant psychique que somatique, et qui est la « mémoire ». Mais celle-ci apparaît d'emblée, chez l'homme, comme comportant à la fois des éléments corporels et des éléments immatériels, les premiers n'étant que les mécanismes qu'utilise l'esprit (sur cette relation entre l'organique et le psychique, et sur la liberté du psychique, revoir Bergson, *Matière et mémoire*, aussi Jacques Chevalier, *L'organisation de l'esprit* dans *L'Habitude*, Paris, 1929).

Par cette intervention de la mémoire, organique et immatérielle à la fois, se réalise l'individualisation de nos appétits instinctifs. (Voir Prof. Sendrail, *Le moi biologique* dans *Médecine sociale et médecine individuelle*, Paris, 1949). Alors que, spontanément, tout être humain était apte à ressentir l'attrait d'un aliment dont la composition chimique correspond aux besoins vitaux de tout homme, chacun de nous — en raison d'expériences passées, remontant très loin, souvent à nos toutes premières sensations, expériences dont notre mémoire consciente peut très bien avoir perdu le souvenir — est plus ou moins sensible à tel mets en particulier, ou éprouve au contraire une répulsion pour tel aliment, qui est pourtant déclaré nourriture utile et assimilable par les investigations chimiques et jugé bon au goût par la plupart des hommes.

On devine que les mêmes remarques — nous allons avoir à y revenir plus loin — expliquent que l'attirance sexuelle ne soit pas chez l'être humain le simple fait de la différence des sexes; mais que se manifeste là un choix strictement électif, du moins aussitôt que l'être est un peu affiné dans ce domaine. Tel ne sera sensible qu'à telle couleur de cheveux, à telle forme du corps, etc. Et les différences individuelles qui distinguent ici les goûts sont analogues à ce qui se passe dans le domaine gustatif, où l'on rencontre des êtres peu affinés et à qui il suffit que les mets soient sains et copieux, tandis que chez d'autres l'appétit ne s'éveille que si la table elle-même est bien présentée.

3. La concupiscence, appétit désordonné. — Ces nuances individuelles, qui font que jamais les appétits de l'un ne ressemblent tout à fait aux appétits des autres, n'empêchent pas que les attraits sensibles ainsi perçus ne restent dans le cadre de la normale. Si les limites du normal ne peuvent pas être aussi strictement tracées que le souhaiterait une psychologie qui prendrait modèle dans les sciences de l'inanimé, il n'en reste pas moins qu'elles peuvent être esquissées par rapport au repère suivant. *Peuvent être tenues pour normales les incitations extérieures ou les impulsions qu'elles déterminent dans l'homme, quand leur réalisation coïncide avec la fonction qu'elles sous-tendent et quand leur intensité n'arrive pas à troubler le jeu de la volonté. Sinon il y a lieu, estimons-nous, de parler de concupiscence, d'appétit déréglé.*

De ce point de vue nous appellerions donc concupiscence un appétit gustatif par exemple — on fera facilement les transpositions qui s'imposent dans les autres domaines moraux — qui, au lieu de concourir à la réalisation de la finalité digestive et assimilatrice, n'a d'autre but que la délectation; et, à plus forte raison, celui qui, loin de concourir à la conservation de la vie et de la santé, serait nocif.

On dirait de même, pour prendre un autre exemple, que garder en réserve des biens matériels, sous quelque forme que l'on voudra imaginer, est légitime puisque la vie ne se conçoit pas sans des engrangements; mais garder pour garder, pour le plaisir d'avoir, pour la joie de savourer sa richesse, sa puissance, n'est plus au service de la fonction de réserves et cela devient de la concupiscence. Et cela en est encore si cet attrait en soi légitime des réserves de sécurité ne reste pas en harmonie avec l'ensemble des fonctions dévolues à l'homme, et dont les plus nobles sont l'activité spirituelle, la contemplation : toute délectation sensible, même de forme normale, n'est plus pleinement justifiable aux yeux de la raison si elle accapare l'attention de l'homme et le détourne de sa vraie fin, qui est la

contemplation du vrai et la générosité à servir le bien.

Et dans la mesure où l'attrait sensible est tellement fort que la volonté semble impuissante à assurer la hiérarchie des activités humaines, il y a, nous semble-t-il, concupiscence.

Bien que ces remarques ne soient pas de notre compétence médicale, nous n'avons pas pu les omettre à cette place, car sans elles ce qui suit ne serait pas compréhensible.

4. Gauchissement des mécanismes humains. — Comment, par quels mécanismes, l'attrait sensible peut-il être ainsi faussé ou s'exaspérer au delà du normal? C'est ce qu'il faut maintenant préciser.

A. — Analyse. — Si nous nous reportons au schéma que nous avons rappelé du réflexe, on n'aura pas de peine à répondre que ce gauchissement peut se produire au niveau où se fait la réception de la sensation; — ou bien au lieu où se manifestera le mouvement de réponse; — ou bien dans la sensibilité générale qui conditionne le cheminement centripète; — ou, dans le second temps, le cheminement centrifuge; — ou encore dans la sensibilité des centres où se fait la réception et d'où part la riposte.

1. Au niveau périphérique, soit pour la réception, soit pour la manifestation motrice réflexe, nous retrouverons les deux grands groupes de perturbation, ceux qui affectent l'intensité, ceux qui portent sur la qualité.

C'est ainsi que l'on a pu noter chez le gourmand une suractivité des papilles gustatives, sensibles à la moindre nuance de saveur; ou encore une acuité olfactive spéciale chez le buveur, dont on note à juste titre qu'il jouit autant par le nez que par la langue. (Voir Prof. J. Lhermitte, *Psychopathologie de la soif*, 18e réunion neurologique internationale, 1946).

On sait aussi que les odeurs jouent un rôle extrêmement actif dans l'éveil du désir charnel. Quelque prudence qu'il faille garder vis-à-vis des compilations de Havelock Ellis (*Études de Psychologie sexuelle*, 12 vol., Mercure de France, Paris), le fait a été retenu par trop d'observateurs pour être niable. Voir notamment le livre de A. Hesnard, *Traité de sexologie*, Paris, 1933.

On pourra trouver encore des perturbations de qualité, des troubles « para », comme dit la biologie pour les distinguer des anomalies par hyper ou par hypo-fonctionnement. Cela sera vrai surtout dans le domaine sexuel, avec une liaison étroite avec des réflexes conditionnels qui ont pu intervenir à un moment pour fixer, dans un sens dévié, une sensibilité encore ambivalente, — nous allons y revenir, — mais dont l'effet est que, présentement, le sujet n'est plus susceptible d'émotion et d'attrait que sous des formes anormales.

Ce sont vraisemblablement des mécanismes analogues qui interviennent chez le joueur, lequel est un hyperémotif, c'est-à-dire est atteint de troubles qui portent dès la réception des sensations et chez qui l'habitude aussi tient une grande place; mais en même temps les conditions où cette émotion peut se déclencher sont d'une nature qui laisserait indifférent un être n'ayant pas les mêmes affinités, il y a là aussi des troubles « para ». (Sur la psychologie du joueur voir le conte si suggestif de Stefan Zweig, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, Paris).

2. Les conditions de cheminement centripète puis centrifuge dépendent de la sensibilité générale. Un gros effort scientifique a été accompli dans ces toutes dernières années pour mesurer la vitesse de l'influx nerveux, c'est la notion de chronaxie. (Voir L. Lapicque, *La machine nerveuse*, Paris, 1942; R. Mourgue et von Monakow, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Paris, 1928).

A ce second stade nous retrouvons le facteur général de sensibilité, d'émotivité, qui intervenait déjà auparavant. Ce que nous disions plus haut du joueur serait à répéter ici pour le voleur, dont il serait inexact de dire que c'est l'objet en lui-même qui l'attire, puisqu'il arrive souvent que, à peine l'a-t-il dérobé, il n'y tient plus. Mais il est dans une sorte de « transe » tant qu'il n'a pas cédé à son impulsion, fût-elle accrochée à un objet sans valeur et qu'il pourrait fort bien acheter de ses deniers.

3. Ce peut être enfin au niveau des centres que se produirait le trouble.

On grouperait là les états dans lesquels ce qui manque ce sont les puissances de contrôle, de frein. L'instable, l'asthénique voudraient bien vouloir, promettent sincèrement de ne pas céder à des impulsions, qui du reste peuvent n'être pas particulièrement intenses, mais la riposte réflexe vient sans que le débile moral fasse jouer les rouages qui permettraient de surmonter l'attrait.

B. — Motifs. — A chacun de ces niveaux, que notre analyse distingue pour le moment pour plus de clarté, les choses peuvent être perturbées pour trois ordres de motifs.

1. Ce peuvent être des faux plis, pour parler par image, c'est-à-dire des réflexes conditionnels, des habitudes qui sont le reliquat d'impressions ressenties à un moment où l'être était particulièrement réceptif et qui sont ainsi fixées. Le fait d'avoir, un jour, cédé à une impulsion a accru dans des proportions qu'on ne pourra jamais doser leur force contraignante.

Ces « cristallisations » pour ainsi dire jouent un rôle très notable, dans les déviations sexuelles notamment. Avant d'arriver au stade nettement différencié d'hétérosexualité, l'enfant et l'adolescent passent par une phase d'ambivalence intersexuelle; si le malheur veut qu'à cette période indécise, il (ou elle) éprouve une forte émotion, plus ou moins nettement imprégnée de sexualité, il y aura grand risque de « fixation » sur ce mode de désir. (G. Marañon, *L'évolution de la sexualité et les états intersexuels*, Paris; voir aussi Mlle Boutonnier, *L'ambivalence*, Paris).

Ces impressions peuvent même remonter beaucoup plus haut dans l'histoire psycho-somatique du sujet; il ne paraît pas contestable que les « traumatismes affectifs » de la toute petite enfance ne jouent ici un grand rôle. (R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, 1936).

2. A un degré plus profondément enraciné dans la chair, on trouvera des troubles fonctionnels qui seront en définitive des imprégnations chimiques anormales. Soit qu'il s'agisse d'intoxications par des substances étrangères à l'organisme, par exemple des toxines microbiennes, des virus filtrants qui imbibent tout l'ensemble du système nerveux, les récepteurs, les transmetteurs, les relais, les centres. Soit que les anomalies de nutrition tissulaire soient occasionnées par des modifications autogènes, notamment celles qui sont sous la dépendance des glandes endocrines. Dans ce dernier domaine les découvertes récentes

sont extrêmement suggestives : tendance à la colère de l'hyperthyroïdien, lenteur et paresse du myxœdémateux, érotisation par les hormones sexuelles démontrée par ce fait, entre autres, que le sang d'un animal en rut peut déterminer l'appétit sexuel chez un autre animal à qui on l'injecte (Rémy Collin, *Les Hormones*, Paris, 1938; Hesnard, *loco cit.*).

C'est à dessein que nous n'entrons pas ici dans plus de détails sur la composition des substances chimiques, les unes naturelles, les autres obtenues par synthèse au laboratoire, qui entrent en jeu dans ces mécanismes, et dont certaines se rattachent aux stérones, telles les folliculines, les stérandrones, les corticostérones alors que d'autres appartiennent à d'autres familles chimiques. On constate expérimentalement que la moindre variation dans la constitution de ces corps — et l'on sait quelle est la complexité des formules et des schémas par lesquels on les représente — modifie leur action élective sur telle ou telle affinité fonctionnelle. C'est tout un monde de biochimie qui se constitue. Il est trop tôt encore pour discerner quelles acquisitions sont sûres et définitives; il serait déplacé, croyons-nous, de préciser ici davantage et il suffit de signaler ces faits en gros pour bien situer le problème.

Chez tout être vivant les appétits sont soumis à des rythmes, plus évidents lorsqu'il s'agit de l'appétit gustatif ou sexuel, mais certainement déterminants aussi pour toutes les autres fonctions (*Les Rythmes et la Vie*, coll. Présences, Paris, 1947). Ces rythmes, qui sont sous la dépendance des diverses sécrétions signalées plus haut, se traduisent à certains moments par des besoins, tel celui de s'alimenter, tel celui de consommer du sucre : on retrouve par exemple une hypoglycémie chez certains enfants présentant une impulsion quasi irrésistible à dérober des sucreries par périodes.

3. Il peut même y avoir de véritables altérations anatomiques des organes. De telles lésions donnent des troubles plus profonds, moins réductibles par les traitements : lésions de la surrénale et de la thyroïde dans les impulsions à la violence, du pancréas dans les gourmandises, de l'hypophyse ou de l'hypothalamus dans les orgueils, etc.

La science ne fait ici qu'entrevoir un domaine de recherches. Elle retient cependant, à titre d'indication, que les virus filtrants qui lèsent si gravement l'intégrité histologique des cellules nerveuses dans l'encéphalite transforment brusquement en voleur, en menteur,, en lubrique, un sujet qui jusqu'alors n'éprouvait pas ces impulsions.

La thèse du Dr Imbert, *Le problème de l'hystérie dans le passé et en face des états striés post-encéphalitiques*, suggère l'idée que les manifestations hystériques elles-mêmes pourraient être rattachées à des intoxinisations encéphalitiques des centres nerveux.

C. — Thérapeutique médicale et direction de conscience. — La connaissance plus approfondie de ces mécanismes apportera sans doute un jour des conceptions plus « incarnées » de toutes les phases de la vie spirituelle. Non pas — nous tenons à le répéter — que les conditions organiques pourront jamais être tenues pour les causes des états de sécheresse et de nuit mystique, mais que cet « accompagnement » somatique sera un facteur dont il faudra tenir compte. (*Illuminations et sécheresses* dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, Paris; ou encore *Nuit mystique*, *ibid.*, octobre 1938, et notamment le chapitre du Dr Ch. Grimbert *Aridité et processus psychopathiques*). Mais une remarque est indispensable ici, sans quoi ces brèves notations n'exprimeraient pas la vérité : c'est, pour ainsi dire, au centre de ces actions et réactions que se situe le problème qui nous occupe.

Autrement dit, c'est l'homme tout entier, et non tel ou tel organe en particulier, qui entre en jeu dans les mécanismes qui interviennent dans le dérèglement des appétits. Si la science, qui s'applique à les analyser, réussit à distinguer ici ou là des éléments plus particulièrement importants, il faut se garder de croire que, à aucun moment, aucun des facteurs que notre savoir biologique met ainsi en vedette, soit seul à intervenir. Il importe de répéter que, dans ce domaine comme dans tous ceux qui peuvent être soumis à l'investigation physiologique, la réalité ne se laisse pas scinder en fragments : seule notre connaissance discursive les sépare, par abstraction.

Mais dans l'être vivant que nous considérons, tout reste en action en même temps. De telle sorte que, si d'une part toute fonction exige que les autres continuent leur activité et qu'aucune ne puisse s'accomplir si l'organisme entier ne persiste dans son travail vital, aucun territoire organique d'autre part, aucune sécrétion, aucune innervation n'échappe à la perturbation déclenchée dans les cellules du moindre organe. Tel trouble de la thyroïde ne s'est installé que parce que l'ensemble du climat biologique interne le rendait possible; mais tout autant il retentit immédiatement sur l'être entier, il n'y a nulle part une zone qui soit indemne, une fonction qui s'accomplisse sans être marquée du changement ainsi suscité.

Ainsi la science semble tendre bien moins à tracer une sorte de tableau parallèle entre telle perturbation organique et telle modification psychique et morale, mais à retenir que, chez cet être en proie à la concupiscence, il y a — moins électivement — « quelque chose » qui va mal et que ce malaise somatique se traduit par telle impulsion chez l'un, par telle autre chez un autre.

Ces considérations guideront le médecin, dans son diagnostic et son traitement, s'il est consulté par le « pécheur » désireux de mettre en œuvre pour sa restauration morale les agents de guérison corporelle, en même temps que les forces spirituelles.

C'est un domaine à peine défriché encore et qui reste rempli d'incertitudes bien douloureuses.

Il s'agira moins, comme nous venons de l'expliquer, de faire un diagnostic de localisation et de dire « telle glande est malade, tel récepteur est faussé », que de dépister le trouble général, par exemple, intoxication par une erreur d'hygiène longtemps perpétrée, empoisonnement par un virus.

Le traitement variera naturellement selon la cause qu'on aura découverte — désintoxication générale ici, cure de repos dans d'autres formes, suralimentation pour les uns avec toniques nervins, calmants pour les autres, voire usage des hormones que l'analyse aura révélées déficientes. Il y a même des cas où il est indiqué d'intervenir localement par voie chirurgicale : la résection du nerf présacré a donné de bons résultats dans quelques formes de nymphomanie. (Des renseignements pourront être retenus du livre du Dr Laumonier, *Thérapeutique des péchés capitaux*, et sur le traitement de la luxure le chapitre *Chasteté* dans le *Guide médical des vocations religieuses et sacerdotales*.)

Une place importante reviendra au traitement psychique, pour rompre les « cercles vicieux mentaux », délier les réflexes conditionnels, libérer d'habitudes et de complexes plus ou moins inconscients. A la cure psychanalytique, qui devra toujours n'être confiée qu'à des médecins compétents et prudents (cf Dalbiez, *loco cit.*) on pourra adjoindre parfois l'intervention de nouveaux réflexes conditionnels antagonistes, telle la guérison des buveurs par l'absorption de substances nauséeuses dont le souvenir s'associe désormais à la vue du vin et rompt le charme malfaisant.

5. Conclusion. — Ces renseignements apportés par la médecine nous laissent cependant à la porte du mystère et la question subsiste, insoluble par le savoir biologique : pourquoi les choses sont-elles ainsi faites que les appétits puissent cesser d'être normaux? Seules la métaphysique et la théologie peuvent répondre.

La biologie est simplement capable de montrer quelle est la complexité des facteurs qui interviennent pour donner à la concupiscence, tendance commune à toute l'humanité, des caractères rigoureusement individuels pour chaque homme en particulier. On ne choisit pas ses tentations, ce n'est pas de la forme qu'elles revêtent qu'on est responsable.

La biologie ne saurait non plus « mesurer » le degré de liberté consciente et volontaire, de consentement apporté par le pécheur, même si elle débrouillait complètement l'écheveau des mécanismes des impulsions. Elle n'aboutit pas cependant à annihiler la responsabilité : elle confirme en effet qu'il y a quasi toujours des possibilités de redressement, de restauration et que par conséquent l'homme reste libérable, même s'il paraît enlisé sous l'emprise de la concupiscence.

Docteur René Biot.

II. — DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE

I. *Exposé et définition.* — II. *La concupiscence dans l'Écriture.* — 1. *L'ancien Testament.* — 2. *Saint Paul.* — 3. *Saint Jean.* — III. *La concupiscence dans l'ancienne littérature chrétienne orientale.* — 1. *Irénée et Athanase.* — 2. *Concupiscence et conception de la perfection chrétienne.* — 3. *Une synthèse harmonieuse : saint Grégoire de Nysse.* — 4. *Le messalianisme et Diadoque de Photicé.* — IV. *La concupiscence dans l'anthropologie occidentale.* — 1. *La concupiscence dans la doctrine spirituelle de saint Augustin.* — 2. *Le pélagianisme.* — 3. *Luther, Baïus et Jansénius.* — 4. *Le concile de Trente.* — 5. *Divergences entre écoles orthodoxes de spiritualité.* — V. *Conclusion : conséquences spirituelles pratiques.*

Nous ne voulons pas ic faire l'histoire de la concupiscence dans la spiritualité chrétienne, ni non plus écrire un traité théologique de la concupiscence. Notre but est surtout de dégager les conséquences essentielles qui découlent de son existence pour l'anthropologie et pour la vie spirituelle.

L'Incarnation rédemptrice nous révèle que l'homme est une créature pécheresse appelée à mener une vie divine en même temps que pleinement humaine. Être un homme, être un fils de Dieu, être l'un et l'autre aussi parfaitement que possible, cette vocation à la fois naturelle et transcendante est le sens même de la création à l'image de Dieu. Cependant, c'est un fait que l'appel divin se heurte à une résistance spontanée et mystérieuse. L'homme ne veut pas être fils de Dieu; il ne veut même pas être un homme. La chair est en lutte contre l'esprit. La concupiscence s'impose à la conscience religieuse comme une sorte de catégorie existentielle.

Nous aurons d'abord à préciser rapidement comment nous en prenons conscience et à en rappeler la définition classique. Puis nous résumerons l'enseignement de l'Écriture.

Ensuite nous verrons la part faite à la concupiscence dans l'anthropologie chrétienne des orientaux et dans celle des occidentaux. Celle-ci est évidemment dominée par saint Augustin, dont l'effort est essentiellement celui d'une réflexion sur une expérience religieuse intime, éclairée par la méditation de saint Paul. Augustin marque une date, là comme ailleurs, et sera le point de départ de crises décisives pour l'anthropologie occidentale. Le point de vue dominant à partir de lui sera celui des *conséquences* de la concupiscence. Chez les orientaux nous ne trouvons pas de chef de file comparable à Augustin, dont l'influence centre la problématique ultérieure. Nous ne pourrons qu'indiquer, très en gros, quelques traits principaux. Disons tout de suite qu'en général la théologie des Pères grecs a l'attention attirée, dans une perspective plus objective et contemplative que réflexive et expérientielle, surtout sur la *nature* de la concupiscence, ou mieux, sur sa place dans la structure anthropologique. Ainsi notre division entre orientaux et occidentaux correspond approximativement à une section : nature de la concupiscence, et à une section : conséquences, celles-ci d'ailleurs, envisagées plutôt théoriquement.

Nous conclurons enfin par un bref aperçu des conséquences pratiques qu'entraîne dans une spiritualité catholique le fait de la concupiscence.

I. — EXPOSÉ ET DÉFINITION

La concupiscence ou la convoitise est un fait d'expérience. Inutile d'insister sur cette constatation évidente. Chacun peut prendre à son compte l'aveu des Pères du concile de Trente : « manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec sancta synodus fatetur et sentit » (sess. 5, Denzinger, 792). L'homme est un être aux prises avec les convoitises qui s'agitent en lui. Elles sont multiples et multiformes. Selon la hiérarchie des valeurs temporelles qu'elles poursuivent, elles peuvent s'étager en un ordre ascendant depuis les plus matérielles comme l'appétit de la richesse et du plaisir jusqu'aux plus nobles comme le désir immodéré de la connaissance, de la beauté, de la gloire ou du pouvoir.

Mais la conscience individuelle n'est pas seule à être déchirée par les désirs qui l'opposent à elle-même et aux autres consciences. Il y a des convoitises collectives comme il y a des consciences collectives. L'histoire nous enseigne que, souvent, des groupes plus ou moins nombreux d'hommes sont animés par des aspirations communes; soulevés par les mêmes ambitions, ils se laissent entraîner par des forces irrésistibles à des revendications égoïstes qui aboutissent à des conflits et dressent les unes en face des autres, familles, classes, nations, races ou même religions. Et quand la convoitise prend cette dimension collective, elle est d'autant plus aveugle et p'us destructrice.

A première vue, sa présence dans les individus et dans les sociétés peut sembler toute naturelle.

L'homme n'est-il pas un animal, doué d'intelligence et de moralité? Cette considération paraît suffire à expliquer ce que les théologiens appellent sa condition misérable. Misérable si l'on y tient, mais normale et nécessaire. Elle découle en effet comme une conséquence inéluctable des origines, de la nature et de la vocation de l'homme.

Par ses origines, l'homme se rattache au tronc de la vie animale. Si par son âme spirituelle il est fils du ciel, par son corps il est fils de la terre. Il apparaît au sommet de l'évolution organique comme son terme et sa fin. En accomplissant le passage merveilleux de l'animalité à la sphère de l'esprit et de la liberté, il emporte avec lui, au plus intime de son être, les instincts de cette nature inférieure qu'il dépasse tout en lui demeurant profondément enraciné. Il lui faut désormais les discipliner et les maîtriser pour les humaniser; le déchaînement sans frein des appétits de jouir, de dominer et de détruire rend impossible toute vie vraiment humaine individuelle et sociale. Rude montée que la vocation de l'homme; elle exige la lutte; mais quel idéal exaltant pour un être déchiré et divisé d'aspirer à toujours plus d'unité et d'harmonie, pour devenir pleinement ce qu'il est, c'est-à-dire une liberté toujours plus maîtresse de ses conditions animales.

Il est, hélas, plus facile de revenir en arrière que d'aller toujours de l'avant. Pour monter il faut un effort; pour descendre il n'y a qu'à se laisser aller. De plus l'individu n'est pas isolé. Il y a une solidarité dans le progrès comme dans la déchéance. Pour bénéficier de la première, il suffit à la rigueur de se laisser porter par le milieu social; pour ne point pâtir de la seconde, il faudrait réagir, ce qui dépasse ordinairement les forces communes; de sorte que l'ambiance, au lieu de favoriser l'épanouissement de l'humain, alimente les convoitises de l'animal. D'ailleurs, à la pression sociale plus psychologique, qui très souvent accentue et accélère la régression de l'homme vers un stade pré-humain d'appétits et de lutte à mort, se joint, pour la renforcer, une seconde source de solidarité, d'ordre plus biologique, et fréquemment insurmontable, l'hérédité. Les parents ne lèguent pas seulement des vertus à leur descendance. Ainsi bien des tendances dissolvantes d'aujourd'hui plongent dans le passé plus ou moins lointain de la race, de même qu'elles trouvent une origine partielle dans l'atmosphère familiale ou collective qui nous imprègne dès l'enfance.

Le phénomène humain de la concupiscence semble de la sorte trouver une explication satisfaisante. Il apparaît en même temps que l'homme. Celui-ci est redevable de ses convoitises innombrables à ses origines et à sa nature d'animal raisonnable.

Ces considérations sommaires ne sont pas fausses; elles sont incomplètes; si l'on s'arrêtait aux notions recueillies à ce niveau, la réalité profonde de la concupiscence se déroberait à nos regards : l'essentiel nous échapperait. La « triple concupiscence » n'est pas seulement un fait d'ordre bio-psychologique, qui a des répercussions dans la vie individuelle et sociale de l'humanité, elle n'est même pas simplement un fait d'ordre moral qui conditionne la valeur des personnes, le progrès ou le recul de la civilisation proprement humaine, elle est un fait d'ordre religieux et spirituel.

La concupiscence ne se réduit pas à ce que nous apprennent la science et la philosophie, elle a un aspect mystérieux qui relève de la foi. C'est dire que son être véritable n'apparaît qu'à l'intérieur d'une anthropologie chrétienne.

Elle est une conséquence nécessaire du péché originel. L'homme naît pécheur. La génération qui l'appelle à la vie naturelle le met dans un état de péché, c'est-à-dire de mort spirituelle. La multitude des désirs déréglés qui s'agitent dans notre conscience sont la survivance d'une puissance mauvaise qui nous entraîne au mal en nous opposant à Dieu. Ils sont en nous l'expression multiforme de ce goût du péché que nous tenons de notre premier père, sa manifestation et son instrument. La vie divine ne peut s'emparer de l'humanité dans son ensemble et dans chacun de nous qu'en triomphant d'une résistance, d'une force hostile diffuse dans le monde, au service du Prince de ce monde et de ses satellites. La conscience est le théâtre d'une lutte entre la chair et l'esprit, c'est-à-dire la puissance du péché au service des puissances personnelles mauvaises et la force spirituelle qui dérive du Christ vivant et vivifiant. La concupiscence ne se comprend que dans sa relation avec le mystère du péché originel et celui de la grâce rédemptrice du Christ.

Le péché originel, effacé au baptême en tant que péché, survit cependant dans ses suites.

Il a fait jaillir en nous une source intarissable de péchés. La concupiscence dans le baptisé n'est pas vraiment et proprement un péché, mais elle vient du péché et y incline, « sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat », comme s'exprime le concile de Trente (sess. 5, Denzinger, 792); ou pour recourir à une image empruntée à Jansénius, elle est « fille de péché et mère de péché ».

Mais sous l'emprise de cette force mauvaise et diabolique, l'homme n'est pas désarmé et réduit à l'impuissance, comme il le serait indépendamment de la grâce. Une vertu divine est à l'œuvre, en lui, pour le libérer des goûts charnels en les transformant en goûts spirituels.

Le Fils de Dieu, pour diviniser l'homme, est venu livrer bataille aux puissances personnelles du mal qui le gardent captif. Son règne ne peut s'établir que sur les ruines de celui de l'Ennemi. Or c'est par les liens de la concupiscence que Satan nous tient enchaînés. C'est par ses charmes qu'il nous entraîne à la dérive loin de Dieu.

Mais l'esprit du Christ a vaincu le monde, c'est-à-dire toutes les forces hostiles à Dieu, et il donne à la liberté consentante le pouvoir de s'approprier toujours plus pleinement la victoire remportée une fois pour toutes; cette victoire ne sera complète qu'à la fin des temps; alors seulement, la lutte d'ici-bas s'évanouira dans la paix totale de la vie éternelle.

Terminons ce bref exposé par la définition classique de la concupiscence.

Au sens propre, elle concerne l'appétit sensible. « Concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo » (S. Thomas, 1ª 2ae q. 30 a. 1). Elle est habituelle ou actuelle. La concupiscence actuelle est le mouvement désordonné de l'appétit sensible. La concupiscence habituelle est l'appétit sensible lui-même en tant que source permanente des mouvements qui préviennent la raison et l'entraînent au mal. Les tendances comme telles ne sont pas mauvaises. Elles sont un don de Dieu, elles constituent notre nature,

reçue de Lui. C'est leur dérèglement qui est mauvais : il n'y a plus entre elles ni unité, ni harmonie, ni hiérarchie.

Le mot de concupiscence évoque plus directement l'idée de convoitise sexuelle. Et c'est normal; car nulle part, sans doute, le désordre n'est plus visible que dans le domaine de la sexualité et de la chair au sens étroit du mot. Mais, ainsi que le remarquait saint Augustin contre Julien d'Eclane, il n'y a pas que la concupiscence sexuelle : « prorsus in quocumque corporis sensu caro contra spiritum concupiscit, ipsa cognoscitur » (*Op. imp. lib.* 4, n° 28, PL 45, 1352). Elle étend son règne sur tout le domaine des appétits sensibles qui cherchent leur satisfaction particulière aux dépens de l'esprit. C'est cette zone des appétits sensibles désordonnés que recouvre ordinairement le terme de concupiscence chez les théologiens.

Mais il importe de le remarquer : la concupiscence ainsi comprise n'est qu'un aspect partiel et même le moins profond de la concupiscence. Elle est l'expression, la manifestation ou le signe, sur le plan corporel, d'une attitude spirituelle qui porte la raison et la volonté à se révolter contre Dieu. Par la recherche des satisfactions grossières qu'elle provoque, elle tend à animaliser celui qui s'y livre. En renonçant à maîtriser ses instincts, l'esprit déchoit peu à peu et se matérialise. Si par la lutte contre les appétits désordonnés, on arrive à se libérer de leur tyrannie, en dominant la révolte des sens contre la raison, tout n'est pas fait; au plus secret du cœur se dissimule une convoitise plus profonde, plus tenace, plus subtile, plus dangereuse aussi : celle de l'orgueil qui est la tentation de l'esprit avide d'indépendance et de domination. Celui qui a réussi à dompter la chair et les sens, à condition qu'il ait assez de lucidité, avouera qu'il se sent toujours porté à se préférer aux autres et à les asservir plus ou moins à ses fins égoïstes. Il y a donc deux formes principales de concupiscence, l'une qui incline à un attachement déréglé aux plaisirs corporels, l'autre qui recherche des avantages moins grossiers dans la satisfaction de l'orgueil. Les deux s'enracinent, comme le remarque saint Augustin et après lui saint Thomas, dans l'amour désordonné de soi-même, dans l'égoïsme.

Saint Augustin, *Confessions*, éd. Labriolle, t. 2, liv. 10, 30 svv.; *De Civ. Dei*, lib. 14, c. 16, 17 et 28, PL 41,424-426 et 436. — Saint Thomas, 1ª 2ae q. 77 a. 4 et 5; voir *Le Péché*, t. 1er, trad. fr. par R. Bernard, op, (éd. de la Revue des Jeunes) et, *ibid.*, notes explicatives, p. 316. — C. Boyer, *De Deo creante et elevante*, Romae, 1933 p. 280-282. — DTC, art. *Concupiscence* de Mgr Chollet.

II. — LA CONCUPISCENCE DANS L'ÉCRITURE

1. L'ancien Testament. — La Genèse semble rattacher la concupiscence à la faute d'Adam et d'Ève. « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus; et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures » (*Gen.* 3, 7; cf 2, 25; 3, 10-11).

En dehors de la Genèse, il n'est plus guère question dans l'ancien Testament de la chute et de ses conséquences. Le Siracide et la Sagesse y font allusion en passant; la chute de nos premiers parents est à l'origine de la mort et du péché.

Le problème de l'origine du mal préoccupe davantage les milieux qui ont vu naître les apocryphes. Les plus anciens de ces écrits font dériver la corruption de l'humanité de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes. Les plus récents l'expliquent par « la transmission héréditaire d'une faiblesse morale, consistant soit dans l'inclination au mal (préexistante à la chute, 4 *Esdras*), soit dans la concupiscence *(Apoc. Baruch)*, soit dans le « mauvais cœur » joint à un principe physique déposé en Ève par le diable *(Apoc. Mos.)* (Frey, p. 542).

Les prophètes, les psalmistes, les sages ne se posent pas le problème de l'origine lointaine de la corruption morale des hommes. Déjà la Genèse constatait, sans la rattacher aux origines, la méchanceté et la faiblesse des générations qui précèdent le déluge (6, 5; 8, 21). L'homme est pécheur, les pensées de son cœur le portent au péché dès sa jeunesse; à cette vérité d'expérience le psalmiste donnera un tour saisissant : « Oui, j'ai été enfanté dans l'iniquité, et c'est dans le péché que ma mère m'a conçu » (*Ps.* 51, 7). L'homme est porté au péché dès sa naissance, dès sa conception même. Ce qui veut dire qu'il y a en lui une inclination innée au mal. Cette condition misérable est normale aux yeux de Job. Une créature peut-elle être pure devant Dieu? Si les anges sont souillés, combien plus l'homme né de la femme? (4, 17-18; 14, 3-4; 15, 14-16; 25, 4-6).

Pour traduire ces pensées et ces mauvais désirs qui sollicitent l'homme à transgresser la loi de Dieu, la Bible grecque emploie, entre autres, les mots ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν (*Eccli.* 5, 2; 18, 30-31; 23, 5; *Sag.* 4, 12, etc.). Le sens péjoratif de ces termes n'y est pas aussi prédominant que dans le nouveau Testament. Qu'il s'agisse du désir bon ou du désir mauvais, la Vulgate traduit indifféremment desiderium ou concupiscentia. Dans la philosophie grecque, l'ἐπιθυμία s'oppose à la raison, elle a une portée morale, non religieuse; dans l'ancien Testament et dans le judaïsme, l'ἐπιθυμία est une force qui s'oppose à la volonté de Dieu exprimée dans la Loi. La formule « non concupiscere » finit par résumer cette volonté de Dieu (4 *Macch.* 2, 6; cf *Rom.* 7, 7; 13, 9).

J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 1911, p. 507 svv. — J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. 2, p. 12 svv. — Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, art. θυμός, ἐπιθυμία, etc. — Feuillet, *Le v. 7 du miserere et le péché originel*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1944, p. 5 svv. — A. Lefèvre, art. *Job* dans *Suppl. du Dict. de la Bible.*

2. Saint Paul. — Dans le nouveau Testament, ἐπιθυμία a ordinairement un sens péjoratif. Le mot latin qui le traduit, *concupiscentia*, concupiscence, convoitise, n'est pas employé dans la langue classique. Il a un usage exclusivement ecclésiastique. Le terme ἐπιθυμία se rencontre parfois employé absolument, par exemple, *Rom.* 7, 7-8; *Jac.* 1, 14-15. Le plus souvent il est rattaché à des expressions qui le précisent. Saint Paul nous parle des convoitises des cœurs, *Rom.* 1, 24, des convoitises du corps, 6, 12; saint Jean de la convoitise des yeux, du monde et de la chair, 1 *Jean* 2, 16-17. C'est le rapport avec la chair qui est le plus important, chez saint Paul en particulier : *Gal.* 5, 16-17, 24; *Rom.* 13, 14; *Eph.* 2, 3; cf 1 *Pierre* 2, 11; 2 *Pierre* 2, 10, 18, etc.

Nous résumerons d'abord l'enseignement de saint Paul sur la nature et la signification de la concupiscence. Au ch. 7 de l'épître aux Romains l'Apôtre considère la concupiscence dans l'homme déchu avant

sa justification; dans *Gal.* 5 et *Rom.* 8 il en montre la permanence et la signification dans l'homme régénéré par la grâce du Christ.

Relisons le ch. 7 de l'épître aux Romains. Il s'agit là de l'homme déchu, en présence de la loi, mais par hypothèse sans la grâce du Christ. Sa situation est celle d'un être dont la conscience est déchirée et malheureuse. Elle est partagée entre la convoitise, cette source de péché révélée par la loi, et le devoir que celle-ci impose en dispensant une lumière dépourvue de force et d'efficacité. Dédoublé pour ainsi dire entre deux « moi », l'homme déchu ressent des velléités pour le bien, mais il est incapable de l'accomplir. Et même il y répugne. Il n'y a pas d'autre issue à ce désespoir que la grâce libératrice du Rédempteur.

Réconcilié avec lui-même par le don d'une vie nouvelle, l'homme justifié est aussi réconcilié avec ses semblables par le lien de la charité fraternelle. Cependant la chair, bien que vaincue, est encore une force hostile à la paix et à l'unité. Le ch. 5 de l'épître aux *Galates* met en relief cet aspect de la convoitise qui persiste même chez les spirituels.

L'Apôtre y décrit la nature de la σάρξ à partir de ses œuvres, de ses manifestations. Il oppose celles-ci au fruit de l'esprit. « Or les œuvres de la chair sont bien claires, qui sont : débauche, impureté, libertinage, idolâtrie, magie, haines, discordes, jalousies, emportements, cabales, schisme, sectes, envies (meurtres), ivrogneries, orgies et autres choses semblables. Ceux qui commettent ces œuvres n'hériteront pas du royaume de Dieu. Les fruits de l'esprit sont : charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, douceur, tempérance » (5, 19-23).

Les œuvres de la chair ne se réduisent donc pas aux fautes de luxure ou d'intempérance. La chair pervertit l'attitude religieuse et elle détruit la charité fraternelle. Elle est la force qui tend à asservir l'homme à la matière, à le détourner de Dieu et à l'opposer à ses semblables. Elle est la source du péché sous toutes ses formes. Cependant, ce qui frappe dans l'énumération de l'Apôtre, c'est la place réservée aux manquements à la charité fraternelle. Inversement, comme fruit de l'esprit il signale surtout la charité à l'égard du prochain.

L'épître aux Galates envisage la chair comme une force opposée à l'esprit. La liste de ses œuvres ne prétend pas être complète. Si l'Apôtre insiste particulièrement sur les péchés contre la charité fraternelle, il n'établit pas un rapport de dépendance entre les diverses manifestations de la chair. Il se contente de les étaler en quelque sorte sur le même plan. Au premier chapitre de l'épître aux Romains, par contre, saint Paul distingue dans l'activité multiforme de la chair comme plusieurs niveaux de profondeur. Et il les met en relation les uns avec les autres, il en décrit la genèse. La puissance du mal inhérente en l'homme agit suivant une loi : le refus de croire, l'orgueil ou la chair produisent l'idolâtrie. Celle-ci à son tour pervertit le sens moral. Et de cette source empoisonnée découlent tous les vices.

Le ch. 8 de l'épître aux Romains reprend le thème de l'opposition de la chair à l'esprit; ici, ce qui est mis en relief, c'est l'opposition à Dieu. La chair est ennemie de Dieu, elle n'est pas soumise à la loi de Dieu et elle ne peut pas l'être. Elle est impuissance radicale à plaire à Dieu. Elle est donc la nature humaine en tant qu'elle est répugnance, opposition à la filiation adoptive dont le principe prochain est l'Esprit du Christ.

Concluons. Il y a dans l'homme un amour du bien et un amour du mal : ce dernier rend le premier pratiquement inefficace et impuissant. La grâce du Christ est un principe d'amour qui domine le goût du mal. L'âme régénérée par la charité et qui se livre à l'impulsion de l'esprit avance de plus en plus dans le sens de la véritable liberté et s'éloigne de l'égoïsme. Mais ce dernier est toujours prêt à reprendre sa revanche et sollicite le consentement de la volonté. Même dans le chrétien justifié, devenu une nouvelle créature, subsiste une force d'opposition qui tend à le mettre en conflit avec Dieu, avec les autres et avec lui-même. La convoitise, en effet, est d'abord une répugnance spontanée à l'égard de la vie divine; mais elle est aussi par voie de conséquence, une aversion ou une répulsion à l'égard de la vie même simplement humaine. Et entre ces deux attitudes spirituelles il y a un lien étroit de dépendance. C'est parce que l'homme répugne à reconnaître Dieu et à se soumettre à Lui par la foi qu'il perd jusqu'à la connaissance de son être véritable et se condamne à la ruine.

M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, commentaire du ch. 5. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. 1, p. 268-284; t. 2, p. 81-91. — J. Huby, *Épître aux Romains*, commentaire des ch. 7 et 8. — Maurice Blondel, *Pages religieuses* par Y. de Montcheuil, p. 33 svv.

3. Saint Jean. — La triple concupiscence de saint Jean (1 *Jean* 2,16) est diversement interprétée par les exégètes contemporains : « Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, parce que tout ce qui (est) dans le monde : la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, n'est pas du Père, mais du monde ». J. Chaine, dans son commentaire, signale ces divergences et conclut : « On est sans doute en présence d'un climax; la convoitise de la chair, instinct très matériel, ensuite la convoitise des yeux plus relevée, moins grossière dans l'ensemble, enfin l'orgueil de la vie avec ses prétentions fausses à s'élever dans l'ordre social et spirituel ».

Au livre 10 de ses *Confessions*, ch. 30 et svv., Augustin nous en donne une description célèbre et son interprétation deviendra classique. — Nous utilisons la traduction de Labriolle, coll. Budé.

La concupiscence de la chair consiste dans la délectation voluptueuse des sens corporels : toucher, goût, odorat, ouïe, vue. Il y a la concupiscence sexuelle, celle du boire et du manger, la séduction des parfums, le charme d'une voix agréable et bien conduite qui chante de belles mélodies, l'amour des formes belles et variées, des couleurs brillantes et fraîches, et surtout de la lumière, cette reine des couleurs; puis toutes les séductions sans nombre que les hommes ont surajoutées à ce qui délecte les yeux par l'art sous ses diverses formes.

La concupiscence des yeux est plus raffinée que la concupiscence de la chair. C'est une autre forme de convoitise : elle passe par les mêmes sens corporels, mais vise, non pas tant à une jouissance charnelle, qu'à une expérience dont la chair est l'instrument : vaine curiosité qui se couvre du nom de connaissance et de science. Comme elle est essentiellement appétit de connaître, et que, parmi les sens, les yeux sont d'importance primordiale pour la connaissance, l'oracle divin l'a appelée « la concupiscence des yeux ». Le plaisir

recherche ce qui est beau, harmonieux, exquis à sentir, agréable à goûter, doux à toucher; il arrive à la curiosité de rechercher des impressions toutes contraires pour en faire l'essai, non pour aller au-devant d'une impression désagréable, mais par désir d'expérimenter et de connaître.

C'est cette maladie de curiosité qui attire aux spectacles d'exhibitions de monstres. C'est elle qui nous induit à scruter les mystérieux secrets de la nature, qu'il ne sert à rien de connaître et que les hommes veulent savoir, uniquement pour les savoir. C'est elle qui, visant encore une science dépravée, suggère d'utiliser les pratiques de la magie. C'est elle également qui, dans la religion même, fait « tenter Dieu » quand on réclame de lui des signes et des prodiges, non pour le salut d'autrui, mais simplement pour les avoir vus.

L'orgueil de la vie *(ambitio saeculi)*, cette troisième sorte de tentation, consiste à vouloir être craint et aimé des hommes pour tirer de là une joie qui n'est pas une joie : l'amour de la louange et la complaisance en soi-même. L'orgueil sous sa double forme : désir de l'estime, de la louange et la complaisance en soi-même. — Mêmes idées dans son commentaire de la 1ª *Joannis*, 2, 16, 17; cf encore Bède le Vénérable, commentaire de la 1ª *Joannis*, PL 93, 92-93 et au XVII^e siècle le *Traité de la concupiscence* de Bossuet

Sur la concupiscence dans saint Jean, J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, p. 164. — Cf J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean*, p. 127-129. — Sur ce qui nous reste des commentaires anciens sur les épîtres catholiques, en particulier sur la Prima Joannis, cf M^gr Charue, *Bible* de Pirot, t. 12, introduction, p. 378.

III. — LA CONCUPISCENCE DANS L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ORIENTALE

Sur les multiples points de vue d'après lesquels l'Orient chrétien a envisagé la question de la concupiscence, sur les développements divergents, plus à base de déduction que d'expérience interne, auxquels elle a donné lieu et qui n'ont point trouvé d'Augustin pour les synthétiser en une doctrine commune capable de s'imposer à la postérité, nous ne retiendrons que quelques notations principales.

Chez les théologiens de l'*oikonomia*, d'abord, on remarque des différences sur la manière de situer la concupiscence dans la structure anthropologique, en fonction des divers schèmes qui commandent sa présentation : nous donnons comme types de ces différences, Irénée et Athanase.

D'autre part, chez les auteurs plutôt spirituels et parénétiques, la conception de la concupiscence varie avec celle de la perfection chrétienne, suivant que celle-ci s'apparente plus directement à l'idéal évangélique : la charité, ou à un idéal grec acclimaté : la *gnosis*. Nous trouverons une harmonisation heureuse de ces deux tendances chez saint Grégoire de Nysse.

Et pour n'être pas trop incomplet, il faut signaler la conception manichéenne de la concupiscence dans le messalianisme, ainsi que la réaction qu'elle a provoquée chez Marc l'Ermite et Diadoque de Photicé.

Sans doute la distinction entre théologiens et auteurs spirituels est moins tranchée que dans la tradition postérieure, surtout occidentale, mais c'est pour la clarté que nous recourons à cette division dont nous reconnaissons l'artificiel.

1. Irénée et Athanase. — L'anthropologie d'*Irénée* retient le schème trichotomique de l'Écriture, notamment de saint Paul. L'homme réel, complet, est composé de trois éléments : l'esprit, auquel s'adresse la Révélation du Verbe divinisateur; l'âme, libre de choisir sa destinée; enfin la chair, le plasma. Or l'âme de l'homme a, par orgueil et indocilité, refusé l'appel et renoncé à l'esprit. Par suite, elle a opté pour la chair et s'est rendue esclave de ses désirs. La concupiscence est donc le fait de la chair où se plonge l'homme; partant, l'orgueil ne semble pas rentrer dans la concupiscence, mais la devancer, et ainsi l'engendrer, étant lui-même antérieur, plus profond en l'âme. (Il est vrai que le péché est parfois décrit comme l'acte d'un Adam enfant, faible et inexpérimenté, et l'orgueil perd alors cette importance première qu'il a d'habitude dans la pensée d'Irénée). L'action du Christ est présentée comme la libération de l'esclavage de la concupiscence ou comme la guérison de la concupiscence : comparaison du médecin, empruntée à *Luc* 5,31.

Irénée se rend parfaitement compte de l'ambiguïté du mot chair, σάρξ , sur laquelle jouent ses adversaires, docètes ou dualistes qui considèrent le corps comme mauvais. Il tient essentiellement à restituer l'interprétation orthodoxe de 1 *Cor.* 15, 50 : « Caro et sanguis regnum Dei non hereditabunt. » C'est alors qu'il donne les explications résumées ci-dessus, montrant ainsi ce que saint Paul entend par charnels et par chair et ses concupiscences. Mais il a trop le sens de l'Incarnation et de la Récapitulation, qui est la restauration intégrale de toute la création, pour céder à une tendance angéliste. Optimiste, indulgent pour la créature terrestre appelée à s'élever lentement vers le Verbe à travers la matière, il s'arrête somme toute fort peu à la concupiscence charnelle, conséquence accidentelle; il en veut surtout à cet orgueil, à cet esprit de désobéissance et d'indocilité qu'il poursuit partout, — chez le pécheur en général, chez les juifs, chez les gnostiques et tous les hérétiques et schismatiques, — comme la racine du péché, la tendance mauvaise fondamentale. Pour lui, rien ne s'oppose plus à l'entrée dans l'intimité de Dieu par la charité que de s'estimer parfait parce que l'on possède la gnose. Ainsi tous ses splendides enseignements sur le Verbe révélateur et illuminateur seront garantis par un théocentrisme intransigeant, exigeant d'abord humilité et obéissance. Nul mieux que lui ne dénonce la complicité de l'orgueil prétentieux et des convoitises grossières dans la « sagesse charnelle », et ne met en relief l'intériorité mutuelle de la véritable illumination chrétienne et de la charité.

La perspective de saint *Athanase* est tout autre. Le schème essentiel est plus grec : c'est l'opposition radicale du divin et du créé. Non pas l'opposition des tendances de la chair et de l'esprit, au sens scripturaire; mais la transcendance de l'incorruptibilité divine sur l'évanescence essentielle de tout le créé. On peut presque dire que pour lui créature = matière = évanescence. C'est cette opposition qui commande le sens précis et spécial de φύσις et de χάρις chez Athanase : la φύσις est corruptible par essence, non par accident : ce qui est accident c'est la retombée de l'homme, par le péché et la perte de la χάρις, dans la basse sphère de la simple φύσις. L'esprit humain, par une grâce qui est participation du Verbe, fut créé pur de toute attache aux corps, donc de toute ἐπιθυμία pour le sensible, et directement apte à la contemplation délectable de Dieu. Ici intervient, comme chez Irénée, l'option déplorable du péché. Mais elle est

expliquée autrement. Athanase ne semble guère s'inquiéter de l'orgueil, de cette concupiscence plus spirituelle que charnelle qui est résistance à Dieu et indépendance. Il s'agit plutôt pour lui d'une négligence, d'une inertie, d'une paresse pour l'ascension spirituelle et la contemplation divine. Cédant à cette pesanteur, l'homme s'arrête à l'immédiat, au sensible et à lui-même. Il s'y enfonce, s'y laisse enliser : trouble et confusion, multiplicité décevante et dispersion, tyrannie des habitudes, peur de perdre les plaisirs, insatisfaction de l'âme assoiffée courant à travers tout le créé, fausse liberté qui n'a plus la règle du bien et se fait illusion par sa mobilité. Bref, Athanase s'arrête beaucoup plus longuement qu'Irénée à la description de la concupiscence, dans laquelle il ne fait pas entrer l'élément profond et radical de l'orgueil, opposition à Dieu, mais qu'il réduit à l'immersion dans une création matérielle sur laquelle, par instinct platonisant, il est porté au pessimisme.

Irénée, *Adv. Haer.* lib.2,26,1, PG 7, 800; lib.4,12,5, 1006; 13,1, 1007; 16,3, 1018; 27,2, 1059; 37, 1099-1104; 39-41, 1109-1118; lib. 5,6, 1136-1139; 8-14, 1141-1163. — Athanase, *Oratio contra Gentes*, n° 2-4, PG 25, c. 5-12; n° 7-8, c. 13-17; *Oratio de Incarnatione Verbi*, n° 3-6, PG 25, c. 101-107. — Cf Camelot, op, Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens* et *Sur l'Incarnation du Verbe*, coll. Sources chrét. Paris, 1946, p. 111-118; 212-217. — L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, 1943, p. 36-47.

2. Concupiscence et conception de la perfection chrétienne. — De bonne heure, dans l'Église d'Orient, nous discernons deux conceptions principales de la perfection, qui ne sont point exclusives l'une de l'autre et peuvent se trouver toutes deux chez le même auteur, à des endroits différents suivant les sources différentes de son inspiration. L'une, primitive, d'esprit purement évangélique, tend à identifier la perfection avec la charité; l'autre, sous une influence grecque, à la confondre avec la gnose. La première, manifestement plus connue, trouve déjà son expression, à la suite du nouveau Testament, chez les Pères apostoliques et les apologistes. Qu'on examine, par exemple, la doctrine des deux voies telle qu'elle nous est fournie par la *Didachè* et la *Lettre* de Barnabé, et l'on verra tout de suite comment la concupiscence s'oppose à la charité. Ce sera la conception ordinaire au temps de la grande époque patristique.

L'autre, d'origine alexandrine et qui, chez ses premiers représentants, Clément et Origène, incline à faire de la perfection chrétienne un aristocratisme ésotérique, trouvera des partisans chez tous ceux qui en spiritualité se réclament d'Alexandrie, non seulement Évagre et ses disciples, mais encore saint Maxime et tous ceux qui dépendent de lui. Chez saint Maxime, les deux conceptions paraissent se côtoyer et l'on peut se demander si tantôt la perfection n'est pas pour lui la charité et tantôt la gnose. Dans cette seconde conception, la concupiscence fait obstacle à la gnose. Mais pour ce qui a trait à la concupiscence, il n'y a guère qu'une différence de point de vue. La concupiscence qui s'opposera ici à la charité et là à la gnose, fruit de la charité, n'a pas une nature différente dans les deux conceptions.

Plus optimistes en général que les latins, les grecs n'ont point tendance à faire de la concupiscence un péché. Elle est un mal sans doute, mais on peut librement modérer ses effets. Une phrase de saint Jean Chrysostome est sur ce point tout à fait significative. « En devenant mortel, le corps est nécessairement devenu sujet à la concupiscence, à la colère, à la douleur et à tous les autres maux dont la violence si elle n'avait été arrêtée par une sage modération eût englouti la raison dans l'abîme du péché » (*In Rom. hom.* 13, 1, PG 60, 507). Mais il semble pour lui qu'il ne soit pas tellement difficile de « rester immobile devant les attraits du mal » (*In Rom. hom.* 12, 1, PG 493). Origène dit de même que si la concupiscence est un mal contre lequel il faut lutter (*Comm. in ep. ad Rom.* lib. 6, n° 8, PG 14, 1081), il dépend de nous que le péché règne en nous ou non (*ibid.*, n° 1, 1057).

Voir ici du semi-pélagianisme serait évidemment un anachronisme (Völker, p. 38-44). Il faut signaler, en outre, chez Origène, le lien étroit entre la concupiscence et la démonologie. Les vices que l'âme doit extirper, pour arriver à la perfection, ne sont pas simplement des tendances mauvaises, mais les démons (St. Bettencourt, osb, *Doctrina ascetica Origenis*, dans *Studia anselmiana*, fasc. 16, Romae, 1945).

Dans l'Écriture, la chair s'oppose à l'esprit, c'est-à-dire à la vie divine ou à la charité; maintenant un trait nouveau la caractérise, et plus essentiel encore : elle se révèle comme l'empêchement à la gnose; la condition préalable de cette dernière, but suprême de la vie spirituelle, est l'apatheia procurée par l'ascèse.

M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 42-58. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 22-76. — I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia christiana periodica*, 1935, p. 121-123; *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, juin 1933, p. 164 svv. — APATHEIA, *supra*, t. 1, 727-746.

3. Une synthèse harmonieuse : Grégoire de Nysse. — Grégoire de Nysse, le père de la mystique, nous offre une synthèse harmonieuse des diverses tendances orientales. Tout d'abord par ses conceptions sur le rôle de la vie animale, de la condition charnelle, symbolisée par les « tuniques de peau » dont Dieu revêtit nos premiers parents. A l'inverse de la conception occidentale de la nature et du surnaturel, il considère que l'essentiel de la nature de l'homme est l'« image » (de Dieu), et que la condition charnelle y a été surajoutée, dans un dessein miséricordieux du Créateur : le péché est ainsi rendu inévitable, sans doute, mais remédiable. Nous trouvons là une conciliation de l'optimisme irénéen et du dédain, assez grec, d'Athanase pour la condition matérielle.

Mais cette condition animale entraîne la présence des πάθη. Grégoire entend par là, au sens large, la passibilité ou faculté d'être affecté, ému, par les mouvements de la vie sensible; mais au sens propre, pathos désigne la perversion des tendances, leur désordre, la concupiscence : dispositions mauvaises, principe de péché. La vie spirituelle doit donc commencer par la conquête de l'apatheia, maîtrise des tendances, mais plus encore destruction de la concupiscence.

Du point de vue de l'idéal de la perfection chrétienne, Grégoire ici encore synthétise harmonieusement. Si en effet il ne considère le combat contre les πάθη que comme une première étape, un niveau inférieur de la vie spirituelle, il s'efforce néanmoins de dépasser les catégories de la mystique intellectualiste. Pour lui la perfection est moins la gnose que l'union à Dieu dans l'amour extatique. Sans doute c'est pour

se livrer à la contemplation que l'âme travaille à se défaire des πάθη; mais cette contemplation, qui exige une purification encore plus profonde, n'a rien d'intellectualiste : par delà le sensible et même le conceptuel, tout l'humainement saisissable, on entre dans la ténèbre divine : connaissance qui est une non-connaissance, vision qui est une non-vision, expérience d'une présence dans la nuit de l'amour extatique. On pressent l'intransigeance du dépouillement et de la nuit de saint Jean de la Croix.

Cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.

4. Le messalianisme et Diadoque de Photicé. — Le messalianisme est la grande hérésie spirituelle de l'Orient chrétien. L'époque de sa plus grande diffusion est le v^e^ siècle.

Quatre points peuvent résumer tout le système doctrinal : 1. Innhabitation du démon dans l'âme. 2. Inefficacité du baptême et des sacrements pour purifier l'âme de cette présence diabolique. 3. Efficacité exclusive de la prière. 4. L'effet obtenu qui est double : l'apatheia et la venue du Saint-Esprit.

L'exclusivisme de la prière n'est pas l'essentiel du messalianisme. Le principe fondamental partout supposé et dont tout le reste dérive consiste à confondre l'ordre réel avec l'ordre de l'expérience psychologique; donc la grâce avec le sentiment de la grâce et pour la même raison le péché consenti avec la passion ressentie, le mal avec la concupiscence. Cette confusion nous livre la clef de leur système.

Les messaliens pensaient que par la faute originelle la nature a contracté une union si intime avec la puissance ennemie, qu'elle en demeure viciée essentiellement, « consubstanciée » au démon. Le baptême ne déracine pas le péché. Dans l'âme du chrétien il y a cohabitation du péché et de la grâce. « D'aucuns se sont imaginé que la grâce et le péché, c'est-à-dire l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur, se cachent en même temps, chez les baptisés, au fond de l'intelligence » (Diadoque, 76, trad. des Places). L'argument essentiel est tiré des mauvaises pensées (*Mt.* 15,19 : c'est du cœur que viennent les mauvaises pensées). C'est un fait d'expérience : après le baptême, nous avons encore des pensées mauvaises; les messaliens en concluaient à l'inhabitation du péché, du démon au fond du cœur.

Les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* de Diadoque contiennent une réfutation de cette conception grossière. La position doctrinale de Diadoque peut se résumer dans les affirmations suivantes (Dörr, p. 45 svv.). D'abord le baptême n'est pas inefficace pour purifier l'âme du démon. Il est une renaissance, une régénération, et « dès l'heure de notre régénération, le démon passe au dehors, et la grâce au dedans » (Diad. 76). Cette renaissance n'est pas un fait d'expérience, mais une vérité de foi. La grâce n'est pas identique au sentiment de la grâce. Elle est d'abord inconsciente et cachée, bien qu'elle puisse se manifester à la conscience et se révèle en effet dans le progrès de la vie spirituelle. Mais si le péché est radicalement extirpé de l'âme par le baptême, d'où viennent les mauvaises pensées? Elles ne peuvent pas venir de la nature qui est bonne, encore moins de la grâce. Diadoque répond que par le « bain d'incorruption le serpent multiforme est bien chassé des trésors de l'âme; mais il ne faut pas s'étonner si après notre baptême nous avons encore de mauvaises pensées au milieu des bonnes; car si le bain de sainteté nous enlève la souillure du péché, il ne change pas maintenant la dualité de notre vouloir et n'empêche pas les démons de nous faire la guerre » (78). Le διπλοῦν, la dualité du vouloir est une conséquence du premier péché qui s'est ajoutée à la nature sous forme d'une inclination habituelle au mal, ἕξις τοῦ κακοῦ. Pour Diadoque la concupiscence affecte surtout les puissances supérieures de l'âme, surtout la volonté : après le baptême il y a encore dans le νοῦς lui-même quelque chose qui éveille des pensées et des désirs mauvais, quelque chose qui n'est pas un péché, mais qui en vient et y incline. La formule du concile de Trente vient spontanément à la pensée. Si le baptême chasse le péché et réalise l'inhabitation du Saint-Esprit, le chrétien ne se trouve-t-il pas du même coup dans l'état de sainteté et de perfection? A quoi bon encore l'ascèse, l'acquisition des vertus, les efforts de la liberté et le combat spirituel? Ici intervient une distinction capitale que Diadoque oppose à la conception simpliste des messaliens. « Par le baptême de la régénération, la sainte grâce nous confère deux biens, dont l'un surpasse infiniment l'autre. Elle nous octroie immédiatement le premier; car elle nous renouvelle dans l'eau même et fait briller tous les traits de l'âme, c'est-à-dire l'image de Dieu, en effaçant en nous tous les plis du péché. Quant à l'autre elle attend notre concours pour la produire : c'est la ressemblance » (89). L'image est rétablie par le baptême; mais ce n'est là qu'un commencement. Le chrétien doit encore tendre à la ressemblance par l'acquisition des vertus et surtout par le combat spirituel. D'où son insistance sur la liberté.

I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, p. 114 svv; *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, *ibid.*, p. 328 svv. — F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg i. B., 1937. — Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, introduction et traduction d'É. des Places, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943.

IV. — LA CONCUPISCENCE DANS L'ANTHROPOLOGIE OCCIDENTALE

La multiplicité des points de vue, les divergences mêmes des théologiens orientaux feront saillir l'unité profonde de la synthèse augustinienne qui s'imposera à la pensée occidentale.

Avant le péché originel, enseigne le docteur d'Hippone, la nature est bonne; après, elle est mauvaise, viciée, source intarissable de péchés. La cause du mal ce n'est pas seulement le démon ou les mauvaises habitudes contractées par la liberté, mais plus profondément encore un péché de naissance, un péché de nature, un péché originel, antérieur à la liberté individuelle et la dominant. Celle-ci est malade, affaiblie, blessée; on peut même dire parfois qu'elle n'existe plus. Ce qui règne, c'est la concupiscence, suite du péché de naissance. Effacé par la renaissance baptismale, quant au *reatus*, il subsiste dans son activité malfaisante; il laisse en nous une complicité native avec le mal.

Bientôt cette conception nouvelle de l'homme, formée au double contact de l'expérience personnelle et de la lecture de saint Paul, allait se heurter à une doctrine d'inspiration tout opposée : le moralisme de Pélage. L'anthropologie augustinienne ne s'est pas formée par réaction contre le pélagianisme; ses traits

essentiels étaient fixés bien avant que celui-ci ait commencé de se répandre en Italie, en Sicile et en Afrique. Le choc entre les deux doctrines était inévitable. Cependant la lutte ne serait pas stérile. Il en résulterait pour l'Église un enrichissement, un approfondissement de la conception que le chrétien doit se former de l'homme.

Jusqu'à saint Augustin, un aspect essentiel de l'anthropologie paulinienne était resté dans l'ombre : la présence en nous du péché originel. Le grand docteur ne l'a point inventé : il l'a découvert à la double lumière de son expérience et de l'Écriture. La faute d'Adam n'est point seulement une chute personnelle; elle a pour conséquence chez ses descendants un état de péché, une corruption de la nature. Dans le monde oriental l'homme vivait sous le signe de la chute; à partir de saint Augustin, il vit sous le signe d'un péché de naissance avec sa double conséquence : asservissement de la liberté au péché et besoin de la grâce libératrice du Sauveur. Pour la première fois dans la théologie, le problème des rapports entre la grâce et la liberté était clairement posé et résolu. L'anthropologie chrétienne entrait dans une phase nouvelle et décisive; désormais les vicissitudes de la conception chrétienne de l'homme se confondent avec l'interprétation que l'on croit devoir donner de la pensée de saint Augustin, avec l'attitude que l'on adopte à son égard.

Cette attitude peut être celle de la contradiction pure et simple, tel le pélagianisme, ou celle de l'adultération plus ou moins profonde qui apparaît dans la Réforme et dans les doctrines qui s'y rattachent plus ou moins intimement, enfin celle de l'assimilation.

1. La concupiscence dans la doctrine spirituelle de saint Augustin. — Augustin comprend la vie spirituelle comme une victoire progressive de la grâce libératrice du Christ sur la *cupiditas* ou la concupiscence; la liberté malade a besoin d'être guérie.

On l'a souvent et justement remarqué. Bien avant l'intervention de Pélage, dès les débuts de son épiscopat, Augustin nous livre, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, sa pensée définitive sur la grâce. Jamais, dans la suite, il n'abandonnera cette théologie constituée pour l'essentiel dès 397.

C'est dans la première réponse à l'évêque de Milan, qui n'est d'ailleurs qu'un commentaire du ch. 7 de l'épître aux Romains, qu'il expose sa doctrine sur le couple antithétique concupiscence et grâce. L'homme y est envisagé sous trois régimes successifs : *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*. Dans ces trois états quelle est la condition religieuse de l'humanité? Avant la loi, les hommes suivaient les concupiscences charnelles en l'absence de tout précepte positif. Sous la loi, la lutte s'engage entre les deux adversaires qui paraissent sur le champ de bataille, la *cupiditas* et la loi. Cette dernière plie sous la force de la *cupiditas dominans*. Sous la grâce enfin, la victoire change de camp; la grâce libératrice donne à la volonté faible et rebelle la force de faire le bien.

La loi ne peut être accomplie que par les spirituels. Or les spirituels ne deviennent tels que par la grâce. Les charnels, notons-le bien, ne sont pas seulement ceux qui n'ont pas encore été régénérés; mais les justifiés eux-mêmes restent encore charnels. Il y a cependant entre les uns et les autres une différence essentielle. Les premiers, ceux qui n'ont pas encore été régénérés, sont radicalement impuissants à faire le bien; les autres, les justifiés, ont déjà reçu ce pouvoir; la force divine est déjà à l'œuvre en eux; cependant la libération commencée est encore loin d'être achevée. Ce sera l'effort de toute la vie ici-bas. Au ciel seulement la purification atteindra la perfection.

Quelle est la raison de cette emprise de la *cupiditas* en nous? Elle est double : la naissance et l'habitude. Si nous naissons avec un libre arbitre, non pas détruit mais affaibli, c'est là le châtiment du péché originel. Et à cette condition native de difficulté et d'impuissance nos fautes personnelles ajoutent la force de l'habitude.

La concupiscence qui demeure après la rémission du péché originel se manifeste par le dérèglement des appétits qui obscurcissent l'intelligence et pèsent sur la volonté. C'est l'état d'ignorance et de difficulté qui fait notre misère. Nous ignorons souvent où est le devoir, bien plus, nous nous égarons facilement dans l'appréciation concrète de ce devoir et non seulement à cause de la complexité des circonstances qui rendent malaisé un jugement ferme, mais par suite de l'amour-propre qui nous aveugle. Nous nous sentons faibles et impuissants à l'égard du bien, et même, il faut l'avouer, au lieu de nous attirer, il nous repousse. L'incapacité se double d'une répugnance instinctive. Cet état misérable d'ignorance et de difficulté a donc pour effet un affaiblissement de la liberté dans l'homme déchu. Saint Augustin allait jusqu'à dire : l'homme déchu a perdu la liberté, non pas la liberté psychologique de choix, mais le pouvoir de faire le bien. Sans la grâce de Jésus-Christ, qui les guérit et les libère, les fils d'Adam sont condamnés à la servitude de la concupiscence et du diable.

Cette anthropologie religieuse reproduit celle de saint Paul. L'opposition de la chair et de l'esprit chez celui-ci est la même que celle qui existe entre la *cupiditas* et la grâce libératrice de l'*Ad Simplicianum*.

Saint Augustin, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, PL 35, 2068-2074; *Expositio epistolae ad Galatas*, PL 35, 2138-2143; toute cette doctrine est reprise dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* lib. 1, PL 40,102-110. Les autres écrits de saint Augustin, y compris les ouvrages anti-pélagiens, n'apportent rien de nouveau sur le rôle de la concupiscence dans la vie spirituelle. — Cf J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg i. B., 2e édit., 1929, Erster Band, c. 5 et Zweiter (Schluss-)Band, c. 3, 4 et 6. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1943, p. 191-217. — Voir aussi J. Henninger, svd, *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia*, Sankt Gabriele, Studien, Mödling, 1935, secunda pars, p. 37-121.

2. Le pélagianisme. — Tout autre se présente l'anthropologie pélagienne. Pour Pélage la vie spirituelle n'est plus cette tension perpétuelle et douloureuse entre deux pôles opposés immanents à l'être raisonnable; elle est l'effort généreux d'une volonté saine, maîtresse d'elle-même pour le bien comme pour le mal; elle n'a pas à être libérée, mais à se libérer elle-même du joug de la chair.

Soutenu par la pensée d'une sanction éternelle, pleinement conscient de son devoir et de sa responsabilité, attaché à la loi qui n'est pas au-dessus de ses forces, éclairé et entraîné par les exemples de Jésus-Christ, le chrétien doté par le Créateur du don précieux de la liberté, n'a besoin de rien d'autre pour tendre efficacement au sommet de la perfection où il est appelé.

Le libre arbitre est entier, le pouvoir de faire le bien et d'éviter le mal intact. Antérieurement à toute faute personnelle, rien ne peut le diminuer ni l'affaiblir intérieurement; il faut donc rejeter le fait d'une déchéance, d'une faute transmise par la naissance, ainsi que celle d'un affaiblissement congénital de la volonté qui en est la conséquence. Le baptême n'efface aucun péché dans les enfants : *sani sunt.* Il remet seulement les fautes personnelles des adultes; mais il ne leur donne aucune force pour le bien.

Sans doute le péché d'Adam a nui à ses descendants. Ceux-ci n'ont que trop imité ses mauvais exemples. Par leurs fautes personnelles ils ont contracté des habitudes mauvaises et désormais l'hérédité et le milieu social ajoutent des difficultés supplémentaires à la pratique du bien. Mais la concupiscence naturelle à chacun d'entre nous, même aggravée par le vice, n'est pas un obstacle insurmontable à une volonté énergique et généreuse. L'homme peut, s'il le veut, éviter tous les péchés et observer les commandements. Il a reçu de Dieu la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de ne pas pécher. C'est la grâce de la création. L'usage de ce pouvoir, le vouloir et la réalisation, cela est nôtre, *nostrum est.* Aucune grâce intérieure n'est nécessaire, la volonté n'a pas à être guérie, elle n'est pas malade, elle n'a pas à être libérée, elle n'est pas esclave. De sorte que Pélage peut écrire à Démétriade : « Spirituales vero divitias, nullus tibi praeter te conferre poterit ».

Il y a là certes une spiritualité noble et fière; mais elle n'est plus centrée sur la grâce du Christ; en soumettant la concupiscence à l'empire de la seule volonté, Pélage en exténue la virulence et la profondeur. Il exagère la force de la nature humaine et rend la grâce inutile.

G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Paris, 1943 (bibliog. p. 9-11); voir surtout les ch. 6, 7 et 10.

Quelle est l'anthropologie chrétienne qui se dégage des documents ecclésiastiques relatifs au pélagianisme?

L'homme déchu et non régénéré par la grâce de la justification est impuissant à observer les commandements de Dieu *sicut oportet.* La grâce de la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés. Elle est un secours pour les éviter. Et ce secours n'est pas seulement une lumière pour l'esprit, mais une force pour la volonté. Une force qui ne donne pas seulement le *facilius posse*, mais le *simpliciter posse.* En d'autres termes, l'homme déchu, en tant que tel, est strictement incapable d'observer, *sicut expedit*, les commandements de Dieu.

La raison de cette impuissance, selon les documents que nous résumons, est la suivante : le péché originel a affaibli la liberté morale de l'homme, c'est-à-dire son pouvoir d'aimer le bien souverainement, d'agir par un amour souverain de Dieu. Il a besoin d'être régénéré, guéri par la charité.

C'est l'héritage paulinien et augustinien que l'Église accueille.

3. Luther, Baïus et Jansénius. — Contre le pélagianisme qui détruisait la notion de grâce libératrice, au profit d'une volonté pleinement maîtresse des passions, l'Église avait dû affirmer avec vigueur, à la suite de saint Augustin, l'impuissance de l'homme déchu pour le bien, par suite de son état misérable d'ignorance et de difficulté, conséquence du péché originel. Plus tard contre les doctrines de la Réforme et celles de Baïus et de Jansénius, l'Église se voit obligée de prendre une attitude inverse. Il fallait sauver la valeur humaine par excellence, la liberté, blessée, mais non détruite et encore capable de coopérer à la grâce divine.

Luther identifie concupiscence et péché originel. Celui-ci demeure dans les baptisés, tout en ne leur étant plus imputé. La nature est irrémédiablement corrompue : imperméable à la grâce qui lui reste extrinsèque l'homme déchu ne peut être intérieurement guéri et converti. Une concupiscence invincible a pris la place du libre arbitre anéanti. La condition humaine est celle d'une servitude, d'un esclavage sous la puissance tyrannique du mal.

Bien qu'il ait un souci réel de sauvegarder le libre arbitre, *Baïus* n'en aboutit pas moins à une position fort voisine, sinon identique à celle de Luther. Il ne veut pas d'un péché originel qui ne serait qu'une *nuda privatio justitiae originalis.* Le péché originel au contraire est un acte habituel vicieux opposé à cette justice originelle; endormi dans l'enfant, cet acte vicieux et désordonné s'éveille en même temps que la conscience morale. Il comprend quatre éléments : ignorance dans l'esprit, malice dans la volonté, désobéissance des parties inférieures de l'âme aux supérieures, rébellion des membres génitaux. Cette concupiscence, non seulement dans ses actes consentis, mais en elle-même, dans ses mouvements spontanés, est une désobéissance à la loi divine. Ceci est vrai même des justes; mais ces mouvements illicites ne leur sont pas imputés à péché. En dehors de la foi et de la charité, le libre arbitre est livré impuissant à la domination de la cupidité vicieuse. Tous ses actes sont de vrais péchés. Entre la *cupiditas vitiosa* et la *laudabilis charitas*, il n'y a pas de place pour le bien moral « naturel ».

Jansénius s'écarte nettement de Baïus en plusieurs points importants.

Il admet la doctrine traditionnelle sur le volontaire du péché originel qu'il met dans la relation à la volonté libre du premier homme. Le baptême efface le reatus, c'est-à-dire, la coulpe, la tache, l'*aversio a Deo* qui est le formel du péché originel et il laisse subsister la concupiscence qui en est comme le matériel. En quoi consiste cette dernière?

La concupiscence ou *libido*, *cupiditas*, *voluptas*, *delectatio*, est comme un poids habituel qui pèse sur l'âme et l'incline à jouir *(frui)* des créatures, comme une glu où elle se trouve prise et qui la colle aux choses terrestres. Elle est l'amour de la créature pour elle-même.

Tout consentement, mais seul le consentement à cet amour vicieux de tout ce qui n'est pas Dieu est un péché. En effet, la *libido* est la *lex peccati*, d'après saint Paul. On n'a donc pas le droit de lui obéir. Elle est le péché, non pas, comme le concile de Trente l'enseigne avec précision, qu'elle soit *vere et proprie peccatum in renatis*, mais parce qu'elle en vient et y incline. Elle est *filia peccati* et donc *mater peccati.*

Quelle est la raison profonde qui interdit tout consentement à la concupiscence? Il faut pour répondre à cette question analyser l'amour et la *fruitio.*

L'amour est la première de toutes les affections humaines. Il en est la source et les pénètre toutes. Le problème principal qui se pose à son sujet est le sui-

vant : pouvons-nous aimer une créature, c'est-à-dire nous y attacher pour elle-même? Il faut répondre non. Nous ne pouvons aimer absolument aucune créature, et si nous l'aimons ainsi nous commettons un péché. L'amour de la créature pour elle-même et non pour Dieu, c'est la *cupiditas*, c'est le péché.

Il s'ensuit que les créatures et les voluptés qu'elles procurent ne peuvent pas être désirées et aimées *moderate*. Il ne s'agit pas ici de mesure à garder; l'amour des choses terrestres étant cupidité admet des degrés de malice; mais ces amours, quels qu'ils soient, sont tous mauvais; donc « tollenda est (cupiditas) atque exstirpanda radicitus, in quo omnis labor, omne certamen, omnis gemitus spiritualium virorum occupatur ». C'est la destruction de l'amour terrestre et non sa modération qu'il faut poursuivre.

Cette conclusion s'imposera encore avec plus de force, pense Jansénius, si nous considérons la seconde affection de l'âme qui est la *fruitio*.

Il y a un lien étroit entre la *fruitio* et l'amour. On ne peut les comprendre l'un sans l'autre. Car l'amour est *initium fruendi* et la *fruitio*, *finis amandi*. L'amour est la source cachée de la *fruitio;* celle-ci est comme un fleuve ou un lac où l'amour se plonge. Au fond *amare*, c'est *frui*, bien que formellement la *fruitio* ne soit pas proprement l'amour, mais son fruit, son effet et sa fin.

Nous jouissons des biens que nous aimons quand les ayant obtenus, nous nous y reposons avec une certaine volupté de l'âme, et que nous ne pensons pas à les rapporter à un bien ultérieur, comme des moyens en vue d'une fin. Si, au contraire, l'âme fixe son regard sur autre chose qu'elle désire obtenir par l'intermédiaire de ce qu'elle a, même si cette possession est accompagnée d'une certaine délectation, l'âme n'en jouit pas, mais elle en use. C'est la fin poursuivie qui est son objet de jouissance. Saint Augustin a trouvé un mot très expressif pour désigner la *dilectio* rencontrée en ces sortes de moyens; c'est la *dilectio* qui n'est pas *mansitoria* mais *transitoria*.

Il est maintenant clair que nous ne pouvons jouir d'aucune créature quelle qu'elle soit, mais de Dieu seul. La raison en est que Dieu seul est notre béatitude. Donc toute *fruitio* de la créature est un péché. Tout usage de la créature qui n'est pas rapporté à Dieu, étant par le fait même *dilectio* et *fruitio*, est un péché. « Omnis humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. »

L'homme a donc le devoir de résister à la concupiscence. Dans quelle mesure le peut-il dans la condition où il se trouve maintenant? Quelles sont en d'autres termes les forces du libre arbitre après la chute?

D'abord il faut tenir avec saint Augustin la survivance du libre arbitre *ad bonum* et *ad malum*, même après la chute. Ce qui est perdu, ce n'est pas le libre arbitre, mais l'indifférence au bien et au mal qui était le privilège d'Adam au paradis terrestre. Maintenant, le libre arbitre, pour faire le bien, a besoin d'être libéré de la servitude et de la captivité de la concupiscence et du diable. De lui-même et sans la grâce, c'est-à-dire sans la foi, l'homme déchu ne peut faire que le mal, bien qu'il l'accomplisse librement. Impuissant à faire le bien, incapable d'éviter le péché, l'homme déchu est, en tant que tel, soumis à la nécessité de pécher. Il pèche nécessairement et librement. Sans doute il n'a plus la *libertas contrarietatis*, il ne peut plus faire de lui-même le bien ou le mal. Mais il a la *libertas contradictionis*. Il peut choisir entre plusieurs actes mauvais, et cela *liberrime*. C'est une liberté restreinte au mal, mais une liberté tout de même. Cela ne veut pas dire que l'image de Dieu est devenue *naturaliter mala;* non, elle est restée *capax boni;* elle est susceptible de recouvrer la liberté de faire le bien; elle est réparable par la grâce de Dieu.

Luthers Werke im Auswahl, Clemen, Dritter Band, *De servo arbitrio*, p. 216 svv., l'exégèse luthérienne de saint Paul et de saint Jean; Luther, *Les grands écrits réformateurs*, Paris, 1944, introduction, traduction, notes de Maurice Gravier, *La liberté du chrétien*, p. 253-301. — *Michaelis... Baii...opera* (Gerberon), *De peccato originis*, c. 2, 3, 15, 16, 17. — *Cornelii Jansenii... Augustinus*, Parisiis, 1641, *De statu naturae lapsae*. — Consulter DTC, art. *Luther* (J. Paquier), Luther et la corruption radicale de l'homme déchu, col. 1212-1218. — Jansen, *Baïus et le baïanisme*, édit. du Museum Lessianum, Louvain, 1927. — H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, ch. 1 : Baïus; ch. 2 et 3 : Jansénius.

4. Le concile de Trente. — Le concile de Trente (5e et 6e sessions) enseigne que la concupiscence demeurant dans les baptisés n'est pas identique au péché originel, comme le soutenait Luther. Elle n'est pas vraiment et proprement un péché, mais elle en vient et y incline. Elle demeure dans l'homme justifié et imprime à la vie spirituelle un caractère de lutte. La paix définitive ne viendra que dans la patrie; ici-bas, même les plus grands saints ne sont pas à l'abri de toute blessure. Cependant la concupiscence n'est pas un obstacle insurmontable. L'observation des commandements est réellement possible. La grâce de Dieu ne manque pas au chrétien qui prie avec humilité et persévérance; elle lui donne la force de dominer une nature imparfaitement guérie, et dans la mesure où le baptisé voudra librement et positivement coopérer au don de Dieu, il acquerra une maîtrise de plus en plus universelle et profonde sur les forces hostiles à la charité.

Si l'adulte ne peut pas se disposer positivement à la justification sans le secours de la grâce, il est néanmoins vrai que la liberté a le pouvoir d'y coopérer positivement. Si la grâce est un don qu'il faut recevoir, et, si en ce sens l'homme est passif, cette passivité n'est pas une inertie. L'homme agit réellement dans le consentement qu'il peut donner ou refuser. Les œuvres qui précèdent la justification ne sont pas des péchés.

Ainsi l'anthropologie chrétienne ne méconnaît aucune des trois forces en présence, la concupiscence, la grâce, la liberté.

Il y a dans l'homme même justifié, une concupiscence, c'est-à-dire une source toujours jaillissante de péchés : rien en lui n'est parfaitement pur; le péché originel a tout corrompu, mais cette corruption n'est pas irrémédiable, comme le prétendait Luther. La grâce, loin de rester extrinsèque à l'homme pécheur, pénètre réellement à l'intérieur même de son être et de son activité pour la guérir et la transformer jusque dans sa racine la plus profonde. Baïus et Jansénius ne professaient pas cet extrincésisme radical de la grâce, mais si, pour eux, la charité justifie réellement l'homme, elle est trop imparfaitement intériorisée à la volonté pour ne pas se substituer à elle en fin de compte.

En effet, dans ce travail de purification et de redressement que Dieu entreprend dans l'homme, ce dernier a le devoir et le pouvoir réel de coopérer positivement à l'action divine. La vie spirituelle n'est pas cet équilibre instable qui résulte d'un jeu de forces

mécaniques où l'emporte tour à tour la délectation la plus irrésistible. La liberté en prenant le parti de la concupiscence peut faire échec à la grâce; et inversement en obéissant à l'initiative divine elle reçoit le pouvoir de se libérer effectivement elle-même de la servitude du péché et du démon.

La vie spirituelle du chrétien est bien cette option de tous les instants qui se décide contre l'égoïsme pour la charité, ou inversement pour l'égoïsme contre la charité; mais c'est là tout autre chose que l'alternative déterministe : ou *vitiosa cupiditas* ou *laudabilis caritas*.

Cette alternative est fausse encore à un autre titre : elle méconnaît l'existence d'une vie morale véritable en dehors de la Révélation positive et de la foi explicite en Dieu; surnaturalisme étroit qui aboutit à jeter la suspicion et la méfiance sur toutes les valeurs de la civilisation.

5. Divergences entre écoles orthodoxes de spiritualité. — Toute doctrine qui tient compte des trois éléments, la concupiscence à détruire, la nécessité de la grâce pour en triompher, la liberté de choix entre le mal et le bien, est en règle avec les exigences de la foi. Mais cette fidélité foncière aux enseignements de l'Écriture et de la tradition n'exclut pas certaines divergences entre les écoles orthodoxes de spiritualité.

Le fait de ces divergences n'est pas niable. Encore faut-il se rendre compte de leur nature exacte et de leur portée. Commençons par distinguer les doctrines et l'expérience. Il y a par exemple des théories différentes sur la corruption de la nature humaine, mais plus importantes que ces désaccords d'ordre objectif sont les diversités subjectives provenant d'un tempérament religieux différent, et d'une vocation spéciale dans l'Église et dans le monde.

L'humanisme dévot et l'École française admettent le même dogme; ils s'opposent d'une part à Pélage et au semi-pélagianisme et d'autre part à Luther, à Baïus et à Jansénius. Tout en leur donnant un éclairage particulier, ils croient au péché originel et à ses conséquences, ils croient à la Rédemption, à la nécessité de la grâce et à la liberté.

Aucun désaccord non plus, entre ces écoles, sur le plan de la théologie comme « science ». Là où les divergences s'accusent nettement c'est dans la sphère de la théologie comme « système ». Signalons les deux points suivants, étroitement solidaires : la corruption de la nature humaine et la nécessité de la grâce dans l'ordre de la moralité naturelle.

Dans la théologie post-tridentine, toute la discussion roule sur le sens à donner à la maxime classique : par le péché originel, l'homme a été *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*.

Le sens du premier membre : *spoliatus gratuitis* ne fait pas de difficulté. Mais que signifie le second?

Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître que la nature a été blessée si on la compare à l'état de justice originelle. Faut-il aller plus loin? La *vulneratio in naturalibus* ajoute-t-elle quelque chose à la *spoliatio in gratuitis?* En d'autres termes, si on compare la nature déchue, non pas à l'état de justice originelle, mais à l'état hypothétique de nature pure, peut-elle ou doit-elle encore être dite blessée par rapport à cette dernière?

Quant à la nécessité de la grâce, saint Thomas (1ª-2ae q. 109) avait indiqué deux raisons. La première est tirée de la nature même de la vie divine et éternelle, laquelle est au-dessus des forces de la créature comme telle, même innocente. La grâce est nécessaire d'abord pour mener une vie théologale et méritoire. Elle l'est aussi pour mener une vie pleinement morale. Et cela à cause de l'impuissance de la nature corrompue qui a besoin d'être guérie, *gratia sanante*. Cette grâce de guérison est la grâce sanctifiante.

Dans la théologie post-tridentine règnent les opinions les plus diverses sur l'impuissance de l'homme déchu à faire le bien moral et sur la nature de la grâce requise.

Il arrive que les auteurs spirituels prennent position en ces questions controversées. Ils ont naturellement des arguments qui justifient à leurs yeux l'opinion préférée. Mais ce n'est pas au niveau de l'intelligence que s'opère vraiment la différenciation en familles distinctes. La théologie comme système, quand système il y a, n'est pas la raison décisive des divergences spirituelles. Elle est moins une cause qu'un effet. L'option doctrinale répond à la spiritualité vécue, au sentiment religieux. Une spiritualité ignatienne, quand elle éprouve le besoin de se justifier en théorie, ira naturellement aux thèses favorables à la nature. Une spiritualité augustinienne s'engagera instinctivement dans une direction inverse.

Mais si on a la théologie de sa spiritualité, il faut ajouter qu'on a la spiritualité de son tempérament religieux, de son affectivité, de sa sensibilité spirituelle. C'est là beaucoup moins une question d'idées que d'expérience donnée par Dieu en vue d'une vocation déterminée dans l'Église et dans le monde. Les uns sont appelés à mettre davantage en relief les forces de la liberté, à exalter l'homme naturel avec ses dons simplement humains, qui resplendissent encore dans l'image de Dieu. Ils ne méconnaîtront certes pas le péché originel et ses suites, mais ils mettent plus volontiers l'accent, avec un optimisme aux teintes d'ailleurs fort diverses, sur ce que la grâce trouve encore en nous de forces alliées et amies.

D'autres, plus sensibles à l'impuissance et à la répugnance instinctive de l'homme à se dépasser lui-même, justement alarmés aussi par les dangers réels de toute tendance humaniste, seront plus enclins à insister sur les forces ennemies que la grâce de Dieu rencontre dans la nature déchue. Ils n'ignoreront pas que l'homme est libre, mais ils ont vivement conscience que cette liberté est imparfaite et qu'elle a continuellement besoin d'être purifiée, délivrée des charmes toujours mêlés qu'ont pour elle les valeurs d'ici-bas.

La vocation providentielle et le tempérament spirituel de saint Ignace de Loyola a créé dans l'Église un style nouveau de vie religieuse. Les *Exercices spirituels* font appel à l'effort et à la liberté. La 17e règle parmi les *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia* fait la recommandation suivante : « De même nous ne devons pas parler de la grâce avec de telles insistances que nous fassions naître dans les âmes le poison qui supprime la liberté. C'est pourquoi il est légitime certes de prêcher, et autant qu'on le peut, sur la foi et sur la grâce avec le secours de Dieu et pour la plus grande louange de sa divine Majesté, mais non pas avec une manière de présenter les choses qui, surtout en nos temps si périlleux, puisse faire diminuer ou faire tenir pour nulle la valeur des œuvres et du libre arbitre ».

Cet aspect nouveau de la spiritualité a développé un aspect nouveau de la théologie, celui des jésuites du XVI^e siècle : théologie humaniste et optimiste. A son tour, cette théologie a contribué à l'avènement de ce qu'on a appelé l'humanisme dévot.

L'incarnation la plus équilibrée de l'humanisme dévot c'est évidemment saint François de Sales. Il a été suscité par Dieu pour être un saint qui soit en même temps pleinement homme parmi les hommes.

« Il connaît toutes nos misères. Aucune de nos bassesses ne l'étonne. Bien que personne n'ait été plus compatissant que lui, bien que, moliniste fervent, il nous ait prophétiquement forgé les armes les plus sûres contre le pessimisme janséniste, il n'entretient que peu d'illusions sur les pauvres êtres que nous sommes. Il croit néanmoins fermement à « la beauté de la nature humaine », à la bonté profonde, et, ici-bas, invincible de ces chétifs, de ces malheureux, de ces pervers, qui, soit avant, soit après la chute originelle, soit au dedans, soit au dehors de l'Église, n'arriveront jamais à étouffer en eux tout à fait l' « inclination naturelle à aimer Dieu sur toutes choses », à se fermer tout à fait aux influences de la grâce » (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1, p. 116-117). Il a confiance dans les forces de la volonté : « on ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais oui bien d'enfanter et de parfaire le péché ». Pascal dira : « Nous naissons contraires à l'amour de Dieu ». Saint François de Sales : « Nous naissons enclins à l'amour de Dieu » (F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 86). Il faut surtout insister sur ses dons naturels et son tempérament religieux qui le prédestinaient à enseigner au monde par sa vie et par sa doctrine, que la sainteté authentique n'est pas un obstacle à l'avènement d'une humanité riche et pleine.

Cependant la tendance humaniste n'est pas sans danger. S'il est vrai que l'augustinisme luthérien et janséniste détruit l'homme, méconnaît logiquement les valeurs terrestres et enlève tout sens au progrès et à l'histoire, la tendance humaniste risque, par sa glorification de la nature humaine, de méconnaître une exigence fondamentale du christianisme, le sens du péché, la croix. Le danger n'est pas chimérique, à preuve certaines attitudes contemporaines qui semblent avoir perdu le sens vif du renoncement; à force de mettre en relief unilatéralement le sens positif de la vie chrétienne, on en oublie une condition absolument indispensable, la mort au péché. Le christianisme est une vie, mais n'aboutit à la vie que par une mort à tout ce qui est naturel. Tout aimer, oui, mais en Dieu et pour Dieu.

Aussi est-il indispensable que les écoles de spiritualité maintiennent cet aspect austère de la vie chrétienne dans la conscience de l'Église. Pessimisme, si l'on veut, mais qui préserve l' « optimisme » de la contamination naturaliste.

L'École française a un sentiment très profond de la faiblesse et de la corruption de l'homme déchu. A. Molien (art. *Oratoire*, DTC, col. 1127) note chez les maîtres spirituels de l'Oratoire deux caractères principaux : une dévotion particulière au Verbe Incarné, une tendance plutôt pessimiste qu'optimiste assez habituelle dans la spiritualité du XVII^e siècle et même du XVIII^e, peu portée à l'indulgence envers la nature humaine telle qu'elle est depuis la chute originelle, tendance qui s'explique par la nécessité d'avoir prise sur les esprits plus ou moins imprégnés de rigorisme. Cette raison tactique a sans doute sa valeur. Mais l'insistance de l'École française sur le vieil homme vient d'abord, semble-t-il, de sa perception très vive d'un aspect, d'une composante religieuse de l'homme tel que le Christ nous l'a révélé. L'abnégation, l'immolation, l'anéantissement ne sont pas le but de la vie chrétienne, mais il faut y passer pour parvenir à l'adhérence aux états du Verbe Incarné. Notons d'ailleurs que depuis la seconde moitié du XVII^e siècle et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, sous l'influence de Quesnel, le jansénisme a eu beaucoup d'influence à l'Oratoire.

HUMANISME DÉVOT. — F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1925, Saint François de Sales et le problème de l'homme, p. 75-97. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1. *L'humanisme dévot*. — « L'humanisme dévot applique aux besoins de la vie intérieure, met à la portée de tous et les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien » (p. 17). Dans ce premier volume, Bremond fait revivre quelques types plus représentatifs de cet humanisme dévot : le jésuite Louis Richeome, p. 52-63; sur la concupiscence et le péché originel, p. 57 svv. « Il y a loin de ces pages triomphantes au petit livre, sublime, certes, mais accablant que Bossuet écrira près d'un siècle plus tard, sur les trois concupiscences, qu'il écrira, dis-je, pour des religieuses. On entend bien que je ne compare ni les styles, ni les doctrines mais les tendances profondes » (p. 58). Laurent de Paris, capucin, et les litanies de l'homme dans son « palais de l'amour divin », p. 360. Hayneuve, un jésuite qui a subi l'influence bérullienne. Sa polémique anti-janséniste respire l'optimisme chrétien, p. 365-367. Enfin Yves de Paris, humaniste et mystique, p. 453 svv.

ÉCOLE FRANÇAISE. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 3, *L'École française*. — DTC, art. *Oratoire de Jésus* (congrégation de l') ou Oratoire de France (A. Molien). Parmi les nombreux écrivains spirituels de cette école mentionnons en particulier Hugues Quarré, *Trésor spirituel...* (1^re édit. de 1632), seconde partie, § 6 « de l'état de l'homme après le péché d'Adam et du besoin qu'il a de son Dieu »; p. 136 : l'homme tombé est « cruellement blessé »; p. 139 : « tout ce qui est en nous a opposition à la grâce ». Senault, *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon le sentiment de saint Augustin* (1^re édit. de 1644).

V. — CONSÉQUENCES SPIRITUELLES PRATIQUES

La doctrine de la concupiscence a un retentissement nécessaire sur la spiritualité chrétienne. Du fait de la présence en tout homme d'attraits pervers, d'une complicité native avec le mal, d'un penchant à se laisser vaincre par les appétits inférieurs et, plus profondément encore, à s'affirmer orgueilleusement contre Dieu et contre les hommes, toute marche vers la sainteté devra comporter une mortification, une purification, un renoncement intime; l'abnégation intervient comme un facteur essentiel et indispensable du progrès en nous de la charité. Sans rupture avec tout ce qui est péché et tendance au péché, aucune vie chrétienne authentique n'est possible.

Dès lors, s'il peut exister des divergences théoriques, entre écoles orthodoxes, sur la façon d'envisager la corruption de la nature humaine ou sur la nécessité de la grâce, et, ce qui est bien plus important, s'il y a légitimement diversité individuelle ou collective d'attitudes spirituelles concrètes, les unes plus épanouissantes, les autres plus austères, aucune spiritualité ne peut méconnaître l'aspect crucifiant que com-

porte toute tendance vraiment chrétienne à la perfection.

Ce sont ces exigences essentielles, imposées à la spiritualité chrétienne du fait de la concupiscence, qu'il faut maintenant dégager.

D'une façon générale, la charité ne progresse en nous qu'à la condition de redresser et de purifier, de « meurtrir » notre nature. La vie spirituelle du chrétien consiste en sa substance dans l'accueil en lui de la vie même de Dieu. Elle est ouverture de l'homme à l'action de Dieu, effort pour laisser croître en lui la charité divine jusqu'à la totale pénétration de son être, de telle sorte que ses actions ne soient plus inspirées que par un amour désintéressé de Dieu et de ses frères.

Mais parce que la charité doit pénétrer une nature foncièrement égoïste, parce que tout homme, même justifié, même élevé en sainteté, porte en lui avec la concupiscence, une menace permanente de révolte des sens contre la raison et de la raison contre Dieu, le chrétien doit se maintenir dans un état de vigilance constante et de méfiance à l'égard de la spontanéité de sa nature; plus encore, il doit être décidé à la réalisation en lui d'une œuvre de mort. A cause de notre égoïsme profond, le progrès de l'emprise divine en nous n'est pas seulement l'occupation d'une terre vierge, mais l'irruption meurtrière dans une cité qui jalousement se gardait.

D'aucuns pourraient être tentés de choisir, d'abandonner, par exemple, à un christianisme de forme plus ou moins janséniste, tout ce côté crucifiant et se décider personnellement pour une vie spirituelle positive, amie de l'univers et de l'humanité. Puisque le christianisme est en définitive une vie d'union à Dieu, par le développement intégral de toutes les ressources naturelles, pourquoi tant insister sur ce qui n'est qu'œuvre de mort, pourquoi toujours maintenir l'homme dans le souvenir de son péché? Et dans l'espoir d'attirer au christianisme une humanité avide d'épanouissement, de grandeur et de vie pleine, on optera pour la vie contre la mort.

Mais c'est là illusion fatale. Dans pareille conception se cache une grave erreur doctrinale qui se solde dans la pratique par de désastreuses conséquences. Certes, le but de la vie chrétienne est bien l'union des hommes à Dieu dans le Christ, la Résurrection déjà inaugurée du monde et des hommes en ce même Jésus-Christ; mais pour parvenir à cette plénitude, il n'est d'autre moyen que le renoncement et la mort, la lutte contre soi-même. *Oportuit Christum pati.* Toute autre voie est mensongère, qui méconnaît la présence au plus intime de l'homme de cet égoïsme sensuel et orgueilleux qui se réveille dès qu'il n'est plus combattu. L'histoire de la spiritualité et l'histoire tout court attestent d'ailleurs avec éclat la vérité de cette doctrine : toutes les fois que l'homme a méconnu sa nature pécheresse, il est tombé au-dessous de l'animal; l'immoralité et l'incohérence guettent l'être humain qui, pour mieux se vouer au Dieu qui est amour, veut oublier qu'il n'est lui-même qu'un « néant pécheur ».

La loi de la nature, en effet, est aussi la loi de toute vie spirituelle, individuelle et collective. « Mon Père l'émondera, révèle le Christ en parlant de la vigne mystique, pour qu'elle porte plus de fruit » *(Jean* 15,2). Et le grain de blé, dit-il ailleurs, doit « mourir » avant de monter en tige et en épi lourd d'autres grains. Dépouillement, mort, taille qui ne se justifient que par leur finalité dernière; ils sont condition, moyen, jamais une fin, un absolu. Les dépouillements successifs du Prodigue lui firent découvrir les besoins vrais de sa vie et l'amour mutuel profond qui l'unissait à son père. L'âme, poussée par l'amour qu'elle a pour Dieu et plus encore par l'amour que Dieu a pour elle, se dépouille pour mieux l'aimer.

Les expressions, mortification, œuvre de mort, renoncement, qu'on a coutume d'employer pour désigner cette activité militante du chrétien, ne sont d'ailleurs que partiellement justifiées, car il s'agit moins de donner la mort à des tendances par destruction et anéantissement, que de les redresser et de les rendre informables par la charité. Il ne s'agit point, par exemple, de tuer en soi une sensibilité trop vive, mais de la dépouiller de l'égoïsme qui la déforme; il ne s'agit pas d'aimer moins, mais d'aimer mieux, plus humainement parce que plus chrétiennement. Le travail de mortification est finalement un travail de purification (cf Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, p. 115).

Nous venons d'écarter une spiritualité qui prétendrait se dégager de tout aspect crucifiant, une spiritualité de la Résurrection sans la Croix. Il n'y a pas de Pâques sans Vendredi Saint. Tout chrétien doit en convenir. Mais faut-il aller plus loin et dire que le Vendredi Saint précède le jour de Pâques, que la voie purgative précède la voie unitive? Convient-il de maintenir la doctrine traditionnelle des trois voies?

Sans doute ces dernières ne doivent pas être conçues comme se relayant chronologiquement dans une âme; comme s'il fallait franchir successivement des étapes bien séparées, d'abord la destruction de la concupiscence, puis l'illumination spirituelle, pour aboutir enfin au terme de l'itinéraire, l'amour de Dieu. Toute vie spirituelle, même commençante, implique déjà un effort pour sortir du péché et s'unir à Dieu; elle est nécessairement, à quelque degré, purification, connaissance et amour. Et durant tout le cours de son développement, il y a coexistence et solidarité de ces trois aspects. Mais ce n'est pas cela qui est en question.

Il s'agit de savoir s'il faut maintenir, au commencement de la vie spirituelle, une phase proprement dite de purification, où le débutant portera son effort principal sur son côté négatif, l'élimination des appétits déréglés.

Entendons-nous bien. De ce travail préliminaire de déblaiement, on ne prétend pas qu'il faille éliminer l'influence de la charité, et se contenter, en attendant de s'y élever, de motifs d'action autres qu'elle et inférieurs à elle, comme la crainte de l'enfer, l'espérance de la félicité éternelle, ou de considérations d'ordre simplement moral, comme la beauté de la vertu, de la maîtrise de soi. Encore qu'il ne serait pas sage d'en trop sous-estimer l'utilité, l'efficacité et même la nécessité pour bien des âmes, où l'amour de Dieu, bien que réel, est encore trop faible pour marcher sans le secours de ces béquilles. Il reste donc entendu que la charité, dès le début de la vie spirituelle, est source de purification et d'ascèse, en même temps qu'elle en est la fin.

Mais il ne s'ensuit nullement que la phase préparatoire de la purification puisse être supprimée par résorption dans les voies illuminative et unitive. Dans la distinction traditionnelle des trois voies il y a une vérité profonde de pédagogie spirituelle. L'insistance nécessaire et prédominante, au commencement de

la vie spirituelle, sur la mortification du vieil homme, c'est-à-dire de ses tendances les plus manifestement contraires à la charité et au souverain domaine de Dieu, est tout à fait conforme à la nature de l'homme déchu et à sa vocation. Il s'agit de réduire peu à peu les obstacles qui s'opposent à la vie divine, à quoi nous aide précisément cette vie divine transformante. Prétendre s'installer d'emblée dans la vie unitive, serait méconnaître le sens profond de l'ascension spirituelle et verser dans l'illusion des âmes insuffisamment mortifiées à qui manque le sens réel du péché et de leur propre impureté.

Cependant, si cette purification commencée est signe d'amour de Dieu, — c'est bien parce que nous aimons Dieu et que nous voulons croître en son amour que nous nous purifions, — il faut affirmer que plus cet amour de l'âme pour Dieu s'approfondit, plus elle sent le besoin d'intensifier sa purification. Autrement dit, l'affinement de la conscience et de l'âme croît avec l'amour qu'elle porte à Dieu, et cet affinement, qui est une vue claire de son péché et de sa propre impureté, se traduit par une purification progressive. Tant et si bien que les deux amours réciproques de Dieu et de l'âme transforment à tel point l'âme, en la taillant, en la purifiant, en la redressant, pendant son cheminement à travers les trois voies, qu'elle deviendra enfin l' « instrumentum conjunctum Deo ».

C'est bien ainsi qu'il faut entendre la tradition spirituelle la plus constante. Les grands spirituels sont sur ce point unanimes : la maîtrise des affections déréglées est la condition même de la recherche et de l'accomplissement de la volonté de Dieu. En ce sens il est légitime d'affirmer que toute vie spirituelle commence par la voie purgative.

Il reste maintenant à préciser la structure concrète imposée à toute vie chrétienne par la nécessité de cette purification intime.

Dieu est l'agent premier de ce travail; notre sanctification est une libération de notre égoïsme accomplie en nous par la grâce de Dieu. L'égoïsme congénital qui nous constitue pour une part est si fort mêlé à notre pâte que nous ne pouvons par nous-mêmes nous en dégager pour nous tourner vers Dieu. Il faut que Dieu vienne en nous pour nous attirer à Lui et il ne nous attire à Lui qu'en nous arrachant à nous-mêmes; œuvre toute gratuite de la grâce libératrice, mais à laquelle l'âme doit se prêter par l'humilité et la prière.

Une étape nécessaire de cette libération consiste, en effet, dans la reconnaissance de notre corruption profonde; car nul n'est purifié s'il n'a conscience de son impureté et de son impuissance à s'en défaire. Et il ne s'agit pas là d'une connaissance théorique de la nature pécheresse de l'homme en général; mais d'une expérience spirituelle particulièrement douloureuse, œuvre en nous de la grâce, à laquelle nous devons nous prêter. Cette illumination impitoyable ne porte pas seulement sur les péchés sans nombre dont nous nous sommes rendus coupables mais sur la source empoisonnée qui est en nous, sur ce péché que nous sommes. Tous les grands spirituels ont fait de la sorte l'expérience de leur misère. Et les termes qu'ils emploient pour parler d'eux-mêmes ne nous paraissent pieuse exagération que parce que notre propre vie intérieure est encore superficielle et pauvre. C'est Marie de l'Incarnation pouvant à peine supporter le spectacle de son impureté en face de la grande mer de pureté qu'est son Dieu. C'est Ignace de Loyola faisant demander à son retraitant la grâce de comprendre qu'il n'est par lui-même qu'abcès et souillure, ulcus et aposthema. C'est plus près de nous la toute pure Thérèse de Lisieux ne progressant dans la voie de l'amour qu'au prix d'une lumière de plus en plus pénétrante sur sa petitesse et sur l'impureté qui souillait des intentions qu'elle croyait limpides. En face de Dieu, reconnaître notre misère et notre impuissance à la dominer, en souffrir jusqu'à l'accablement et, devant cette lumière aveuglante et terrible, avoir seulement la conviction que la miséricorde divine nous épargne la connaissance de la véritable mesure de notre corruption, telle est une étape indispensable à toute vie spirituelle profonde. Et il n'est pas de vie chrétienne qui puisse se dispenser de la subir en quelque manière : l'humilité doit de toute nécessité être inscrite dans la constitution spirituelle du chrétien en marche vers son Dieu.

L'humilité est d'ailleurs aussi la forme première que prend notre libération. Car se reconnaître pleinement pécheur devant Dieu, c'est déjà ne plus l'être : la lumière qui nous accable est aussi, si nous le voulons, celle qui nous délivre. « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice, sur votre assurance. Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en peux guérir, et ce que je te dis est un signe que je te veux guérir. A mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit : Vois les péchés qui te sont remis » (Pascal, *Mystère de Jésus*).

Ainsi cette lucidité sur nous-mêmes vient de Dieu et elle s'illumine de l'espérance certaine du pardon. L'humilité s'achève en prière confiante. On voit par là même que cette connaissance de notre corruption, si impitoyable qu'elle soit, n'a rien à voir avec la lucidité sartrienne stoïque et impuissante, ni avec la prétention orgueilleuse et pélagienne d'être nous-mêmes notre rédempteur. C'est en imploration confiante et fidèle qu'elle s'achève : « Seigneur, délivrez-moi de moi-même ».

Notre progrès dans la charité est donc pour une part une libération opérée par Dieu, et l'attitude qui de ce fait s'impose pour nous à l'égard de Dieu est l'humilité et la prière.

Mais il nous est demandé aussi de collaborer activement à l'œuvre divine. Car le refus du mal qui est en nous n'est pleinement sincère que dans la mesure où il se traduit en lutte effective contre nos tendances mauvaises. Le vieil homme est déjà mort mystiquement sur la croix et au baptême, mais nous avons à le tuer encore tous les jours. La « mortification » volontaire, conséquence nécessaire de cette mort mystique, est un aspect foncier de la vie du chrétien.

Car c'est contre nous-mêmes en définitive qu'il faut lutter. Le démon et le monde n'ont d'emprise sur nous que parce qu'ils y rencontrent une complicité intime, un allié dans la place. Nous portons en nous-mêmes un ennemi, ou plutôt, nous sommes, par notre égoïsme, notre plus dangereux ennemi. Et c'est pourquoi la charité ne s'installera en nous qu'à la condition de livrer combat à l'égoïsme, « combat spirituel, plus sanglant que la bataille d'hommes ».

Il est donc essentiel à la vie chrétienne comme telle d'être militante. Et ce n'est pas rencontre fortuite,

si, dès les origines de l'Église et jusqu'à nos jours, les grands auteurs chrétiens ont utilisé des métaphores guerrières : de la panoplie spirituelle de saint Paul au langage de Thérèse de Lisieux (voir COMBAT SPIRITUEL, t. 2, 1135-1142).

L'ascèse, c'est l'organisation méthodique de la lutte que le fils de Dieu doit se livrer à lui-même pour faire triompher en lui la charité. Parmi les créatures humaines, seule la Vierge Marie n'avait pas à se soumettre à une discipline pénible pour redresser les tendances mauvaises. Elle était tout entière et à tout instant une réponse parfaite à la charité. C'est que seule, elle a échappé au péché originel et à ses conséquences.

Personne en dehors d'elle, quel que soit son degré de sainteté, quel que soit son état de vie, ne peut se croire dispensé de faire effort pour réduire de plus en plus l'égoïsme et progresser dans la pratique de la vertu. Le concile de Trente nous le rappelait : aucun saint n'échappe complètement à certaines fautes légères (Denz. 804, 833), signe que la concupiscence est toujours vivante. Il n'y a pas non plus d' « état de perfection » conférant une exemption de la loi de l'ascèse. Sous ce rapport, il n'y a aucune différence essentielle entre l'épiscopat, le presbytérat, la vie religieuse ou le laïcat, le mariage ou le célibat. C'est que, évêque ou prêtre, religieux ou laïque, on est d'abord chrétien, c'est-à-dire un homme appelé à vivre de la vie divine par la mort au péché et aux tendances mauvaises dont il est le fruit.

Cependant, si l'ascèse s'impose à tous sans exception, elle varie suivant les caractères, les tempéraments, les vocations. En ce sens elle est personnelle. Nous n'opposons pas tous les mêmes résistances à l'emprise de la charité. Sans doute l'égoïsme orgueilleux et sensuel est la tare commune de l'humanité déchue, mais cette convoitise générale prend en chacun d'entre nous comme un visage particulier et dont les traits changent avec le temps qui passe et l'action pa ente de la grâce. Ainsi je n'ai pas à copier l'ascèse de mon prochain. A chacun de se connaître, en recourant à ses propres lumières contrôlées par une direction avertie et de s'imposer la dose d'ascèse demandée par le Seigneur au moment présent. Les efforts imposés à un débutant dans la vie spirituelle ne sont pas les mêmes que ceux d'un homme avancé en perfection. Pour une même personne il arrive que changent les exigences de l'ascèse avec l'état du moment. Tel, par exemple, devra s'abstenir maintenant de toute fréquentation des œuvres d'art, qui plus tard pourra s'y livrer sans inconvénient. La variété de l'ascèse vient encore de celle des vocations. L'ascèse des gens mariés n'est pas celle des moines. Une contemplative n'aura pas à lutter contre ses défauts exactement de la même manière qu'une religieuse enseignante, hospitalière ou missionnaire. Le prêtre religieux n'a pas nécessairement le même régime ascétique que le prêtre non religieux. Mais nulle vie spirituelle ne peut s'en passer; il faut une lutte persévérante et méthodique pour faire de chacune de nos puissances un instrument souple et docile au service de la charité.

Il reste que l'ascèse peut s'atténuer, ou, plus exactement peut-être, changer de plan. Une discipline persévérante et méthodique aboutit normalement à une certaine maîtrise de soi; l'habitude de se vaincre libère peu à peu de l'esclavage des impulsions et des attraits. Le goût des choses spirituelles se développe et s'approfondit. « Ce qu'il y a d'inférieur dans nos attraits, nos désirs, nos préoccupations est de plus en plus neutralisé et comme dévitalisé parce que la vie est passée ailleurs pour animer des zones plus hautes. Le Père Lhande rapporte cette réponse d'un prêtre de banlieue à qui on faisait remarquer que son logement n'était guère confortable : « le confortable ne m'intéresse pas ». Par l'habitude de se priver de ce qui n'est pas indispensable, on se rend capable de supporter, sans en être gêné, le manque de confort. Et parce que le cœur est pris ailleurs, on ne s'y intéresse même plus. On arrive ainsi à un état où, sur un certain plan, l'ascèse est dépassée. Je dis, sur un certain plan, parce que généralement elle trouvera à se porter sur quelque chose de plus intérieur et de plus difficile à saisir. Nous ne sommes jamais au bout! » (Yves de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, p. 144-145). L'ascèse n'est donc pas quelque chose de provisoire et qui pourrait finir par disparaître complètement. Elle reste nécessaire durant toute la vie spirituelle. Si les tendances mauvaises ne sont jamais totalement déracinées ici-bas, il s'ensuit qu'elle ne doit jamais cesser. Il est à noter que les mystiques catholiques, comme saint Jean de la Croix, par exemple, sont ceux qui réclament l'abnégation la plus ferme, le renoncement le plus absolu. Pour eux la nature n'est jamais assez mortifiée.

Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1945; le détachement, p. 115-127; l'ascèse chrétienne, p. 135-147. — Voir ASCÈSE, ASCÉTISME, t. 1, 936-1010.

Et c'est pourquoi, la consommation de la sainteté s'achève finalement dans l'abandon total de notre liberté à l'action purificatrice de la grâce. Car la mortification que nous nous imposons à nous-mêmes comporte l'initiative de notre volonté propre; or, pour que notre égoïsme soit vaincu, il faut un travail de purification et de détachement où toute notre activité consiste à accueillir une souffrance imposée par les événements, par les hommes et finalement par l'intervention directe du Dieu trois fois saint. C'est la leçon de la Croix, prélude indispensable de la Résurrection. Les événements providentiels, les échecs et les humiliations, la maladie et finalement la mort, sont destinés, si nous savons les comprendre et les accepter, à nous introduire dans la vie pleine de l'union divine, en réalisant notre totale désappropriation. Nul, pour aimer Dieu et ses frères d'un amour totalement désintéressé, ne peut être dispensé de passer par la nuit des sens et de l'esprit soit en ce monde soit dans l'autre. Tous ont à traverser le purgatoire pour que la charité triomphe enfin sur les ruines de l'égoïsme.

L'enseignement de l'Église sur la concupiscence, sa nature, son origine, ses conséquences relativement à la liberté et à la nécessité de la grâce, son rôle dans la vie spirituelle, a des rapports étroits avec la doctrine du péché originel et le dogme de la grâce. Pour l'exposé historique du dogme et de la théologie du péché originel, on se reportera à l'article de Mgr Gaudel dans le DTC, *Péché originel*. Sur la grâce, cf l'ouvrage très documenté, à la fois traditionnel et neuf, de H. Rondet, *Gratia Christi, essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, t. 1, Paris, 1948.

Sur la notion de concupiscence dans la théologie spirituelle, on trouvera des indications dans tous les historiens de la spiritualité, par exemple : Pourrat, *La spiritualité chrétienne*. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930. — Viller-Rahner, *Asceze und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, i. B., 1939; cet ouvrage est une traduction

du précédent, avec en plus des bibliographies nombreuses et substantielles et quelques développements personnels du traducteur. — G. Bardy, art. Apatheia, t. 1, col. 727-746; M. Viller et J. Bonsirven, art. Chair, t. 2, col. 439-449. Signalons enfin quatre articles du P. Masson, sur la tentation, les sources de la tentation, les tentations de la concupiscence, les tentations du monde dans la VS, d'octobre 1923 à mars 1924.

Charles Baumgartner.

CONDÉ (Nicolas de), jésuite français, 1600-1654. — Né à Clermont en Argonne en 1600, Nicolas de Condé entra dans la compagnie de Jésus le 2 mai 1622. Il fut professeur de rhétorique et prédicateur renommé. P. Collet, dans la *Vie de M. Boudon*, nous dit de son héros : « Il entendait avec un plaisir infini le P. de Condé, jésuite du collège, prédicateur peu suivi parce qu'il prêchait sans fard et sans éloquence, mais qui, connaissant toutes les routes du cœur, y portait le saint amour dont il était pénétré » (en tête des *Œuvres complètes de M. Boudon*, éd. Migne, 1856, t. 1, col. 40). N. de Condé était à cette époque au collège de Clermont. Il avait prêché en 1643 l'oraison funèbre de Louis XIII à la Sainte-Chapelle. Il est mort à Dijon le 5 octobre 1654. Il a composé un supplément à l'*Année Chrétienne* du P. Jean Suffren, Paris, 1649, et écrivit l'*Histoire du R. P. Charles de Lorraine*, Paris, 1652. Charles de Lorraine avait renoncé à l'évêché de Verdun pour entrer en religion.

Sommervogel, t. 2. — D. Calmet, *Bibliothèque Lorraine*.

Marcel Viller.

CONDREN (Charles de). — 1. *Vie*. — 2. *Doctrine*. — 3. *Sainteté et influence*.

1. — VIE

Charles de Condren, deuxième supérieur de la congrégation de l'Oratoire de Jésus, né le 15 décembre 1588 au château de Vaubuin près de Soissons, est mort le 7 janvier 1641.

Nous connaissons sa vie surtout par un livre que H. Bremond qualifie de « premier modèle de ce que nous appelons aujourd'hui une biographie psychologique » (*L'École française*, p. 287) : *La vie du Père Charles de Condren... composée par un prêtre*, Paris, 1643. L'auteur est le P. Amelote, son fils de prédilection, qui assure ne rien avancer qu'il n'ait « appris de lui-même ou de témoins oculaires » et qu'il ne se soit rendu « très religieux à écrire avec sincérité... C'est la vie et le langage d'un ange que la vie et le langage du Père Condren » (Préface, III-IV. Sur la valeur historique d'Amelote, voir l'introduction des *Lettres du P. Charles de Condren*, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, p. XXXI-XXXVI).

1. Jusqu'à l'entrée à l'Oratoire. — Son père, converti du protestantisme, était gouverneur de Monceaux, canton de Meaux; dès avant sa naissance, ses parents le vouèrent à Dieu « comme les premiers-nés d'Israël ». Quoique faible de santé, l'enfant apprend sans maître histoire, géographie, arithmétique, géométrie; il fait la troisième, la rhétorique et la philosophie au collège d'Harcourt. Il passe deux années dans la solitude « où Dieu lui enseigna plus de vérités qu'il n'en avait appris le reste de sa vie ». Il se cachait pour étudier saint Augustin, saint Thomas; il dissimulait la Bible, les Pères dans sa paillasse.

Le roi promettant de l'employer, son père veut l'envoyer à Calais pour apprendre les armes et de là en Hollande; mais le jeune homme demande à aller combattre les Turcs en Hongrie plutôt que les catholiques; son père alors refuse de le voir. Charles tombe malade à l'extrémité; il supplie son père de le dédier à l'Église, il guérit et revêt l'habit ecclésiastique. Il étudie en Sorbonne sous André Duval et Philippe de Gamaches; à vingt-trois ans, il enseignait la philosophie au collège du Plessis. Les séminaires n'existaient pas encore; il se retire un an à la campagne pour se préparer à la prêtrise qu'il reçoit le 17 septembre 1614. Par acte notarié, il renonce à son droit d'aînesse et à tous les biens de ses parents, ne gardant qu'une pension qu'il tiendrait de son père comme une aumône. Il est reçu docteur à Paris en 1615. Cette année 1614-1615, il prêche l'avent à Saint-Nicolas du Chardonnet, le carême à Saint-Honoré, l'octave du Saint-Sacrement à Saint-Médard; un moment il se sentit attiré par la vie des chartreux, par la pauvreté de l'ordre de saint François.

2. A l'Oratoire. — Depuis trois ans, le P. de Bérulle le demandait à Dieu; Condren entra dans sa congrégation le 17 juin 1617, fut employé d'abord à des prédications, des conférences contre les hérétiques, à la direction; il fonda les maisons de Nevers, 1618, de Langres, 1619, de Poitiers, 1621, et fut appelé ensuite à diriger le séminaire de Saint-Magloire, 1624. Il est confesseur de Gaston d'Orléans, frère du roi; il amène à Dieu Barthélemy de Donnadieu, futur évêque de Comminges; il dirige M. Bernard dit le Pauvre Prêtre, le Père de Saint-Pé, le baron de Renty, les deux frères Brandon, Philibert et Balthasar, abbé de Bassancourt; il contribue avec le P. Suffren, sj, et d'autres encore à fonder la Compagnie du Saint-Sacrement. C'est à tort sans doute que, dans la lettre du P. de Condren du 23 mars 1627 (*Lettres*, édit. P. Auvray, p. 11), deux mois avant l'initiative du duc de Ventadour, Mgr Prunel (*Sébastien Zamet*, p. 220), a voulu voir une annonce prophétique de la Compagnie du Saint-Sacrement; il s'agit d'un institut qui devait unir les deux monastères de Port-Royal et de Tart et les soustraire ainsi à la juridiction de Cîteaux.

Malgré la désolation intérieure qui l'accablait, il fut un des directeurs les plus appréciés de son temps et convertit beaucoup de protestants. En 1625, il est appelé à la maison-mère de la rue Saint-Honoré; le P. de Bérulle estime tant sa sainteté qu'il le prend pour confesseur : « Lorsqu'il passait devant sa chambre, raconte Amelote, il se jetait à terre pour baiser les vestiges de ses pas » (t. 2, p. 157).

3. Le généralat. — Le Père de Condren était à Nancy auprès de Monsieur lorsque mourut le cardinal de Bérulle, 2 octobre 1629. Le P. Gibieuf pressa l'élection et ne convoqua que les maisons de Paris et des environs, pour que Richelieu n'eût pas le temps de s'en mêler. Condren fut élu le 30; quand le P. Bourgoing lui notifia le choix de l'assemblée le 5 novembre, il répondit seulement le 21 : « Ma joie sera de n'être rien, afin que Jésus-Christ vous soit tout » (Batterel, *Mémoires domestiques*, t. 2, p. 23). Pour le remercier de ses négociations auprès de son frère, le roi lui confie le collège de Troyes, 1630, et veut le faire cardinal, il répond : « qu'il abandonnerait non seulement la cour, mais la France » si on l'y obligeait.

Persuadé que le but principal de l'Institut « était de travailler à rétablir dans le clergé l'esprit ecclésiastique » (Cloyseault, *Vie de quelques Pères*, t. 1, p. 240), il ne voulut point accepter la charge de visiteur général des carmélites qu'avait exercée le Père de Bérulle et il pria le pape d'en nommer un autre; autant qu'il put, il déchargea ses prêtres de leur direction, pour les appliquer aux missions et au gouvernement des séminaires.

Il considérait toujours sa nomination comme irrégulière; dans l'intention de se démettre, il réunit en 1631 une nouvelle assemblée des soixante et onze maisons qui confirma au contraire l'élection et décida que les Pères « ne seraient point liés par les vœux ordinaires de la religion, que ce serait une congrégation purement ecclésiastique et sacerdotale » (4e session, Cloyseault, *ibid.*, p. 241). Les Pères y serviraient Dieu sous l'autorité des évêques et selon les lois de l'Église; le général serait perpétuel et la principale autorité résiderait dans l'assemblée générale. Le P. de Condren demanda que son pouvoir fût petit sur les choses temporelles et grand sur les spirituelles; il prit le P. Bourgoing pour vicaire général et chargea le P. Eustache Gault de la direction des études.

En 1634, deuxième assemblée générale; toujours hanté par le désir de se démettre, il disparut à la fin. Les députés, atterrés de cette résolution, le découvrent à huit lieues de Paris et l'obligent à revenir. En 1638, mêmes instances à la troisième assemblée, mais il se heurta à la résolution de son confesseur qui lui refusa l'absolution, à moins qu'il ne promît de ne point s'en aller, et aussi à l'opposition de Richelieu qui le *menaça* de l'archevêché de Reims; il garda donc sa charge « comme une servitude générale qui l'obligeait à être à ses inférieurs plus qu'à lui-même et à porter leurs croix » (Amelote, *Abrégé*, p. XXVII). Bérulle est le fondateur de l'Oratoire; la constitution définitive a été arrêtée sous le P. de Condren. Il accepta la direction de six collèges dont celui de Juilly en 1639, de deux paroisses, et établit neuf résidences.

Sa fin, qu'il avait prédite huit mois auparavant, fut une dernière application de sa doctrine du sacrifice; il reçut l'extrême-onction « dans l'esprit de Jésus-Christ mourant, il se donna à lui pour entrer dans ses dispositions... il se sépara plus que jamais du monde présent ». Il bénit les Pères en prononçant la formule qu'il avait enseignée à M. Olier : « Venez, Seigneur Jésus, et vivez en vos serviteurs ». Sa mort étant proche, il se mit dans une disposition « de respect et d'adoration de la parfaite obéissance que Jésus-Christ avait rendue à son Père jusqu'à la mort..., d'union à Jésus-Christ pour adorer avec lui la justice divine..., d'offrande de lui-même à Jésus-Christ pour entrer par sa vertu dans l'usage de toutes les lumières qu'il lui avait données, lorsqu'il assistait les personnes mourantes » (Amelote, *ibid.*, t. 2, p. 387-390). C'était le 7 janvier 1641. Son corps, inhumé dans la chapelle de la rue Saint-Honoré, fut retrouvé en 1884 et déposé dans la chapelle du collège de Juilly. Le lendemain de sa mort le P. Bernard écrivait : « Le défunt P. Condren est de présent jouissant de la béatitude éternelle; aussi un jour sera-t-il béatifié en terre par le Saint-Siège, c'est-à-dire que, s'il ne l'est canoniquement, au moins, le sera-t-il par permission et tolérance » (*Lettres et conf. inédites*, p. 33).

2. — DOCTRINE

Il semblait, disait de lui le P. de Bérulle, « avoir reçu l'esprit de l'Oratoire dès le berceau »; il développa à sa manière l'enseignement de son maître et sa pensée trouve son expression parfaite dans les œuvres de M. Olier.

1. Sources. — Lui-même n'a rien publié de son vivant et nous n'avons de lui que des *lettres;* 169 sont actuellement connues : édition critique par le P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943. *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* reproduit ses idées et ses expressions : la première partie est d'un des premiers oratoriens dont on ne sait pas le nom; la deuxième est de Quesnel non encore jansénisé; de même la troisième et la quatrième; *Pratiques et dispositions intérieures pour gagner le Jubilé*, Paris, 1654, in-24, 50 pages; *Saintes instructions pour la conduite de la vie chrétienne*, Paris, 1671 et 1675, in-16; les pensées seules sont de lui, le style est de l'éditeur, sans doute un sulpicien, La Baume; *Consi dérationssur les mystères de Jésus-Christ*, conférences inédites, publiées par le P. Bonnardet, Paris, 1899; sa *Vie*, par le P. Amelote, 1643.

2. Principe. — A douze ans, raconte Amelote, « il se trouva tout en un moment l'esprit environné d'une admirable lumière dans la clarté de laquelle la divine Majesté lui parut si immense et si infinie, qu'il lui semblait n'y avoir que ce pur être qui pût subsister et que tout l'univers devait être détruit à sa gloire » (*Vie*, t. 1, p. 41). Sans doute, cette conception originale ne s'est élaborée que peu à peu dans son esprit, mais nous avons là le principe de la doctrine qu'il développera toute sa vie. Le P. de Bérulle avait surtout insisté sur cette idée qu'en tout « il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même ». Le P. de Condren dira « nous devons être entièrement dans les intérêts de Dieu et non dans les nôtres » (*Considérations sur les mystères*, p. 177). Mais dans Bérulle, le théocentrisme s'oriente spontanément vers l'adoration-cantique, se traduit par des *élévations*, des exclamations enthousiastes; celui du P. de Condren aboutit au sacrifice perpétuel et universel d'adoration. Puisque Dieu est tout, il faut que la créature lui offre en *sacrifice* et détruise en quelque sorte le semblant d'être dont elle dispose : « La force de cette divine Lumière fit un si puissant effet sur lui qu'il eût souhaité d'être immolé à l'heure même devant la Majesté qui remplissait son esprit » (*Vie*, t. 1, p. 42). Sont-ce ces paroles ou d'autres semblables qui ont rempli Bérulle lui-même d'admiration pour son jeune disciple? Il est difficile de le dire; toujours est-il que le P. Amelote écrit ceci : « Cet Abraham s'estimait heureux d'apprendre de son Isaac les secrets du ciel, les écrivait à genoux et la tête découverte » (t. 2, p. 180-181).

Condren retient la possibilité du mérite, puisque l'Église l'enseigne; nous devons le rechercher, non pour notre intérêt, mais pour la gloire de Dieu. Certainement s'il avait assisté à la discussion de Bossuet et de Fénelon sur l'acte d'amour pur, il eût fourni des textes à opposer à M. de Meaux : « Il faut... vouloir que l'âme ne se complaise et ne se repose qu'en Dieu; il faut vouloir que Dieu soit tout votre amour, votre plaisir et votre joie » (*Lettres*,

édit. Auvray, lettre 104, page 330). « Perdant pour vous tout désir de vivre et d'être » (lettre 12, p. 30; Amelote, t. 1, p. 108, 157; Bremond, *op. cit.*, p. 388).

3. Le Christ-Hostie. — Pour Bérulle, le Christ est notre vie; pour Condren, il est notre prêtre, il n'est pas avant tout rédempteur et médiateur, il est et fut toujours *hostie* à son Père : « Comme il était dans l'abîme de son néant, il lui vint une joie particulière de voir que le Fils de Dieu fut toujours hostie de son Père » (Amelote, *ibid.*, p. 45). Les saints du ciel et les prêtres de la terre, lui et les autres, doivent donc constamment l'offrir en l'honneur de la sainteté de Dieu et de toutes ses perfections; c'est louer infiniment l'infinité du Père éternel que de lui présenter son Fils mort; rien n'est digne de Dieu que cet unique sacrifice de Jésus-Christ.

Le Christ est pleinement entré dans ces vues de son Père sur Lui, il s'est offert à Lui pour s'approprier les qualités de la créature en se faisant Dieu-Homme, mais en même temps pour les *réduire* et les *consommer* dans les qualités et les propriétés divines. C'est pour cela que « le Fils a tenu à honneur de mourir sur un gibet pour la gloire de son Père ». Le sacrifice de la croix « qui est la gloire et la félicité de Dieu même » devient ainsi « le titre de l'infinie grandeur du Père »; c'est l'effort suprême de la Sagesse divine « pour former l'artifice de toute la gloire qui peut se donner à l'Etre infini » (*ibid.*, t. 1, p. 136). Il n'y a qu'un Dieu qui puisse être de soi digne de Dieu; Jésus-Christ seul est digne « par soi-même de rendre à Dieu les devoirs qu'il mérite pour sa Trinité ». Nous avons envers elle de grands devoirs, mais nous n'en « sommes capables que par Lui et en Lui » (*Considérations sur les mystères*, p. 175-176).

Aussi, le péché originel n'est pas seulement une *heureuse faute* parce qu'il nous a valu un tel rédempteur, il l'est surtout parce qu'il a procuré à Dieu un sacrifice digne de Lui. Nous pouvons donc le lui offrir puisque Jésus-Christ, cet unique adorateur, est des nôtres, il nous appartient, il est notre prière, notre adoration, notre sacrifice.

4. Le saint sacrifice. — Avant tout, Jésus-Christ trouve dans la messe « le moyen de continuer dans tous les siècles le même sacrifice et de multiplier chaque jour son offrande sur nos autels et nous le devons présenter à Dieu avec toute l'Église pour honorer son infinité par une hostie infinie et son éternité et immensité par la répétition et multiplication du même présent en tous les temps et en tous les lieux du monde » (Amelote, t. 1, p. 136). Ainsi, sur nos autels, le Christ n'est pas avant tout *objet* d'adoration pour nous, il est *principe* d'adoration à son Père, *modèle* d'adoration pour toutes les créatures par l'anéantissement complet de tout son être devant Dieu. « Offrez à la Divine Majesté son Hostie (Jésus) en l'honneur de tout ce qu'il est; en action de grâces de tous ses bienfaits à son Église, et même à toute créature... afin qu'elle reçoive en Jésus-Christ l'hommage et le culte dus à ses perfections infinies » (lettre 38, p. 127). En un sens, ce sacrifice a commencé à l'origine du monde, Agnus occisus est ab origine mundi (*Apoc.* 13, 8); il s'est consommé sur la croix, il continue à la messe, il durera au ciel jusqu'à la fin des temps où l'Agneau reçoit nos hommages tout en restant toujours hostie, Agnum tanquam occisum (*Apoc.* 5, 6).

Dans les sacrifices de l'ancienne loi, il faut distinguer cinq parties : 1° la sanctification de la victime; 2° l'oblation; 3° l'occision; 4° la consomption ou inflammation; 5° la communion, où le prêtre et les fidèles participent à la victime. Ces cinq parties se retrouvent dans le sacrifice du Christ, sacrifice infiniment parfait dont tous les autres ne sont que la figure : 1° la sanctification de la victime dans l'Incarnation, car « en ce mystère, le Sauveur a été sanctifié et consacré par la Divinité même », présente en Lui par l'union hypostatique; cette sainteté est « véritable, intérieure, naturelle et toute divine » et le consacre comme prêtre pour l'éternité (*L'idée du sacerdoce*, 2e p., ch. 4); 2° l'oblation, au même moment selon saint Paul : « Vous m'avez formé un corps... alors j'ai dit : « Me voici, je viens à vous pour faire votre volonté » (*Hebr.* 10, 6). Cette oblation est « permanente et éternelle », faite d'abord « en qualité d'hostie pour être un jour immolée » en l'honneur du Père, elle se continue au ciel pour l'adorer; 3° l'occision, destruction ou immolation de la victime différée jusqu'au Calvaire, était nécessaire parce que le Christ, comme le bouc émissaire de l'ancienne loi, était « chargé de tous les péchés du monde que Dieu avait mis en Lui »; 4° la consomption lorsque, par la résurrection, ce qui restait des « traces de sa mortalité dans les plaies qu'il avait reçues... fut entièrement détruit, effacé et absorbé dans la gloire » (*ibid.*); 5° la communion par l'entrée du Christ au ciel où il est reçu dans le sein de son Père : « Jésus-Christ s'offre et offre avec Lui tous les saints comme ses membres à la très sainte Trinité et les saints s'offrent aussi et avec eux offrent Jésus-Christ » (*ibid.*, ch. 5).

A la messe, sacrifice nécessaire parce que celui de la croix mérite tout, mais ne donne et n'applique rien, c'est le même Prêtre qui offre par ses ministres la même victime sur le même autel, « ce qui est la substance ou personne du Verbe éternel... dans le même temple, c'est-à-dire dans le sein du Père éternel... au même Dieu que dans le ciel... dans la même consommation et la même gloire que dans le ciel » (*ibid.*).

Partie du sacrifice universel de Jésus-Christ, la messe est elle-même un sacrifice complet : 1° La sanctification s'y trouve parce que son corps y est « dans un état plus saint, plus dégagé des imperfections de la chair et plus approprié à Dieu »; 2° l'oblation, parce que la première oblation demeure ici « permanente ». Cachée dans le sein de la Vierge, « couverte » dans le temple, « voilée d'un meurtre » à la croix, elle est « revêtue des signes », à la messe, « sans voile, sans signes » au ciel dans la gloire; 3° l'immolation, parce que l'Agneau « y est en état de mort, n'ayant plus la vie qu'il avait sur la terre ». Cet état y est marqué et représenté par la séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces différentes du pain et du vin; 4° l'inflammation, car « Jésus-Christ s'y donne tout entier comme victime », elle consomme et perfectionne tout « sans y rien détruire, ni consumer de l'intégrité de son corps »; 5° la communion, car « Dieu y communie » à Jésus-Christ glorieux et ressuscité, les prêtres et les fidèles d'une façon plus évidente encore puisqu'il « est tout pour nous » (*ibid.*, ch. 8).

Cette théorie se trouvera, amplifiée peut-être dans Duguet,

voir Bremond, *Hist. litt. du sentiment rel.*, t. 9, p. 135; elle inspirera plus ou moins complètement : Grimal, sm, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur-Jésus-Christ*, 3e éd., Paris, 1923; Giraud, *Prêtre et hostie*, 3e éd., 1914; Émile Mersch, sj, *Le corps mystique du Christ, Études de théologie positive*, Louvain, 1933. Le P. de La Taille, sj, se demande si cette théorie du sacrifice n'entrera pas un jour dans la dogmatique de la messe (*Mysterium fidei*, c. 15, 1921, Paris, p. 176 sv.).

Nous devons donc y assister pour entrer dans son « esprit de religion et d'amour », pour déférer à Dieu les respects et les louanges qu'il lui donne, pour « admirer sa grandeur ineffable par la qualité d'une telle hostie qui lui est due ». Et si un Dieu a donné sa vie pour adorer « celle qui en est le principe; combien plus devons-nous lui offrir les nôtres et mourir tous en esprit dans son unique immolation » (Amelote, *ibid.*, p. 140). Que le prêtre surtout entre dans ces sentiments : « Nous devons nous anéantir en cette action et y être purs membres de Jésus-Christ, offrant ce qu'il offre et faisant ce qu'il fait, comme si nous n'étions pas nous-mêmes ». Jamais le prêtre ne dira assez simplement en Jésus-Christ : *Hoc est corpus meum.* Il n'est pas à l'autel membre de Jésus-Christ seulement, mais aussi de la sainte Vierge, de tous les saints et saintes qui sont au ciel et de tous les fidèles qui sont en la terre. « Vous devez donc vous oublier vous-même pour être ce qu'ils sont » (lettre 38, p. 127-128).

5. La nature humaine. — De cette théorie résultent de graves conséquences pour l'humanité qui, elle aussi, doit être consacrée tout entière à la gloire de Dieu; or, pour la rendre à celui qui est tout, la créature doit lui offrir en sacrifice et détruire en quelque sorte le semblant d'être qu'elle possède. L'homme est pécheur sans doute et comme tel en dette avec la divinité, mais il est surtout néant du fait de sa création. Quand nous lui avons donné nos pensées et nos affections, dévoué toutes nos puissances, nous n'avons rien fait, c'est le fond même que nous lui devons et non pas seulement le revenu. « Il faut que nous nous offrions nous-mêmes en sacrifice, afin de déclarer par notre mort que tout droit lui appartient et que, devant lui, nous ne devons réserver aucune puissance sur nous » (Amelote, t. 1, p. 139). Les droits divins sont tels que nous devons consentir à ce que Dieu soit en nous, comme Dieu, plus que nous-mêmes. Et cela, du fait de notre création. Toute créature raisonnable, soit humaine, soit angélique, soit innocente, soit déchue, doit rendre hommage de tout son être à son Créateur. La doctrine du P. de Condren, comme celle de saint Ignace, repose donc, non sur le dogme de la chute, mais sur celui de la création.

Cet anéantissement doit être pris à la lettre : nous sommes victimes; or une victime ne songe pas à perfectionner son être en s'offrant à Dieu, en se soumettant à sa volonté, mais à le détruire. Aussi, lui arrivait-il de s'exprimer ainsi : « Ayez l'intention de vous déposséder de votre nature; de vous démettre; votre occupation doit être tout pour Dieu ». Nous devrions être en ses mains comme dans l'eucharistie les accidents du pain et du vin qui ont perdu leur substance et ne sont soutenus que par la présence réelle de Jésus. Aussi fait-il le vœu de servitude à Dieu, à Jésus, à Marie (Amelote, t. 2, p. 301-304).

Le péché lui paraissait inexprimable : « Il est impossible en cette vie de les représenter dans toute leur laideur : nous ne les connaîtrons jamais tels qu'ils sont que dans la lumière de Dieu; ici nous n'avons que la foi qui, à la vérité, nous convainc de leur infinie malice, mais qui ne nous la montre pas ouvertement » (Amelote, t. 2, p. 258).

De là, sa manière de considérer le dernier avènement du Rédempteur. Nous avons sans doute sujet de le craindre, mais plus encore « de l'honorer, de l'aimer et de le désirer, puisqu'il portera aussi l'établissement parfait de la gloire et du règne de Dieu dans ses œuvres ». Il faut donc renoncer à tout ce que le Fils de Dieu veut détruire et le supplier de n'attendre pas ce moment pour le faire : « Adorez le jugement que Jésus-Christ fera de toutes choses... particulièrement le jugement qu'il fera de vous quel qu'il soit, quand bien il devrait être de condamnation (lettre 140, p. 423).

6. La Vierge et les saints. — La même idée de sacrifice à Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu fait le fond de sa dévotion à Marie.

1. Au jour de son Assomption « elle est entrée dans l'état parfait et consommé en Dieu de sa divine maternité et en la plénitude de puissance qu'elle doit avoir... pour y anéantir l'homme et y faire naître et vivre Dieu ». Marie est si sainte « qu'elle ne peut être mère que de ce qui est né de Dieu ». « Elle ne peut regarder l'homme que comme une matière qu'elle doit consommer dans la génération du Fils de Dieu, ni rien souffrir en l'homme que Jésus vivant en sa sainteté parfaite ». Il faudrait lui consacrer un mois à l'invoquer « pour l'*anéantissement* de l'homme et l'établissement du Fils de Dieu en vous ». Une de nos « dévotions envers la Sainte Vierge » serait de nous appliquer à « cet esprit de pureté qui ne peut souffrir que rien vive que Dieu » (lettre 8, p. 20-22).

2. Si toutes les créatures, jusqu'à l'enfer même, sont obligées de la révérer, nous devons nous considérer comme indignes de le faire « ni de penser à elle »; les saints seuls le peuvent; ils ont reçu une obligation spéciale pour cela : en particulier saint Jean l'Évangéliste, saint Gabriel, saint Jean-Baptiste. Il faut « adorer la très sainte Trinité comme principe, source et origine de la Vierge » et en union avec elle : « Vous serez à elle pour le faire de sa part, sous sa conduite et par sa puissance ».

3. Le P. de Condren recommande de prier « pour les intentions de la Sainte Vierge, pour son accomplissement et plénitude dans l'Église, pour qu'elle soit reconnue et honorée; et vous vous donnerez à elle pour y travailler de tout votre pouvoir » (lettre 129, p. 392-393). Il donne « pour l'accomplissement de toutes ses volontés en la terre et au ciel » la formule d'un contrat, par lequel, moyennant la somme de... une messe sera célébrée tous les jours et à perpétuité dans l'église de N... « Je remets son Fils Jésus-Christ en ses mains... autant que je le puis, et la supplie de tout mon cœur de l'offrir elle-même à Dieu en ce sacrifice quotidien, comme elle l'offre et l'a toujours offert dans le temps et dans l'éternité » (*Lettres*, Appendice I, 6, p. 544-545).

4. Puisque Notre-Seigneur rend grâces à son Père de lui avoir donné la Vierge, « l'auteur de son unité, qui l'a comblé de ses bienfaits », nous devons nous unir à Lui pour remercier Dieu « de toutes les grâces,

des infinies dignités, de la suréminente gloire et de l'incomparable puissance qu'il a données à sa sainte Mère ». Nous pouvons nous unir aussi à elle pour rendre nos devoirs à Dieu par son Fils « afin d'avoir part en Jésus-Christ aux saints mouvements de la Mère de Dieu » (Amelote, t. 1, p. 151).

Les saints reçoivent de Jésus, au lieu de la vie d'Adam qu'il leur a ôtée, la sienne propre dans le sein de son Père, où ils deviennent une même chose avec Lui, entrant avec lui en communauté de vie, de biens et de gloire. Jésus-Christ vit en eux dans la plénitude de sa vie et eux « tous en lui et en Dieu avec lui en parfaite société et unité » (lettre 140, p. 422).

7. L'Oratoire. — « Les maisons... doivent être à l'égard des autres prêtres ce que les monastères sont à l'égard des laïques » *(Discours à la première assemblée générale*, dans Pin, *Lettres*, p. 170). Condren imprime à la congrégation dont il est supérieur le même esprit de sacrifice en union avec Jésus-Christ son vrai fondateur, puisque c'est lui qui a institué l'ordre de la prêtrise. En conséquence, « son esprit consiste à fuir tout esprit propre et particulier pour n'en avoir point d'autre que celui qu'il a donné à son Église ». Elle ne doit donc pas « s'attacher à aucune doctrine singulière, ni donner aux siens aucune instruction cachée, dont ils ne puissent rendre compte aux évêques ». Ses prêtres « doivent renoncer à eux-mêmes et servir à Jésus-Christ pour être ses membres en des fonctions si saintes » (lettre 79, p. 241-253).

L'assemblée, qui représente la principale autorité, doit obliger les supérieurs et visiteurs à leur faire pratiquer l'oblation qu'ils doivent faire tous les jours d'eux-mêmes à Dieu et à Jésus-Christ, obtenir d'eux qu'ils réalisent « la plénitude de lui, la pauvreté et la vacuité de tout le reste » (*Règlement de l'Oratoire*, préface, dans Pin, p. 381). Elle devrait être « consommée en Dieu, ne ressentant que Dieu en elle ». L'esprit d'oraison doit être « le propre esprit de l'Oratoire », nous devons en faire « notre occupation continuelle et principale » en union et par hommage aux actions de Jésus-Christ « pour adorer et glorifier en lui et par lui la très sainte Trinité » (*Discours à la première Assemblée générale*, dans Pin, *Lettres*, p. 174).

8. Oraison. — « Sa vie, n'a été qu'une continuelle oraison »; il passa, poursuit Amelote, deux ans et demi sans sortir de la présence de Dieu que huit ou neuf fois tout au plus : « Le fonds de son esprit était une continuelle *adoration :* sa qualité d'hostie l'avait porté à rendre ce devoir dès son enfance ». Comme il pensait que nous ne devons pas seulement honorer la vie de Dieu, « mais la former en nous », il s'efforçait « d'*entrer dans les dispositions de Dieu qu'il avait adorées...*; c'était en ce soin d'être un même esprit avec Dieu que consistait la force de son oraison »; « il se donnait à Dieu pour *imprimer en son âme les mêmes dispositions* de ce divin Amour ». C'est ainsi qu'il entrait en *participation* des dons divins, s'efforçait de faire pénétrer en lui-même les sentiments de Dieu, de *coopérer* à ses desseins par l'amour et le zèle (*Vie*, t. 2, p. 183-189). Ces pensées forment déjà le fond des instructions du P. de Bérulle sur l'oraison (*Œuvres complètes*, éd. Migne, col. 638 sv.). Elles sont reproduites, un peu plus brièvement, dans les *Lettres* du P. de Condren (éd. Pin, p. 399-405), sans qu'on sache à qui les attribuer. Nous avons souligné quelques expressions, il est facile de voir qu'elles sont les mêmes dans la méthode de l'Oratoire et dans celle de Saint-Sulpice : « Qu'on lise avec attention le chapitre consacré par le P. Denys Amelote à l'oraison du P. de Condren, on y trouvera en propres termes les trois points de la méthode de M. Olier. Lorsqu'on a fait cette lecture, on constate que la doctrine du *Catéchisme chrétien...* n'est qu'un écho des enseignements du P. de Condren et on se persuade de nouveau que Saint-Sulpice a été vraiment l'héritier de l'esprit de cet illustre général de l'Oratoire » (G. Letourneau, *La Méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903, p. 322).

9. Direction. — Elle était en tout conforme à son idée de sacrifice : « Son esprit d'hostie le portait toujours à ce dessein » de donner des âmes à Dieu; il les lui offrait comme prêtre et comme hostie, il souhaitait d'être avec eux un même sacrifice. Il ne s'attribuait jamais à soi-même la qualité de directeur, il disait qu'elle appartenait à Jésus-Christ (Amelote, t. 2, p. 211). Les parties principales de l'*Esprit d'un directeur des âmes* de M. Olier sont manifestement inspirées du P. de Condren. Il ne voulait pas que le pénitent cherchât à sentir le goût de la dévotion : « Dieu, écrivait-il, veut vous tirer dans l'esprit de la foi et vous faire sortir de vos propres sentiments et pensées; de là vient qu'il vous semble que tout se perd, et Dieu même, ce vous semble, parce que vos pensées se perdent » (lettre 139, p. 417). Au contraire, notre première disposition doit être « l'abnégation ou le renoncement que nous devons faire de nous-mêmes », la deuxième, l'abnégation « de toute notre vertu et de notre esprit pour entrer en celui de Jésus », la troisième, « le renoncement de toute autre fin que Dieu en nos œuvres » (lettre 160, p. 468-469). « Ayez intention de vous démettre de tout ce que vous êtes ». Pour acquérir l'humilité, dites : « Je me donne à vous... pour entrer en votre esprit d'humilité » (lettre 56, p. 181-183).

Comme tous les maîtres de la vie spirituelle, il recommande l'examen de conscience; il entend même que toute personne pieuse le fasse trois fois par jour; mais il ne s'agit pas seulement de travailler exclusivement à exterminer tel vice, pratiquer telle vertu, mais à s'appliquer à soi-même les vertus, les états de Celui qui est notre chemin vers le bien, notre vérité, notre vie morale. S'examiner donc « sur le mésusage des dispositions, des vertus que Jésus-Christ nous a données, rejetant ses inspirations et empêchant ses opérations et mouvements... Renoncer à notre propre conduite et direction comme devant être soumise à celle du Fils de Dieu ». Le soir, adorer d'abord le Fils de Dieu en sa qualité de juge, puis en qualité de prêtre, juger nos manquements « non tant, selon notre sentiment, comme selon celui du Fils de Dieu ». Le matin, l'adorer « comme le principe de notre vie et de nos actions », renoncer à notre propre conduite; à midi, l'honorer comme notre chef « par l'esprit duquel il nous faut diriger en tout et partout » (lettre 166, p. 501-507).

Avec le P. de Bérulle, il professe que « nous ne saurions trop nous approcher de la communion » : 1° « Pour que Jésus-Christ soit en nous tout ce qu'il y doit être et que nous cessions d'y être tout ce que nous y sommes, à dessein de nous perdre en lui et nous priver de nous-mêmes ». 2° « Pour qu'il vienne

y détruire tout ce qui est contraire à Dieu comme la génération d'Adam ». 3° Pour ne pas nous approprier les dons de Jésus-Christ, mais qu'au contraire il en prenne le domaine absolu. 4° Pour obéir à son désir de nous faire devenir ce qu'il est, c'est-à-dire « vie, amour, vérité, vertu pour Dieu », pour que nous soyons ses membres « dans lesquels il soit vivant pour son Père ». Notre utilité spirituelle ne doit pas être « notre première intention, comme elle n'est pas aussi la meilleure, ni la plus obligeante que nous devions avoir » (*Lettres*, Appendice I, 5, p. 541-543). Parlant d'une servante nommée Barbe, il voudrait que son entourage attache moins d'importance à ses extases : « Il sera bon, dit-il, qu'elle communie tous les mois une fois en l'honneur de la force et sainteté de Jésus souffrant » (lettre 14, p. 35).

10° Applications. — 1° A l'emploi du temps, que nous devons recevoir de la main de Dieu, comme un don qu'il nous fait pour le rapporter tout entier à sa gloire, qui nous est rendu par la mort de Jésus-Christ. Tout le temps que nous avons, nous le devons à la Passion du Christ. *Empti estis pretio magno.* L'employer à des choses « dignes de ses travaux, de ses douleurs, de sa croix, de sa mort et de son sang ». Sans le secours de l'Esprit-Saint, nous ne pouvons en user comme veut Jésus-Christ : « Prendre dépendance de lui... et savoir en quoi il veut que nous occupions notre âme durant cette heure » (lettre 164, p. 491-495).

2. A la journée. Il consacrait le réveil « à la vigilance immuable et éternelle de Dieu »; il adorait le Verbe incarné : entrant, par l'Incarnation, dans l'usage de la vie humaine et se donnait à lui afin de faire « en l'unité de son Esprit l'usage qu'il lui plaît de l'homme »; il pensait à sa résurrection, « par laquelle il a possédé une vie éloignée de la ressemblance du péché »; au sommeil de Jésus qui s'est soumis à la nécessité de dormir comme nous, à la sainte Vierge et aux saints pour « user du réveil ainsi qu'ils en ont usé par l'Esprit de la grâce ». En s'habillant il pensait : « Ma soutane m'avertit d'enfermer autant en mon âme Jésus-Christ que mon corps est enclos dans ce vêtement » (*Règlement de l'Oratoire*, dans Pin; cf Amelote, t. 1, p. 111). Pendant les repas, adorer Jésus-Christ en cette action à laquelle Lui-même a voulu s'assujettir. « Ainsi, nous devons offrir à Jésus-Christ chaque morceau que nous prenons ». Dans la récréation, « honorer les conversations que le Fils de Dieu a eues sur la terre » (*ibid.*). Dans l'étude, vouloir honorer Dieu plutôt que se rendre habile dans la science. Ces considérations sont développées dans les méthodes toujours en usage à l'Oratoire et dont le fond est du P. de Condren.

3. A la pratique des vertus. Son christocentrisme s'y exprime en perfection. S'appliquer à l'exemple de Jésus-Christ est insuffisant, il faut l'adorer en sa patience et dans l'éloignement de toute recherche de soi-même. Un jour qu'il avait été calomnié, il écrit à Léon le Bouthilier qui y prenait trop de part : « Il faut plutôt nous étonner de ce qu'il (Jésus-Christ) souffre que tant de peuples le blasphèment... Quand nous aurons anéanti le blasphème en la terre et empêché que personne ne parle mal de Dieu et de son Fils Jésus-Christ » nous pourrons nous réjouir. En attendant, préférons « que la malice des hommes tourne plutôt contre nous que contre Dieu... Jésus-Christ seul avait un droit parfait et entier de demander à Dieu son exaltation » (*Lett. et conf. inédites*, p. 22).

4. A l'année chrétienne. Comme Bérulle, il varie sa dévotion avec les saisons liturgiques, il y met encore plus d'élévation. Il veut nous « faire commencer l'année dans les dispositions de l'âme divine de Notre-Seigneur ». Il demande que Jésus y vive « en la plénitude de sa vie et de tout ce qu'il est » (*Considérations..*, p. XXVIII, XXXIII). Les mystères, l'Église les propose : 1° pour que nous leur rendions hommage; 2° que nous entrions dans la vertu et la grâce qu'ils contiennent; 3° que nous travaillions à l'accomplissement de leurs effets en ce monde (*ibid.*, p. 5-6). Pendant l'avent, adorer le décret de la sainte Trinité que la seconde personne s'incarnerait pour réparer l'homme; considérer que ce mystère est « comme une mer remplie de toutes les grâces, tant de celles qui ne conviennent qu'au Fils de Dieu que de celles qu'il devait communiquer à son Église » (p. 32). Au 2 février, Jésus s'offre pour satisfaire à la justice divine, nous devons nous retirer en Dieu pour porter toute la peine dont Dieu voudra nous charger (p. 74). Au Vendredi Saint, rendons nos hommages d'adoration, non seulement à Jésus-Christ mais à tout le mystère, par lequel Dieu juge son Fils, honorer ses jugements sur lui, sa conduite et ses voies (p. 7). A la résurrection, adorer la très Sainte Trinité opérant ce mystère, « la puissance et le dessein éternel que le Père a de ressusciter son Fils bien-aimé » (p. 168). A l'Ascension, « s'unir à la sainte Vierge, aux prêtres, aux disciples, à toute son Église, en l'amour et en l'adoration de son état parfait et accompli » (lettre 144, p. 439). A la Pentecôte : si quelqu'un nous promettait l'esprit d'un grand philosophe, d'un ange, nous serions ravis; en cette fête, Dieu nous donne son esprit propre. A la Trinité, pensez que ce mystère est si saint qu'il n'y a que Jésus-Christ seul qui soit digne par soi-même « de rendre à Dieu les devoirs qu'il mérite pour sa Trinité » (*Considérations sur les mystères*, p. 175).

5. Aux divers états de vie. A l'état religieux. Il écrit à sa nièce annonciade, de renoncer à l'amour de fille et d'enfant envers la Révérende Mère et la Mère Maîtresse « pour les aimer de l'amour saint que le Fils de Dieu a apporté au monde » (lettre 120, p. 361). Dans le mariage, « faire profession particulière de servitude à Jésus-Christ et à la sainte Église son épouse, en l'honneur de leur adorable union » (lettre 163, p. 490). Pour faire son testament « prendre une heure de temps en oraison devant Dieu pour lui rendre compte de nous-même et des biens intérieurs et extérieurs qu'il lui a plu de nous donner »; considérez si l'usage que nous en avons fait a été conforme à ses intentions, à l'usage que Jésus a fait des siens. Pour les fondations à faire, « il est juste que notre sentiment passe au delà de nous; que nous souhaitions de survivre à nous-mêmes pour adorer une si grande bonté », mais que ces œuvres respirent « un esprit de mort et non pas un esprit de vie en la mémoire des hommes ». Il propose donc « d'établir à perpétuité une âme en la terre pour aimer et louer Dieu et qui vous soit un perpétuel sacrifice eucharistique », sans que la personne soit connue et nommément désignée (lettre 162, p. 478-488). Pour se préparer à la mort, il voudrait « passer tous les ans quelques jours en l'honneur de la mort du

Fils de Dieu ». Puisque je puis mourir partout, « je dois tenir toute la terre comme l'échafaud de mon supplice et je ferai résolution de vivre partout en l'humilité de ma mort, comme un criminel doit être à la place publique de son supplice » (lettre 161, p. 471-472).

3. — SAINTETÉ, INFLUENCE

Une doctrine qui laisse si peu à la nature aurait pu l'incliner à la mépriser, comme ont fait les jansénistes; or il faut ranger Condren parmi les humanistes dévots. Mgr de Vilazel, évêque de Saint-Brieuc, qui prononça son oraison funèbre, « fit voir dans ce Père l'assemblage de choses communément fort incompatibles » (Batterel, *op. cit.*, t. 2, p. 66). Il n'était pas plus quiétiste que janséniste, car sa doctrine est des plus mortifiantes pour la nature. La seule remarque fondée est celle que fait le P. Mersch (*op. cit.*, p. 303-305) : son enseignement exprime un état d'âme privé plus qu'une règle universelle de perfection; il n'est pleinement utile qu'à des personnes menées par des voies analogues aux siennes. « Original en tout, il se distinguait, même par son apparence, des autres spirituels de son temps » (H. Bremond, *op. cit.*, p. 334). Il parut toujours à Amelote « très modéré » (t. 2, p. 193). Bérulle trouve que « son esprit est trop doux, simple et modeste » pour la Normandie (Batterel, *ibid.*, p. 10). D'une rare distinction mais sans rien qui en impose, il aimait à rire dans la conversation à laquelle il excellait, ayant au besoin son franc parler jusqu'à la boutade; si ses discours alors ne portaient pas si directement à Dieu, ils détachaient toujours de la terre : « J'en ai jusqu'à la gorge » disait un jour le P. Desmares après avoir causé avec lui de choses spirituelles pendant deux heures. En lui, le naturel et le surnaturel se complétaient si bien qu'il « disait en riant qu'il ne savait pas s'il avait de la foi; que la doctrine de Jésus-Christ lui était si évidente qu'il lui semblait la voir de ses yeux » (Amelote, t. 2, p. 207). Il était si au-dessus du monde qu'il répondit un jour à un père qui lui représentait la vie religieuse comme plus sûre : « Je ne trouvais point que le monde me fût un empêchement à servir Dieu et, si je n'eusse regardé la vie religieuse que comme un asile, je ne l'eusse point estimée » (*ibid.*, t. 2, p. 21).

Si tous ne le remarquaient pas, les clairvoyants ne s'y trompaient nullement. « Nul n'était plus mort au monde que lui » (*ibid.*, t. 1, p. 13). Il était de ces hommes « que vous diriez qu'ils sont d'une espèce particulière... Il n'est pas possible de concevoir une plus grande douceur qu'était la sienne... Je crois avoir vu en sa personne la plus grande merveille que je puisse comprendre en la terre... c'est un des plus grands ornements de tous les siècles chrétiens » (*ibid.*, t. 2, p. 115, 203, 204). Après plusieurs entretiens qu'elle eut avec lui à Moulins, sainte Jeanne de Chantal jugeait que saint François de Sales « avait été donné de Dieu à son Église pour instruire les hommes, mais qu'il lui semblait que le P. de Condren était propre pour instruire les anges » (Cloyseault, *op. cit.*, p. 253). Bossuet dit de lui en 1662 : « Sa mémoire toujours fraîche et toujours récente est douce à l'Église comme une composition de parfums » (*Oraison funèbre du P. Bourgoing*, 1er point). Et saint Vincent de Paul : « Il ne s'est pas trouvé un homme semblable à lui »; apprenant sa mort, il se reprochait de n'avoir pas « honoré ce saint homme comme il le méritait » (Faillon, *Vie de M. Olier*, t. 1, p. 138-140). Richelieu l'appelait « le plus grand homme que la France depuis deux siècles ait produit ». Le P. Rapin : « l'homme peut-être le plus éclairé de ces lumières d'en haut qui font les saints » (*Histoire du Jansénisme*, éd. Domenech, p. 93). « Jamais, au témoignage de La Motte-Goulas, gentilhomme de la chambre de Gaston, la religion chrétienne ne fut si belle que dans sa bouche ». Et son principal disciple qu'il a dirigé à partir de 1634, M. Olier, l'appelle « la plus grande lumière de notre siècle, sans contredit et même de plusieurs autres » (*Lettres*, éd. Levesque, t. 1, p. 113). Il n'était qu'une apparence et une écorce de ce qu'il paraissait être, « étant au-dedans tout un autre lui-même, étant vraiment l'intérieur de Jésus-Christ et sa vie cachée; en sorte que c'était plutôt Jésus-Christ vivant dans le P. de Condren que le P. de Condren vivant en lui-même » (*Mémoires*, 9). Bremond l'appelle « le plus *haut* génie religieux des temps modernes... cet avant-dernier des Pères » (p. 358, 404).

On a peine à comprendre comment un si grand homme, si apprécié de ses contemporains, au moins des principaux, est si peu connu aujourd'hui et fut presque oublié jusqu'à ces dernières années. Il y a de cela plusieurs raisons : 1° L'habitude qu'il avait de donner à Dieu « le temps que désire la suavité de sa conduite » (*Lett. et conf. inédites*, p. 16) le faisait paraître indécis sans qu'il le fût et l'empêchait d'être apprécié des hommes. « Bien qu'il ne fût homme de grande action », dit de lui Amelote (t. 2, p. 192), disposition « qui n'est pas un état de paresse ou de nonchalance, comme quelques-uns se le sont imaginé, c'est un recueil des principales vertus chrétiennes » (*ibid.*, p. 185). Chez lui, contemplation et action, spéculation et pratique ne se peuvent séparer; il s'intéressait à tout, mais il était aussi peu pressé d'agir que s'il eût eu l'éternité devant lui. Toute sa vie, il pense à fonder les séminaires, il prépare les sujets que Dieu appelait à en jeter les fondements, mais il attend d'être à son lit de mort pour s'en ouvrir à Du Ferrier et Olier. 2° La sublimité de sa doctrine. Si l'on était tenté de penser qu'elle est trop élevée, trop difficile à pratiquer, Bremond répondrait : « Il ne faut pas dire : cela est trop beau. Ou bien dites aussi que c'est la révélation chrétienne elle-même qui est trop belle » (*ibid.*, p. 379). Ce n'est pas diminuer une doctrine de reconnaître qu'elle ne sera pas comprise de tous.

L'influence qu'il a exercée n'est pas aussi grande, ni surtout aussi visible que celle de certains de ses contemporains, Bérulle, Vincent de Paul. Est-elle moins réelle? L'*Ecclésiaste* dit qu'un homme pauvre sauva la ville par sa sagesse et personne ne s'en est souvenu (9, 15). Condren se continue dans M. Olier et dans toutes les œuvres que celui-ci a fondées et dans les écrits qu'il a composés. Plusieurs de ses disciples, écrit Cloyseault, « avaient soin d'en faire des recueils (de ses entretiens) et quelques-uns depuis en ont donné au public des livres sous différents noms. Le *Trésor spirituel*, du P. Quarré, le *Nouvel Adam*, du P. de Saint-Pé, Le *Royaume de Jésus*, du P. Eudes et l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* de M. Olier ne sont que des abrégés ou même des recueils des conférences du P. de Condren » (*op. cit.*, p. 256). Le P. E. Georges, eudiste, cite

deux passages du *Royaume de Jésus* (*Œuvres complètes*, p. 216, 228) qui reproduisent textuellement une lettre du P. de Condren très probablement adressée au P. Eudes avant 1637 (*Les Saints Cœurs de Jésus et de Marie*, décembre 1935; *Oratoriana*, avril 1936, p. 83; *Lettres..*, édit. P. Auvray et A. Jouffrey, Appendice II, lettre 56, et le texte de saint Jean Eudes, p. 547-567). C'est encore le Père de Condren perfectionné que nous entendons dans les *Lettres*, *la Journée chrétienne*, le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* de M. Olier. Physionomie attachante, mystérieuse, que Mellan a bien rendue dans le portrait qu'il en a fait.

Condren et Saint-Cyran. — Comme le P. de Bérulle et saint Vincent de Paul, le P. de Condren était lié avec Saint-Cyran en qui il trouvait beaucoup d'érudition, du feu, de la vivacité, de la pénétration, mais, comme eux, il n'était pas sans inquiétude sur son orthodoxie. Au moins à partir de 1638 (époque où Vincent de Paul rompit avec lui) il a tenu Saint-Cyran pour un novateur assez redoutable et sur son lit de mort, il a ordonné à ceux qui dépendaient de lui qu'on n'eût point de liaison avec un si dangereux homme. Les ouvrages de Saint-Cyran gardent des traces de ces rapports : « Je ne suis rien devant vous et vous êtes tout devant mes yeux; je me trouve un néant après être sorti par votre double miséricorde du double néant de la nature et du péché » (*Maximes*, p. 129). « Jésus-Christ n'a pas moins réduit en abrégé les opérations de la charité que les paroles de la vérité et il y a un repos qui est aussi agréable à Dieu que toutes les œuvres et les occupations, comme il y a un silence qui lui plaît autant que tous les discours » (*ibid.*, p. 156). Voir d'autres exemples dans Henri Bremond, *La conquête mystique*, t. 3, p. 47, 158 à 165.

Condren et Henri Boudon. — Parmi les plus fervents disciples du P. de Condren, peut-être faudrait-il signaler Henri-Marie Boudon, l'archidiacre d'Evreux, † 1702. Condren est pour lui « l'un des grands serviteurs de Dieu de notre siècle » (*La vie cachée avec Jésus en Dieu*, p. 2, ch. 1) ou même « le grand serviteur de Dieu de notre siècle » (lettre 179, col. 1016). Il écrit, vers 1690, un 7 janvier, à M. de Bosguérard, un prêtre de ses amis : « Je vous écris le 7 du mois, le jour de la précieuse mort d'un homme de Dieu seul, le saint homme, le P. de Condren, qui a été vraiment une nouvelle créature en Jésus-Christ... et dont on a pu dire qu'il semblait qu'Adam n'avait point péché en lui. Il y a plus de quarante-six ou quarante-sept ans que la divine Providence, ma toujours très bonne et très fidèle Mère, me fait aller à son tombeau sacré... demander la grâce de l'anéantissement chrétien » (lettre 258, col. 1158). Voir aussi sur les visites de Boudon au tombeau de Condren, *La vie cachée avec Jésus en Dieu*, p. 2, ch. 2, t. 1, col. 574... Boudon connaît le P. de Condren non seulement par Amelote qu'il cite très souvent, mais il avait en sa possession en manuscrit, quelques œuvres de Condren (lettre 222, col. 1095). Des ouvrages comme *Dieu seul* ou *La vie cachée avec Jésus en Dieu* sont tout à fait dans la ligne de Condren et ont subi son influence. Il est assez curieux de noter que P. Collet dans sa *Vie de Boudon* (en tête des *Œuvres complètes...* éd. Migne, t. 1, p. 15) donne à Boudon le titre même que celui-ci donnait à Condren. Il l'appelait « l'homme de Dieu seul ».

Œuvres. — 73 *Lettres* avec quelques opuscules ont été publiées en 1642, par le P. Barrème, en un très bel in-4°, sans nom d'éditeur, sans date, sans l'agrément du conseil de l'Oratoire; l'édition de 1643, *Discours et Lettres du P. Charles de Condren*, in-8°, en contient quatre-vingt-neuf; la 3e, 1648 et la 4e, 1664 en ont quatre de plus; les autres éditions 1668, 1681, reproduisent celle de 1664; l'édition de l'abbé Pin, 1857, en ajoute dix-sept. Édition critique par P. Auvray et André Jouffrey, prêtres de l'Oratoire, *Lettres du Père Charles de Condren, Paris*, 1943. — *L'idée du sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ* a été publié par le P. Quesnel en 1677; la nouvelle édition revue et corrigée par lui, parue en 1697, a servi de base pour les éditions postérieures jusqu'à celle de l'abbé Pin, Paris, 1858. — *Considérations sur les mystères de Jésus-Christ*, éd. Ingold, Paris, 1882. — *Quatre lettres inédites* publiées par le P. Ingold, Paris, 1880, in-8°. — *Lettres et conférences inédites*, publiées par le P. Bonnardet, Paris, 1899. — Sont restés inédits : *Petit traité des sacrements*, 30 p. in-4; *Recueil de diverses pièces des entretiens* du R. P. de Condren, 64 feuillets, in-4°; *La voie de la grâce d'une âme bien chrétienne* en deux parties : 1° sa conduite en particulier; 2° de sa conduite dans le gouvernement, in-24; *Conférences inédites. Recueils de divers écrits du Père de Condren*, par Le Blanc, pr. de l'Orat., 358 p. in fol., bibliothèque municipale de Lyon, n° 1206 des manuscrits.

Études. — *La vie du P. Charles de Condren*, composée par un prêtre (Denys Amelote), Paris, 1643, in-4°; 2e éd., 1657, in-8° reste le principal document pour la vie et la doctrine; il manque une histoire critique du deuxième supérieur de l'Oratoire. — Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire* publiés par les PP. Ingold et Bonnardet, Paris, 1903, t. 2, p. 4-82. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 3. *L'École française*, Paris, 1921, p. 284-418. — Caracciolo, *La vie du P. de Condren par l'auteur de la vie du cardinal de Bérulle*, Paris, 1764. — C. Cloyseault, *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren*, publié par le R. P. Ingold, 1891, p. 179-315. — P. Coste, *Monsieur Vincent*, Paris, 1932, 3 vol., passim, t. 3, p. 304-306. — M. Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, 1873, 3 vol., t. 1, p. 135 sv. — E. Georges, *Saint Jean Eudes*, Paris, 1925, ch. 2, p. 26 sv. — M. Houssaye, *Le P. de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, Paris, 1874, p. 200 sv. — Huvelin, *Quelques directeurs d'âmes au* XVIIe *siècle*, Paris, 1911, p. 75 sv. — Kiesler Bertha, *Die Struktur des Theocentrismus bei Pierre de Bérulle und Charles de Condren*, Berlin, 1934, in-8°. — M. Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926, in-12, p. 33 sv. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, Paris et Lyon, 1897, in-4°; *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926. — G. Letourneau, *La méthode d'oraison mentale du séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903, in-12. — F. Monier, *Vie de J. J. Olier*, Paris, 1914, in-8°, p. 123 sv. — A. Perraud, *L'Oratoire de France au* XVIIe *et au* XIXe *siècle*, Paris, 1866, in-12, p. 148-204. — Abbé Pin, *Vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1858, in-12. — René Rapin, sj, *Histoire du Jansénisme depuis son origine jusqu'en* 1644, Paris, 1861, p. 93-110, 430. — P. Pourrat *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925, p. 521 svv.; *Le sacerdoce, doctrine de l'École française*, Paris, 1931, surtout p. 48 et suiv. — L. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912, passim. — *Gallia Christiana*, t. 7, col. 984-989. — J. Calvet, *La littérature religieuse en France de saint François de Sales à Fénelon*, Paris, 1938, p. 100. — Sont restés inédits les mémoires de Bougerel, Bicaïs; les notices des PP. Maschetti, de Montigny, Tabaraud. Pour l'idée du sacrifice selon le P. de Condren voir DTC, art. *Messe*, t. 10, col. 1198 sv.

† Auguste Molien.

CONDUITE. — Nous n'avons l'intention ici que de déterminer les sens divers que le mot *conduite* a dans la langue spirituelle. Il a été employé :

1. Pour désigner la direction, le gouvernement des âmes. Sainte Jeanne de Chantal écrit de Turin, le 8 novembre 1638, à la M. Anne-Marie de Lage de

Puylaurens, à propos des difficultés de la Visitation de Lyon : « Certes, la maison de Lyon continue en son affliction; car la Mère [de Sainte-Colombe] n'a pas du tout de conduite ». (*Œuvres*, Paris, 1877, t. 8, p. 96). Ce qui veut dire évidemment qu'elle n'a point de talent pour gouverner. La même sainte écrit d'une supérieure : « Dieu a béni sa conduite » (*ibid.*, p. 278).

2. C'est dans un sens très voisin qu'on parle de la conduite de Dieu, des conduites de la Providence. Ce sont les façons dont Dieu dirige les événements et les hommes. H.-M. Boudon a publié une *Conduite de la Providence.*

3. Dans ce même sens de méthode, façon de diriger et de conduire, le mot est fréquemment usité. La *Conduite d'oraison* de l'oratorien Séguenot, Paris, 1634, n'est qu'une façon pratique de diriger l'oraison (l'ouvrage est à l'Index). Antoine Vatier édite une *Conduite de saint Ignace de Loyola menant une âme à la perfection par les Exercices spirituels*, Paris, 1650. La *Conduite pour la retraite du mois*, Paris, 1670 (dont l'auteur est le mauriste Claude Martin) a été traduite en latin sous le titre de *Manuductio ad secessum seu recollectionem menstruam*, Saint-Blaise, 1772; le titre latin précise bien le sens du titre français. Citons encore ce livre de piété du XVIII^e^ siècle *Conduite salutaire contenant les exercices journaliers de la dévotion chrétienne, une excellente pratique pour la communion, une autre pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, à l'usage des demoiselles pensionnaires des religieuses de la congrégation de Notre-Dame d'Eychstett*, Eychstett, 1728. Bien connus sont les ouvrages du P. Avrillon, minime : *Conduite pour passer saintement le carême; Conduite pour passer le temps de l'avent*, etc.

4. La manière de faire et d'agir. Les ouvrages cités du P. Avrillon pourraient se rapporter à ce sens, de même que le livre suivant : *Conduite chrétienne et religieuse selon les sentiments de la V. M. Marguerite du Saint-Sacrement*, Lyon, 1687.

Marcel VILLER.

CONFÉRENCES SPIRITUELLES. — La conférence spirituelle occupe une place importante parmi les moyens traditionnels en vigueur dans les communautés religieuses pour y maintenir la ferveur et surtout la régularité. Elle relève de l'obligation très stricte des supérieurs d'instruire et de corriger leurs subordonnés. Nous verrons qu'il existe plusieurs genres de conférences spirituelles désignés par des noms divers : conférences, entretiens, exhortations, auxquels on peut même ajouter de nos jours, cercles d'études et échanges de vues.

La conférence spirituelle vise un enseignement familier destiné à une catégorie bien différenciée d'auditeurs. Elle se distingue ainsi du sermon qui est plus solennel et s'adresse en général à un public moins déterminé. La conférence trouve normalement place dans les retraites et récollections; nous laisserons ici de côté cet usage plus particulier, cf RÉCOLLECTIONS, RETRAITES, pour nous en tenir à son acception habituelle. Nous en suivrons le développement historique à partir du monachisme jusqu'aux formes développées par l'Action catholique, en distinguant :

1. *Les conférences monastiques primitives.* — 2. *Les conférences spirituelles dans les temps modernes;* a) *L'exhortation domestique dans la Compagnie de Jésus;* b) *Les Entretiens spirituels de saint François de Sales et de saint Vincent de Paul;* c) *Les conférences ecclésiastiques au* XVII^e^ *et au* XVIII^e^ *siècles;* d) *Les autres conférences spirituelles au* XVII^e^ *et au* XVIII^e^ *siècles.* — 3. *Les conférences spirituelles à l'époque contemporaine.* — *Conclusion.*

Il va de soi que nous ne parlerons ni des conférences apologétiques qui appartiennent à l'histoire des controverses, ni des conférences de Notre-Dame de Paris qui relèvent de la prédication en général, ni même des conférences d'Issy dont on sait l'importance dans l'histoire du semi-quiétisme, mais qui ont pour nous un intérêt trop épisodique (cf QUIÉTISME).

II. — LES CONFÉRENCES MONASTIQUES PRIMITIVES

La conférence primitive est un dialogue où interviennent activement plusieurs interlocuteurs sous la direction d'un ancien qui dirige les débats et résume l'entretien. C'est sous cette forme qu'elle se présente à nous dans les conférences des Pères du désert, qu'a imitées Cassien. On en viendra très vite à l'autre forme : enseignement donné par un maître spirituel, instruction ou exhortation faite par un seul et où les auditeurs n'interviennent pas directement. Ces deux formes ont persévéré dans tous les temps et nous les trouvons encore aujourd'hui.

Nigronius dans ses deux traités résume parfaitement la tradition en distinguant la *collatio spiritualis* de l'*exhortatio;* la *collatio* étant : collocutio plurium de rebus ad salutem ac perfectionem pertinentibus a praefecto spiritus directa (p. 253); l'*exhortatio :* suasio publica et domestica ad virtutes asceticas (p. 272).

Comme ces deux formes d'entretiens ont exactement le même but qui est d'exciter les âmes à la perfection, nous les désignons sous le terme général de conférences spirituelles.

Dès la première règle cénobitique, celle de saint Pachôme, nous voyons la conférence spirituelle s'organiser de manière systématique. Mais l'usage avait devancé cette institution et avait été spontanément adopté par les Pères du désert. Les solitaires d'Égypte ne vivaient pas tellement isolés qu'ils n'eussent des rapports entre eux ou avec les pèlerins qui les visitaient. Dans sa *Vie* de saint Antoine, saint Athanase fait plusieurs allusions aux entretiens spirituels du grand ascète. Souvent il s'adresse à un petit groupe d'interlocuteurs : « Par des entretiens fréquents, nous est-il dit (PG 26, 865, n° 15), il encourageait les moines et détermina d'autres personnes à le devenir. Il était comme le père de tous ces *monasteria.* » Durant son séjour au mont Qolzoum il exhortait tous les moines qui venaient le visiter et leur donnait des conseils spirituels (921, n° 55). Parfois il s'adressait à un auditoire imposant et ses enseignements nous sont proposés sous la forme de discours prononcés en langue copte (868, n° 16). Le type le plus célèbre que nous possédions de ces sortes de conversations en faveur chez les anachorètes d'Égypte nous est fourni par les *Collationes* de Cassien (cf CASSIEN). Ces conférences se présentent comme un reportage que le fondateur du monastère de Marseille a rédigé longtemps après son séjour parmi les moines égyptiens. On n'y cherchera donc pas une sténographie des entretiens qu'il eut avec ces maîtres de l'ascèse. Hermann Jordan a pu ranger les 24 *Collationes Patrum* de Cassien parmi les *dialogues* qui foi-

sonnent au cours des cinq premiers siècles de l'Église (*Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1911, p. 260). Si cette forme concrète et vivante s'est prêtée à des récits hagiographiques comme ceux de Sulpice Sévère dans sa *Vie* de saint Martin ou à des apologies du christianisme comme celle de saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*, elle était également appropriée à un enseignement ascétique et mystique comme celui que Cassien se proposait de vulgariser parmi les monastères de Provence. Les écrivains chrétiens, en adoptant le dialogue pour exposer leur doctrine, ne faisaient que prolonger la lignée de leurs devanciers païens, les Platon, les Cicéron, qui y avaient excellé. La conférence de Cassien est essentiellement un entretien de disciples avec un maître. Aussi l'histoire a-t-elle retenu le mot *collatio* non pas exclusivement, mais fréquemment, pour parler d'une conversation de quelques interlocuteurs sur un sujet spirituel.

Le cénobitisme sous son régime strict a fait de la conférence une obligation pour le chef de la communauté. La législation pachômienne s'étend avec précision sur cet exercice que saint Jérôme appelle *disputatio* (pour l'histoire de ce mot voir *Thesaurus linguae latinae*, Leipzig). Elle est prescrite par les *S. Pachomii praecepta* (éd. Boon, 1932, p. 18, n° 20) : tertio [die] = tous les trois jours. Les supérieurs (praepositi domorum) parlent devant les moines assis ou debout à leur rang. Il y a plus : chaque matin, après l'office, les moines doivent s'entretenir entre eux (conferent inter se) de ce qu'ils ont entendu à la conférence de leur supérieur. C'est là sans doute qu'ils peuvent interroger ou exposer leurs difficultés (n° 19). Le supérieur doit veiller à ce que les moines ne s'assoupissent pas; il peut faire lever les dormeurs (n° 21). On insiste pour que tous soient présents et il n'est permis d'allumer le feu qu'après la conférence (n° 22). Les *Praecepta et instituta*, également en vigueur dans la cénobie pachômienne, prévoient deux *disputationes* par semaine et les appellent *catecheses* (p. 57, n° 15).

La conférence monastique est donc d'abord une fonction propre à l'abbé du monastère. Elle relève de son rôle de *pasteur* et de *maître* que saint Benoît explicitera dans la *Regula monasteriorum* (c. 2 et 65), quand il recommande à l'abbé d'enseigner par ses paroles comme par l'exemple de sa vie. Rôle difficile, en vérité, et qui demande une sollicitude constante. Saint Basile y pourvoit, de son côté, en suggérant qu'il serait bon de faire de temps en temps des réunions d'abbés où ils pourraient mettre en commun leur expérience (*Regulae fusius tractatae, interr.* 54, PG 31, 1044). Les règles du réformateur monastique de l'Orient ne précisent rien sur l'organisation pratique des conférences. Mais il nous en donne des exemples dans les *Règles longues* qui semblent bien être le résumé de ses entretiens (Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, p. 125-126). Il y aborde sous la forme de réponses tous les grands principes de la vie religieuse : le regret de la vie passée dans la vanité et le combat pour la gloire de Dieu (PG 31, 889 B). Dans sa première lettre à saint Grégoire de Nazianze il donne des conseils sur la manière dont les moines doivent s'entretenir entre eux. Ce qu'il dit précise excellemment ce que suggéraient les règles pachômiennes : il recommande de réfléchir avant de parler, de ne pas couper la parole, de s'exprimer avec modestie et douceur, conseils qui laissent entendre que l'usage de ces entretiens familiers était solidement implanté dans les monastères orientaux (PG 32, 229-232). Nous en trouverions une confirmation dans la lettre 22 de saint Jérôme à Eustochium : c'est une apologie de la vie religieuse écrite par le grand ascète à son retour d'Orient alors qu'il jouissait à Rome de la faveur du pape Damase. On y lit : « Après l'heure de none, l'office achevé, celui que les moines nomment leur père se met à leur parler (incipit disputare) tandis qu'ils sont assis autour de lui. Pendant qu'il parle le silence est tel, que nul ne se permet de regarder son voisin ni de cracher. L'effet de la parole se mesure aux pleurs de ceux qui l'écoutent. Silencieuses les larmes coulent, mais la douleur n'éclate pas en sanglots. Lorsqu'on en vient à parler du règne du Christ, de la béatitude future, de la gloire à venir, vous les verriez tous soupirer discrètement et lever les yeux au ciel murmurant dans leur cœur : Qui me donnera des ailes comme à la colombe et je volerai et je me reposerai (*Ps.* 54,7). Après quoi le cercle se sépare » (PL 22, 420). Saint Augustin, de son côté, évoque les conversations ascétiques que les anachorètes tenaient avec leurs visiteurs (*De opere monachorum* 2 PL 40, 550). Dans son *De moribus Ecclesiae* il décrit les conférences cénobitiques à peu près dans les mêmes termes que Jérôme. Il parle des moines pachômiens qui vivent ensemble « in orationibus, in lectionibus, in disputationibus ». Si nous l'en croyons, certains de ces conférenciers devaient s'adresser à plus de trois mille auditeurs. On comprend que le silence fût de rigueur, et les attitudes de l'assistance montrent l'efficacité spirituelle de ces exercices réguliers. Nous pouvons conclure de ces documents que la conférence avait lieu le matin, après l'office et avant le repas; que le supérieur y traitait de sujets propres à exciter la componction, soit par le repentir du péché, soit par la pensée du ciel; que le rôle doctoral du supérieur n'excluait pas des entretiens plus familiers où chacun pouvait intervenir selon les règles de la bienséance et de la charité.

Cette pratique était tellement enracinée que saint Benoît n'a pas cru devoir lui consacrer une mention spéciale, mais la *Regula monasteriorum* y fait allusion en plusieurs chapitres. Elle prévoit qu'on fait à l'hôte une *lectio divina* (c. 53, éd. Butler, p. 97) et surtout elle insiste pour que tout le monastère assiste à la lecture des *Collationes* ou des *Vitae Patrum* le soir avant les complies (c. 42, p. 80). C'est assez dire que les moyens proprement communautaires de sanctification ne sont pas négligés.

La tradition des Basile et des Pachôme est restée bien vivante en Orient. Nous en avons pour témoin au VI^e^ siècle les *Conférences* de Dorothée qui valent surtout par le classicisme de leur doctrine. Elles ont été prononcées dans le monastère que ce disciple de Barsanuphe avait lui-même fondé. « Le renoncement, l'humilité, l'obéissance et le brisement de la volonté propre, la crainte de Dieu, la charité fraternelle, la patience, le jeûne, le combat spirituel, la méditation de l'enfer en sont les thèmes principaux » (Viller-Rahner, p. 150). Les entretiens de l'higoumène Zosime, un peu antérieur à Dorothée, nous ont été conservés sous une forme qui les apparente plutôt aux *Apophtegmes* des Pères qu'à des conférences proprement dites. Rappelons aussi que les *homélies pneumatiques* du pseudo-Macaire ont été prononcées devant des moines dans les dernières années du IV^e^ siècle : on en

a reconnu de nos jours le caractère hétérodoxe (A. Wilmart, RAM, 1920, p. 361-377).

Avant de quitter l'Orient arrêtons-nous aux deux collections de conférences monastiques de saint Théodore Studite. Elles datent du IXe siècle, mais ont eu l'influence qu'explique la réputation de leur auteur. La première de ces collections nous est parvenue sous le titre de *Parva catechesis*. Elle renferme 134 discours (PG 99, 510-687). Dans la *Vie* du saint écrite par le moine Michel il est fait mention d'une autre collection, la *Catechesis magna* divisée en trois parties qui est un commentaire des institutions monastiques (éd. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 8 et éd. Papadopoulos Kerameus, Saint-Pétersbourg; cf I. Hausherr, *Saint Théodore Studite*, dans *Orientalia christiana*, Rome, 1926, p. 76-86). L'hagiographe atteste que ces discours étaient empreints d'une douceur et d'un charme sans égal. Ceux de la *Parva catechesis* développent des thèmes généraux : le courage de l'esprit et le mépris de l'adversité, la persévérance dans la vie monastique, la mortification des sens. Michel ajoute que ces conférences jouissaient d'une si grande notoriété qu'elles étaient lues en public chaque lundi dans le monastère de Stoudion bien après la mort de Théodore. Nous ne nous étonnerons pas de trouver dans son *Testament* cette recommandation : « Tu veilleras à faire trois fois par semaine la *catechesis* par toi-même ou par l'un de tes fils. Car c'est une tradition de nos pères et elle est salutaire » (PG 99, 1820, n° 11; cf J.-M. Besse, osb, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, ch. 10 : L'enseignement ascétique).

Sans entrer strictement dans le cadre de la *lectio divina*, la conférence spirituelle en est, peut-on dire, une conséquence. C'est à cet enseignement oral donné à des moines ou à des moniales que nous devons certains grands commentaires de l'Écriture sainte. Les *Tractatus in psalmos* de saint Jérôme, par exemple, édités par Dom Morin en 1897 et 1903, sont de simples notes prises par les auditeurs (*Anecdota Maredsolana*, vol. 3, part. 2, 1897; part. 3, 1903; cf *Études, Textes, Découvertes*, Maredsous, 1913, p. 220-293). Par contre, nous ne nous occuperons pas de cette sorte d'académie scripturaire fondée par saint Jérôme à Rome et à laquelle on a donné le nom de conférences de l'Aventin (Denys Gorce, *La lectio divina*, Paris, 1925, p. 196-210).

La conférence s'est répandue en Occident avec le cénobitisme. Elle occupe une place éminente dans la vie de saint Fulgence de Ruspe. Son biographe, le diacre Ferrand, nous dit l'avidité avec laquelle on venait l'écouter chaque jour dans ce monastère où il avait réuni pendant son exil moines et clercs (PL 65, 139). Il aimait que ses auditeurs ne restassent pas inertes et provoquait les interrogations même des plus simples (144, n° 53). On sait que huit seulement des *Sermones* qui nous restent sous son nom sont sûrement authentiques (G.-G. Lapeyre, *S. Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 240).

Pour l'Espagne nous avons le témoignage de saint Isidore et celui de saint Fructueux. Isidore a inséré dans son *De ecclesiasticis officiis* une *Regula monachorum* qui est tributaire de Cassien et de saint Benoît. Le chapitre 7 est tout entier consacré à la *collatio*. Elle en prescrit le temps et la forme. Elle a lieu trois fois par semaine après tierce. Il revient à l'abbé de dispenser les conseils salutaires à ses fils qui l'écoutent avec attention. Il peut donner la parole. On lui recommande de traiter les thèmes généraux de spiritualité et de discipline monastiques : les *praecepta patrum* qu'il faut apprendre et réapprendre sans cesse (PL 83, 877).

Il n'en va pas autrement dans les monastères fondés par saint Fructueux au VIIe siècle : la conférence y est prescrite trois fois la semaine. La lecture des *Regulae Patrum* y alterne avec le chapitre des coulpes qui donne à l'abbé l'occasion d'admoneste les coupables et d'édifier par ses exhortations (sermo aedificationis, *Regula monachorum* c. 21 PL 87, 1109). Saint Benoît d'Aniane dans sa *Concordia regularum* n'a pas retenu les textes que nous venons de citer, mais l'obligation faite à l'abbé d'instruire ressort de tout ce qui est dit au ch. 5 : qualis debet esse abbas, où il recueille ce que les législateurs monastiques ont dit sur ce sujet (PL 103, 769 et suiv.).

Le moyen âge n'a pas été moins fidèle à la pratique de la conférence spirituelle qu'aux autres coutumes du cénobitisme. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, lui consacre un chapitre de son *Diadema monachorum*, où il reproduit un passage de saint Isidore qui montre les avantages de la *collatio* sur la simple lecture (PL 102, c. 40, 636).

Saint Odon, abbé de Cluny (Xe siècle), a laissé des *collationes* qui font connaître les tares des monastères de l'époque (PL 133, 517-638). Les opuscules ascétiques de saint Pierre Damien semblent, pour la plupart, des instructions adressées à des moines. Saint Anselme, abbé du Bec avant de devenir archevêque de Cantorbéry en 1093, a exercé par sa parole une immense influence. Le *De similitudinibus* attribué à son disciple et secrétaire Eadmer (PL 159, 605-708) n'est pas autre chose que l'écho de ses conférences et exhortations. Eadmer nous avertit que son propre opuscule sur la *Béatitude céleste* (PL 159, 587-606) n'est qu'un résumé des conférences données par saint Anselme à Cluny en 1099 ou 1100 (cf *Entretiens spirituels de saint Anselme*, Paris, 1924, coll. Pax).

Saint Bernard surtout est à mentionner puisque ses sermons, comme d'ailleurs tous ses écrits spirituels, « ont été parlés avant d'être rédigés » (S. Bernard, t. 1, col. 1457). Entre tous, les *Sermons sur le Cantique des cantiques* (PL 183) renferment le plus pur joyau du patrimoine monastique de tous les temps. Saint Bernard ne craignait pas de les envoyer à des supérieurs de communautés non cisterciennes : ainsi fit-il en 1130 en les offrant au prieur de la chartreuse de Portes.

Nous n'oublierons pas que saint Thomas d'Aquin, transporté chez les cisterciens de Fossanova, commentait, avant de s'éteindre, le Cantique des cantiques (*Fontes vitae*, éd. Prümmer-Laurent, op, 1912-1937; DTC, t. 15, col. 627). Les commentaires de saint Bonaventure sur l'Écriture sont des conférences où dominent le point de vue pratique et l'exégèse allégorique. Il a dédié à des religieuses un *De perfectione vitae*, mais il faut mentionner surtout ses *Collationes de septem donis Spiritus sancti* et ses *Collationes in Hexaemeron* (S. Bonaventure, t. 1, col. 1772) qui sont des reportations faites par des auditeurs. L'œuvre de David d'Augsbourg apparaît nettement comme l'enseignement religieux qu'il donnait à ses novices.

A ces docteurs et spirituels on pourrait ajouter les noms de tous les promoteurs de la vie monastique. Le Père J.-J. Berthier, op, a publié à Rome en 1888-1889 les deux *Expositiones* où le bienheureux Humbert de Romans a commenté la règle et les constitutions de

l'ordre de saint Dominique (§ 37 De sanctis collationibus et quid cavendum in eis et quare nos magis tenemur quam alii). C'est surtout dans son *De eruditione religiosorum* que l'on peut voir le résumé de son enseignement oral.

Les règles du moyen âge font parfois mention de l'exhortation en même temps que du chapitre des coulpes. Plusieurs, comme celles des Trinitaires fondés par saint Jean de Matha en 1197, prévoient que cette conférence spirituelle se fera autant que possible le dimanche (Prosper Sterlartius, *Fundamina et regulae omnium ordinum monasticorum et militarium*, Douai, 1629, p. 449, n° 46). La règle du Carmel, qui remonte à 1209, si nous en croyons Wessels *(Analecta ordinis Carmelitarum*, t. 3, 1916, p. 212), traite en ces termes (ch. 9) « du chapitre et de la correction fraternelle » : « En outre, les dimanches et d'autres jours, lorsque ce sera nécessaire, vous vous entretiendrez de la garde de l'Ordre et du salut des âmes; en même temps on procédera avec charité à la correction des fautes et manquements qu'on aurait pu remarquer chez l'un ou l'autre frère » *(Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, 1941, p. 69).

Le Père François Petit a édité en 1934 *Quatorze sermons Ad viros religiosos* qui sont dus au prémontré Adam Scot, abbé du monastère de Dryburgh (Adam l'Écossais, t. 1, col. 196-198). Avant son abbatiat il avait composé des sermons *De ordine, habitu et professione canonicorum ordinis Praemonstratensis* (PL 198, 439-610) qui ne semblent pas avoir été prononcés bien que leur substance soit exactement celle qu'on traite au chapitre. Les sept derniers sont un commentaire de la règle de saint Augustin. Par contre, les deux volumes de *Sermons* dont le premier a été édité en 1659 et le second n'est connu qu'en partie renferment des discours prononcés par l'abbé dans l'exercice de sa charge, discours très étudiés encore qu'ils gardent « l'apparence d'un laisser-aller aimable et paternel » (F. Petit, p. 50).

L'on aimerait à citer ici Denys le Chartreux. Rien n'atteste cependant que ses œuvres innombrables aient eu pour origine un enseignement oral. Ses fonctions de procureur ne le comportaient pas. Un nom s'impose pour terminer cette nomenclature : celui du bénédictin Jean Trithème, abbé de Spanheim. La spiritualité monastique lui doit de nombreux opuscules et en particulier des *Exhortations à ses moines*, traduites récemment en italien; sa doctrine « éminemment traditionnelle » se présente sous une forme qui fait pressentir les écrivains spirituels de l'époque suivante (U. Berlière dans l'introduction aux *Exhortations*, éd. italienne, Padoue, 1927).

II. — LES CONFÉRENCES SPIRITUELLES DANS LES TEMPS MODERNES

La conférence dans les ordres anciens se plaçait normalement au chapitre, suivant l'usage bénédictin, et n'a jamais cessé d'être en usage, nous l'avons vu. Les formes nouvelles de vie religieuse qui donnent à l'apostolat une place prépondérante ont conservé à la conférence son rôle et son importance; que le chapitre soit ou non conservé, la conférence reste un des moyens privilégiés de former et de promouvoir l'esprit religieux.

A titre d'exemple, les constitutions des barnabites déclarent : Retineat unusquisque praepositus in collegio suo illud collationum institutum, quod a veteribus patribus cum vocabulo acceptum, majores nostri sancte observarunt (lib. 2, c. 20, cité dans Nigronius, p. 259). Le *Coutumier des Frères Mineurs Capucins de Saint-François* à l'usage des provinces de Lyon, Paris, Toulouse, déclare : « Afin de nourrir en nous l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de nous pénétrer toujours davantage de nos saintes obligations le supérieur fera, au moins une fois chaque mois, par lui-même ou par un religieux de son choix, une conférence spirituelle à tous les religieux de la famille » (1re p., ch. 7, § 1, éd. de 1935).

Innombrables sont les publications qui doivent leur origine à cet enseignement. L'usage s'est généralisé, notamment dans les communautés féminines, de le recueillir avec soin. Les bibliothèques conventuelles en possèdent fréquemment des manuscrits qui sont comme le patrimoine de chaque ordre ou congrégation et de chaque maison. Plus importantes encore les *Lettres* des supérieurs majeurs adressées à leurs religieux et religieuses. A la fois exhortations spirituelles et traités ascétiques, elles constituent aussi bien des documents de première valeur pour la connaissance de l'esprit de l'ordre ou de la congrégation que des stimulants insignes de rénovation intérieure. Il faudrait les signaler toutes, depuis l'*Epistola* d'Humbert de Romans *de tribus votis substantialibus religiosis* et ses autres *Epistolae encyclicae* jusqu'aux récentes *Circulaires instructives* (1913-1923) du Frère Imier-de-Jésus, supérieur général des Frères des écoles chrétiennes, Paris, 1923.

Les cérémonies de béatification et de canonisation sont aujourd'hui pour les papes l'occasion d'adresser au monde chrétien des exhortations de très haut prix, où ils soulignent les traits essentiels de la spiritualité traditionnelle, les vertus caractéristiques de ceux qu'ils élèvent sur les autels et encouragent l'ensemble des chrétiens à une vie spirituelle plus profonde.

1. L'exhortation domestique dans la Compagnie de Jésus. — Les *Constitutions* insistent sur la nécessité de lire et d'entendre commenter les règles. Le ch. 1 de la 3e partie joint cette double prescription à celle de demander des pénitences pour les manquements (n° 28). Il prévoit que la conférence au cours de la formation se fera tous les huit jours ou au moins chaque quinzaine. Un paragraphe antérieur envisageait pour les scolastiques un exercice qui serait à la fois une préparation à la parole publique et un moyen d'édification dont ils pourraient user pour s'exhorter à la perfection et surtout à l'union et à la charité fraternelle. La finale de ce paragraphe est passée dans le *Sommaire des constitutions* (n° 18) et ses prescriptions étendues à tous les membres de la Compagnie. Les documents que conservent les *Monumenta historica S. J.* attestent l'importance que le fondateur et ses premiers compagnons attachaient à ce qui s'appellera désormais chez les jésuites l' « exhortation domestique ». Le devoir de dispenser cet enseignement revient au supérieur, mais l'usage a permis bien des exceptions (J. M. Aicardo, *Commentaire des Constitutions*, Madrid, 1920, t. 2, p. 786 svv.). Saint Ignace avait confié à Laynez le soin de promulguer, au cours d'une conférence, les « règles de modestie » et il avait chargé Nadal, dans l'intervalle de ses voyages de visiteur, de faire les exhortations à la communauté de Rome (*ibid.*, p. 787). Fr. van Ortroy a publié un recueil inédit d'*Exhortationes domesticae* (Bruxelles, 1899) prononcées

par saint Robert Bellarmin et écrites de sa propre main. On peut les regarder comme un modèle du genre. L'*Autobiographie* du saint (éd. Dollinger-Reusch, p. 28-29) nous apprend qu'il avait commencé dès son noviciat de Florence, à vingt-deux ans, ce ministère.

L' « exhortation », c'est-à-dire la conférence prononcée par un seul, a prévalu. Nadal cependant, qui a pris une si grande part à l'établissement des usages de l'ordre, suggérait que le supérieur pourrait interroger sur la matière d'une exhortation ultérieure, ou bien que l'on pourrait s'entretenir d'un thème déjà traité, ou consacrer une demi-heure à l'exhortation et une demi-heure à l'entretien qu'il appelait en espagnol *colacion* (*Epistolae P. Nadal*, t. 4, p. 552-553). Ces suggestions ne semblent guère avoir été retenues. Simon Rodriguez cependant, le 23 mars 1549, réunit sa communauté dans la « salle des exhortations domestiques » et interrogea sur les « besaces apostoliques » (las alforjas apostolicas) que les prédicateurs de la Compagnie devaient porter comme marque distinctive. Chacun dut répondre en désignant les vertus qui lui paraissaient convenir à ce ministère *(Epistolae Broetii, Jaii, Codurii et Rodericii*, p. 811-814; Aicardo, p. 817-819). En outre, Nigronius rapporte que, au dire de Crombecius, telle était bien la « formula collationis » chez les Pères belges (p. 253-254).

Les constitutions indiquaient quelques thèmes (p. 3, c. 1, n° 21). La coutume des premiers temps voulait qu'on parlât une fois par mois de l'obéissance (Aicardo, p. 790). Nadal avait donné une directive, souple à la fois et suffisamment précise, quand il écrivait qu'il fallait s'inspirer des nécessités actuelles de la maison, mais à l'ordinaire traiter de l'Institut, de ses constitutions, de l'obéissance, des règles, de l'abnégation et mortification de soi-même, de l'oraison, de l'humilité, de la pureté, mais toujours en des termes conformes à l'esprit de notre vocation et à l'inspiration de la grâce *(Epistolae*, p. 553; Aicardo, *ibid.)*. Il recommandait un ton très familier, sans affectation, sans recherche de spéculations, la sincérité et la dévotion. C'est ce que Bellarmin a réalisé dans le recueil dont nous avons parlé. De même saint Pierre Canisius dont nous avons des schémas d'exhortations faites au cours de son provincialat en Allemagne (passim in *Canisii epistolae et acta*, éd. Braunsberger, Fribourg en Br., 1923, et, plus commodément, éd. G. Schlosser, Ruremonde, 1876).

De l'exhortation rapprochons les lettres de saint Ignace à la Compagnie au Portugal ou aux collèges d'Italie, comme la célèbre *Lettre sur la vertu d'obéissance*, etc. (Aicardo, p. 798). De même encore celles qu'écrivait le bienheureux Pierre Favre aux Pères de Paris ou de Coïmbre. D'autres enfin que l'on glanerait facilement parmi les *Epistolae mixtae* des *Monumenta historica*. Cf aussi *Epistolae praepositorum generalium*, 4 vol., Gand, 1847.

Certains chefs-d'œuvre de la spiritualité n'ont pas d'autre origine que l'enseignement donné dans des conférences ou entretiens spirituels. L'unique ouvrage paru sous le nom du Père Louis Lallemant, sa *Doctrine spirituelle*, est le résumé des conférences qu'il donnait aux pères du 3e an de Rouen en 1630.

Le Père Miguel Nicolau a publié les exhortations de Nadal au collège de Coïmbre en 1561 ; c'est un document de première importance pour connaître l'esprit de la Compagnie à ses origines, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S. J., en Coimbra* (1561), Granada, 1945. — Le Père Augustin Lara a publié en 1909, à Madrid, les *Pláticas y Exposición de las Reglas generales* du P. Balthazar Alvarez.

En 1656 Pierre Pennequin publie les *Entretiens spirituels* qu'il réédite l'année suivante : *Entretiens spirituels donnés pour estrennes de l'an* 1657. Jean-Paul Oliva commence en 1670 à Rome l'édition de ses *Exhortationes domesticae* qui comprendront 10 volumes et seront traduites en latin et en espagnol. Un grand prédicateur allemand, Kiselius, fait imprimer à Bamberg en 1677 des *Exhortationes ad religiosos et religiosas*. Un maître des novices anglais, John Warner, a laissé manuscrites des *Exhortations to the novices* prononcées à Watten et à Saint-Omer de 1686 à 1692. En 1699 un recteur de collège polonais publie des *Proloquia domestica excitando fervori spiritus in cordibus religiosis idonea*, réédités en 1716.

En 1704 c'est le maître des novices de Trêves, Dirckinck, qui dédie à tous les religieux, mais spécialement à ses confrères, ses *Exhortationes ad religiosos*. Il y commente les règles du *Sommaire des constitutions* précédées d'exhortations sur l'observance en général et suivies d'un appendice sur les principales fêtes de Notre-Seigneur et des saints ainsi que d'instructions sur la rénovation des vœux ou pour la mort d'un religieux. Ces exhortations furent prononcées en allemand, éditées en latin et rééditées en 1717 et 1825. Un autre allemand, G. Schedelich, ancien recteur d'Hildesheim, édite à Cologne en 1711 des *Incitamenta religiosorum seu adhortationes domesticae*, recueil de discours choisis plutôt que composés par lui. Prennent place ici les exhortations du Père Judde, instructeur du 3e an à Rouen, puis maître des novices à Paris; il avait laissé ses auditeurs recopier ses notes, puis les divulguer parmi les communautés. Un théatin, le Père Chéron, eut connaissance en 1776 de plusieurs de ces manuscrits; il les publia en 2 vol. in-12. Cette collection, quoique très fautive, fut réimprimée en 1780. C'est en 1781-1782 que l'abbé Lenoir-Duparc publia avec plus de respect pour le texte authentique la *Collection complète des œuvres spirituelles du P. Judde*, 7 vol. in-12; elle a été plusieurs fois réimprimée. Les *Exhortations sur divers sujets de piété* traitent des exercices de piété, de la charité, de l'humilité et de la mortification, du respect humain, etc.

Sommervogel signale dans sa *Bibliothèque* un manuscrit du Père Jacquemart daté de 1776 qui contient des *Conférences spirituelles sur divers sujets à l'usage de mes sœurs Jacquemart et Collardeau*, conférences données aux carmélites de Reims dont il fut le directeur jusqu'en 1792, date où il émigra à Rotterdam. A cette même époque troublée appartiennent les *Entretiens affectifs et religieux propres aux communautés religieuses* édités en 1792 par N. Verron et qui sont de J.-B. Fouet de la Fontaine; ils sont dédiés à Mme de Lévis-Mirepoix, prieure de Montargis.

2. Les Entretiens spirituels de saint François de Sales et de saint Vincent de Paul. — La réforme monastique à laquelle s'appliquèrent surtout Pie V et Clément VIII n'a pas manqué d'insister sur la pratique régulière des conférences spirituelles (cf L. Pastor, *Histoire des Papes*, t. 17, ch. 2). Ainsi Clément VIII dans son décret de réforme (n° 38, cité dans Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, lib. 2, c. 9, Anvers, 1764, t. 4, p. 78-79) juge-t-il très opportun qu'il y ait dans les monastères une conférence hebdomadaire sur la discipline religieuse et l'observance régulière.

Les *Entretiens* de saint François de Sales, au dire de Dom Mackey, nous mettent, plus que toute autre de ses œuvres, en communication directe et tout intime avec sa grande âme. L'édition d'Annecy en donnait déjà en 1895 une version sensiblement plus complète que celle publiée en 1629 par sainte Jeanne de Chantal. Une amélioration notable fut réalisée dans l'édition du monastère d'Annecy, 1933. Les religieuses que le saint venait visiter s'asseyaient autour de lui au parloir ou au jardin, lui posaient très librement des questions par écrit ou de vive voix. Le texte que nous

possédons est la reproduction de ces causeries telles que les avaient retenues les auditrices. Peu d'ouvrages renferment une doctrine aussi limpide et profonde.

Le texte que nous possédons des entretiens de sainte Jeanne de Chantal est celui que recueillaient ses filles en prenant des notes et en les collationnant afin de retrouver aussi fidèlement que possible les paroles de leur Mère. Le tome 2 de la *Vie* et des *Œuvres* de la sainte, Paris, 1875, donne sous trois titres cet enseignement. Les *Exhortations* sont les conférences du chapitre, lorsqu'elle développait un point de perfection, parlait d'une vertu propre à l'Institut, s'élevait à quelques considérations sur un mystère ou une fête, donnait des avis relatifs à la correction des défauts (préface, p. 9). Les *Entretiens* reproduisent « les conversations que la Mère de Chantal avait avec ses sœurs soit pendant les récréations journalières, soit aux conférences mensuelles qui se tiennent dans les maisons de la Visitation, à l'exemple des anciens solitaires » (p. 23). La parole prenait alors un caractère de simplicité familière et un tour plus concret. Les *Instructions aux novices* renferment surtout les conférences qu'elle adressait aux jeunes religieuses en présence de leur maîtresse. On n'a malheureusement pas l'enseignement qu'elle leur donnait lorsqu'elle remplissait elle-même cette fonction durant les dix-huit premiers mois de la Visitation.

C'est en partie aux entretiens spirituels du Père de Caussade avec les visitandines de Nancy que nous devons ce chef-d'œuvre, le *Traité de l'abandon*, pour lequel ont été mises à contribution sa correspondance et les notes prises aux conférences. Les *Instructions spirituelles en forme de dialogues* sont plutôt une sorte de catéchisme (Caussade, t. 1, col. 356-358).

Autre chef-d'œuvre, les entretiens de saint Vincent de Paul publiés tout d'abord sous le titre de *Conférences spirituelles tenues pour les Filles de la Charité par saint Vincent de Paul, recueillies de mémoire par quelques sœurs présentes et revues par un prêtre de la congrégation de la Mission*, Paris, 1825. Cette édition complétait celle qu'avait donnée en 1803 l'abbé Bournac sous le simple titre de *Conférences de saint Vincent de Paul*. Jusqu'au début du XIX^e^ siècle, de précieux cahiers originaux ou leurs copies circulaient dans les maisons des filles de saint Vincent; plus de la moitié a été perdu. Grâce à Pierre Coste nous possédons aujourd'hui une édition critique de ces conférences dont la fidélité au texte contraste avec les éditions antérieures. L'introduction au tome 9 des *Œuvres complètes*, Paris, 1923, fournit une étude historique sur l'origine et le contenu de ces documents qui permettent de saisir sur le vif le fondateur dans ses rapports avec les premières filles de la charité. Saint François de Sales répondait aux questions qui lui étaient posées. Saint Vincent provoque lui-même les questions : il interroge, il demande des explications, il aide les plus timides, encourage les meilleures réponses. Les actes suivent les paroles; on assiste, lorsqu'il a parlé, à de touchantes manifestations collectives de repentir et d'humilité. La joie du saint éclate en des mots sans apprêt, reflet de sa suave bonhomie. Les thèmes étaient des plus variés, souvent improvisés au gré des circonstances ou des suggestions de Louise de Marillac. Les cent vingt entretiens de la dernière édition renferment une mine précieuse de directives non seulement pour la vie de communauté, mais pour l'apostolat et la vie active en général (*Œuvres complètes*, t. 9-12; en appendice au t. 12, p. 451-485, on trouvera une liste fort suggestive de « sujets traités aux Conférences de Saint-Lazare de 1650 à 1660 »).

3. Les conférences ecclésiastiques aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. — Il convenait de souligner l'origine monastique des conférences. Elles ont cependant étendu leur bienfait à d'autres milieux. Nous ne remonterons pas au IX^e^ siècle à partir duquel les conférences ecclésiastiques ont une histoire continue. Leur objet déborde la spiritualité, car elles devaient servir à l'instruction du clergé aussi bien en matière dogmatique et morale que pastorale et liturgique. Constatons que la formation spirituelle y occupe une large place (DTC, P.-L. Péchenard, *Conférences ecclésiastiques*, t. 3, col. 816-828).

Déjà le concile de Trente y avait insisté dans les trois sessions sur la formation intellectuelle et morale des clercs (22, c. 1; 23, c. 18; 24, c. 11-12); cette préoccupation est tout à fait dominante dans le courant de réforme créé à Milan par saint Charles Borromée et suivi dans le reste de l'Italie, en Suisse, en France où se distingue l'archevêque de Bordeaux, François de Sourdis, par son zèle à favoriser la sanctification des prêtres de son diocèse.

Saint Vincent de Paul a contribué plus que quiconque en France à cette œuvre salutaire. On sait ce que furent les « conférences du mardi ». Elles groupèrent en pieuse association l'élite du clergé parisien. La ferveur de ses membres et leur notoriété les firent rayonner sur toute l'église de France. Adrien Gambart avait recueilli ce qui se disait dans ces réunions où l'on traitait des fêtes liturgiques, des leçons à tirer des événements et même des abus constatés au sein de l'association; ses notes sont malheureusement perdues (Pierre Coste, *Monsieur Vincent*, Paris, 1932, t. 2, ch. 28).

Plusieurs recueils de conférences ecclésiastiques ont été publiés par divers diocèses. Nous ne pouvons nous en occuper ici, leur contenu débordant ordinairement le cadre de conférences proprement spirituelles. Signalons parmi les plus remarquables les *Conferentiae clericales* du séminaire de Gand, 1643, qui offrent aux prêtres un petit traité de solide vie spirituelle bien adaptée à leur état; les 8 *Exhortations à la perfection ecclésiastique* du capucin Nicolas de Dijon, Lyon, 1688 et les *Discours ecclésiastiques* imprimés par l'ordre de M^gr^ de La Motte, évêque d'Amiens, 1750.

Les programmes qui nous ont été conservés des conférences tenues à Rome au XIX^e^ siècle ne traitent guère que de questions morales et liturgiques. Les lazaristes en ont été les promoteurs (*Analecta juris pontificii*, 2^e^ série, 1847, p. 2805 svv., 15^e^ série, p. 577 svv. et 685 svv.).

4. Autres conférences spirituelles aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. — La nomenclature des conférences publiées au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles est considérable (parcourir, par exemple, le *Dictionnaire de bibliographie* de Migne aux mots Conférences, Entretiens, Exhortations).

Il faut mentionner spécialement l'activité de la congrégation de Saint-Maur. Déjà les *Declarationes congregationis S. Mauri* sur le chapitre 48 de saint Benoît prescrivaient que chaque dimanche et jour de fête il y aurait une conférence faite par le supérieur (Benoît Vincent, *Conférences et exhortations monastiques*,

1773, t. 1, p. 14). Dans son *Traité des études monastiques* Mabillon consacre le chapitre 16 du tome 2 à la technique de la conférence. Il en suit le développement historique dans les deux lignes que nous avons indiquées : d'abord la conférence faite par le supérieur; il en signale une forme particulière observée à Saint-Maur, à savoir lorsque le supérieur interroge un moine sur sa méditation (exercice qui se retrouve sous d'autres noms à la même époque en beaucoup de communautés, par exemple à la congrégation de la Mission et chez les filles de la Charité, à Saint-Sulpice, etc.). Quant à l'entretien auquel plusieurs prennent part, Mabillon voudrait le remettre en honneur et il en décrit quatre méthodes qu'il emprunte soit aux conférences ecclésiastiques, soit à certaines congrégations comme l'Oratoire au séminaire de Saint-Magloire à Paris. Il énumère un grand nombre de matières qui peuvent faire l'objet de ces conférences monastiques, entre autres, les règles et les questions d'ascèse que l'histoire des anciens moines peut soulever (2e éd., Paris, 1692, t. 2, p. 78-98; également Rancé, *Réponse au traité des études monastiques*, Paris, 1692, 2e partie, ch. 16, p. 343-356; Mabillon ne fit plus allusion aux conférences spirituelles dans ses *Réflexions sur la Réponse...*, 1692).

Parmi les conférences éditées par les bénédictins de Saint-Maur, signalons les *Conférences et exhortations monastiques pour tous les dimanches et fêtes de l'année* de Joachim Le Comtat, Paris, 1671, dont on trouve mention dans le catalogue des meilleurs livres inséré par Mabillon dans son *Traité* (p. 324 svv.). Les *Conférences et exhortations monastiques pour tous les dimanches de l'année* de Benoît Vincent, 1760-1769 (1re édition anonyme) ont été plusieurs fois rééditées; la préface, bref aperçu historique sur l'exhortation monastique, a été utilisée dans cet article.

Les livres parus sous le titre d'Entretiens ne sont souvent que des recueils de prières ou d'élévations à Dieu, ou encore des dialogues soit entre Dieu et l'âme soit entre personnages fictifs. Nous retiendrons comme illustrant la fidélité des mauristes à la pratique des conférences les recueils de Dom Robert Morel dont quelques-uns se rapprochent de la prédication : *Entretiens sur l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ distribués pour tous les jours de l'Avent*, Paris, 1718; *Effusion de cœur sur le Cantique des cantiques*, Paris, 1730; et *Entretiens spirituels en forme de prières*, Paris, 1714, qui sont d'une facture moins classique. Jean-Paul Du Sault, en tête de ses *Avis et Réflexions sur les devoirs de l'état religieux...*, Paris, 1705, nous avertit que son livre n'est que le développement de conférences spirituelles données à de jeunes religieux.

On a publié de l'abbé de Rancé, réformateur de la Trappe, des *Conférences ou Instructions sur les épîtres et évangiles des dimanches et principales fêtes de l'année et sur les vêtures et professions religieuses*, Paris, 1698 et 1720, 3 vol., dont le genre se rapproche de l'homélie. Il avait publié lui-même *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, Paris, 1683, 2 vol., (édition anonyme), sous forme de vingt-trois conférences où il expose l'enseignement donné à ses moines.

Nous devons au cordelier J. Mabille des *Conférences sur la vie spirituelle*, Paris, 1672; au carme Étienne de Saint-François-Xavier des *Exhortations monastiques* vibrantes : elles avaient été prononcées devant les carmélites de Rennes et de Ploërmel lorsque leur auteur était provincial. Publiées d'abord en 1687, elles l'ont été de nouveau en 1836; elles commentent la règle du carmel. Rédigées en latin, elles ont été recomposées en français et amplifiées par l'auteur pour pouvoir atteindre un public plus étendu. Voir au t. 1, 894-895 le *Solitarius loquens*, 1698 et 1722, du carme déchaussé Arnould de Saint-Pierre. Un théatin, Bernard Destutt de Tracy, imprime successivement des *Conférences et exhortations à l'usage des maisons religieuses*, Paris, 1765 et des *Conférences ou exhortations sur les devoirs des ecclésiastiques*, Paris, 1768. Signalons pour l'Allemagne l'*Exhortator domesticus religiosam animam ad perfectionem excitans* de Georges Lienhardt, Linz, 1754 et Augsbourg, 1761, dont le titre laisserait croire que l'auteur est jésuite, en fait c'est un prémontré réputé (Hurter, *Nomenclator literarius*, t. 5, p. 479-480).

A cette gerbe variée ajoutons le nom du capucin Louis-François d'Argentan. Nous possédons de lui trois séries de conférences : *Conférences théologiques et spirituelles du Chrestien intérieur sur les grandeurs de Dieu*, Paris, 1674; *Conférences théologiques et spirituelles sur les grandeurs de Jésus-Christ Dieu-Homme*, 1676; *Conférences théologiques et spirituelles sur les grandeurs de la très sainte Vierge Mère de Dieu*, 1680. Rappelons que Louis-François est l'éditeur des œuvres de Jean de Bernières et que le *Chrestien intérieur* de celui-ci a été composé avec des notes rédigées en vue des fréquentes conférences aux membres de l'ermitage de Caen, de la Compagnie du Saint-Sacrement, aux pensionnaires des ursulines et aux religieuses elles-mêmes (H Heurtevent, *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières*, ch. 4; Bernières-Louvigny, t. 1, col. 1522-1527).

Rien ne nous dit que les *Traités* de M. Olier aient été prononcés avant d'être écrits. Par contre, deux des ouvrages de M. Tronson publiés après sa mort nous transmettent l'écho de sa parole aux clercs dont il avait été, sa vie durant, le directeur : *Manuel du séminariste ou entretiens sur la manière de sanctifier les principales actions de la journée*, Paris, 1823, et *Entretiens et méditations ecclésiastiques*, Paris-Lyon, 1826.

Signalons encore deux ouvrages de Courbon qui sont peut-être le fruit d'un enseignement oral : *Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogues*, Paris, 1685 et *Entretiens spirituels sur les principaux devoirs des personnes consacrées à Dieu*, Paris, 1712.

C'est plutôt à titre de curiosité que nous nommons les *Entretiens de l'abbé Jean et du prestre Eusèbe* de François Du Suel, Paris, 1674, apologie de la Trappe à la manière des *Collationes* de Cassien.

III. — LES CONFÉRENCES SPIRITUELLES A L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Ni le XIXe ni le XXe siècle n'ont rompu avec la tradition qui fait de la conférence le moyen ordinaire de former les âmes à la piété et surtout de les initier à la vie religieuse ou de les y stimuler.

Chacun sait le succès des *Spiritual Conferences* que F.-W. Faber donna à l'église de l'Oratoire de Londres et qu'il édita sous ce titre en 1859 (trad. franç., *Conférences spirituelles*, Paris, 1875).

Fruit de ses instructions aux carmélites de Limoges, l'ouvrage de Mgr Gay *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, Paris, 1874, a connu un succès inespéré de son auteur. Les sujets en sont assez disparates et reflètent une spiritualité proche de celle de Bérulle, quoique nuancée de tendances huma-

nistes et pratiques qui en font l'originalité (Dom Bernard du Boisrouvray, *Mgr Gay, sa vie, ses œuvres*, Tours, 1921, t. 1, p. 364-387). Ses *Entretiens sur les mystères du rosaire*, Paris, 1886, avaient été prêchés tout d'abord à Poitiers devant les membres de l'archiconfrérie qu'il dirigeait chez les dames de l'Assomption. Ils s'adressent à des personnes du monde, mais visent la formation spirituelle d'une élite et à ce titre ne sont pas entièrement exclus de notre enquête.

On ne peut omettre l'*Instruction des novices à l'usage des Frères Prêcheurs* composée par le Père H.-M. Cormier, op, « sur d'anciens manuscrits qui servaient au noviciat de la province de Toulouse au XVIIe siècle après la réforme du P. Sébastien Michaëlis » (Avertissement) et destinée aussi bien « aux novices des autres ordres, aux élèves ecclésiastiques et aux personnes pieuses », Paris, 1882. A l'origine, ces manuscrits ne sont sans doute que des schémas de conférences données par les maîtres des novices.

L'esprit du Père Chevrier s'incarne dans le Prado de Lyon. Ses notes de conférences ont été publiées en 1922 : *Le prêtre selon l'Évangile ou le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. C'est l'idéal du Poverello renouvelé dans le sacerdoce et l'apostolat de notre temps (Chevrier, t. 2, col. 835-837).

La tradition bénédictine se perpétue et a suscité en Dom Columba Marmion l'un de ses plus remarquables témoins. Ce maître d'une ascèse toute centrée sur l'adoption filiale exerce une influence qui déborde de beaucoup le cercle étroit d'un monastère. Ce sont pourtant les conférences qu'il a données devant des moines et des moniales que nous lisons sous les titres *Le Christ vie de l'âme*, 1918, *Le Christ dans ses mystères*, 1919, *Le Christ idéal du moine*, 1922. Dom Raymond Thibaut, éditeur de ces chefs-d'œuvre, a lui-même expliqué comment il avait utilisé les recueils manuscrits provenant d'auditeurs et s'était appliqué à en donner un texte aussi fidèle que possible (*Un maître de la vie spirituelle, Dom Columba Marmion*, 2e éd., 1930, p. 427 sv. et VS, janvier 1948, *Dom Marmion, un maître de la spiritualité*, p. 46-47). *Sponsa Christi*, 1923, groupe les conférences données aux moniales de Maredret.

Une abondante littérature vise à la formation du clergé. On y trouverait sans peine des ouvrages qui sont le fruit d'un enseignement oral soit dans les séminaires, soit dans des réunions de prêtres. Certains ont un caractère pastoral. Parmi ceux qui mettent l'accent sur la vie spirituelle, une place éminente revient à l'œuvre du cardinal Mercier. Bien que son « appel aux âmes sacerdotales », dont le titre principal est *La vie intérieure*, 1918, se donne pour une « retraite prêchée à ses prêtres », il est permis d'y voir une série de six « entretiens » dont les thèmes ne sont pas essentiellement liés entre eux, mais offrent une profonde richesse de doctrine paulinienne. Dans un genre plus didactique se présentent les conférences de Mgr J.-C. Hedley à ses séminaristes. Elles ont été traduites en français : *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand*, Paris, 1922. Enfin, il ne serait pas hors de propos de nommer l'*Exhortatio ad cleros* adressée par Pie X au clergé de l'univers; le ton comme le titre la rapproche de la conférence plus que de l'encyclique.

Une des personnalités qui domine la spiritualité de notre temps est celle du Père de Grandmaison. Or le premier volume de ses *Écrits spirituels*, 1933, a été composé avec les notes dont il se servait pour parler aux membres de l'association Saint-François-Xavier qu'il avait fondée à Neuilly. Il avait prononcé ces conférences de 1912 à 1927. On trouve dans ces pages l'onction d'une parole toute pénétrée d'un haut idéal spirituel et apostolique.

Les noms que nous venons de relever marquent assez l'importance qui s'attache encore de nos jours à la conférence spirituelle conçue comme l'enseignement d'un maître. On ne saurait s'en étonner quand on se rappelle que le Droit canon recommande expressément la pratique des conférences ecclésiastiques et monastiques : le c. 131, § 1 les prescrit pour chaque ville épiscopale et chaque doyenné en y englobant « tout ce que l'Ordinaire jugera opportun pour promouvoir la science et la piété des clercs » (c. 448,1); le c. 591 les impose aux religieux une fois chaque mois; le c. 2377 prévoit des sanctions pour ceux, prêtres ou religieux, qui se refuseraient sans raison à y assister; selon le c. 509 § 2 les supérieurs sont également tenus de donner une « pia exhortatio » à tous les familiers de leur maison. Dans les séminaires l'usage semble prévaloir de remplacer la « lecture spirituelle » par un entretien familier du supérieur ou d'un prêtre, voire occasionnellement d'un laïc qualifié, sur des sujets de pastorale ou de spiritualité.

Conclusion. — L'histoire que nous venons de retracer montre qu'on ne saurait exagérer la valeur pédagogique de la conférence spirituelle. Ses qualités varieront nécessairement avec les auditoires auxquels il importe avant tout qu'elle s'adapte. La conférence monastique, et celle destinée aux clercs, sera simple, familière. Elle doit surtout reposer sur un fond de doctrine sûre et substantielle, être nourrie de l'Écriture, refléter une expérience personnelle de la vie intérieure, sacerdotale ou religieuse. On ne demande pas un étalage d'érudition et de simples effusions pieuses ne satisfont pas. La liturgie, tant par son cycle annuel que par ses rites et ses textes, offre une source spirituelle incomparable. La théologie sacramentelle de son côté, celle de l'ordre en particulier pour les prêtres, est également très riche. Les conférences qui s'adressent à des religieux doivent ne jamais perdre de vue l'approfondissement de l'esprit propre à chaque Institut. Les constitutions et les règles fourniront donc des thèmes auxquels il faudra revenir souvent.

La conférence spirituelle comprise comme une conversation est loin d'être tombée en désuétude. Nous assistons même à un renouveau d'intérêt et de méthode. Ce rajeunissement des *Collationes Patrum* s'explique par le besoin ressenti d'une religion plus personnelle. C'est en grande partie à l'Action catholique que nous devons cette faveur pour une formule que d'autres générations ne semblent pas avoir goûtée aussi pleinement. Ces conférences prennent communément le nom de cercles d'études, échanges de vues, voire même, dans certains mouvements, de chapitres. Nous constatons dans cette pratique un signe de l'évolution qui porte les chrétiens à se grouper en communautés spirituelles. Ces échanges adoptent volontiers le cadre naturel d'une triple attitude psychologique : voir, comprendre et juger en vue de l'action. Cette réflexion en commun demande à être préparée et dirigée par des esprits mûrs, bien au fait de la doctrine. L'échange de vues pourrait facilement tourner au verbiage, à la puérilité, peut-être même au senti-

mentalisme. Il ne doit en aucune manière évincer complètement l'enseignement donné ex professo. C'est aux supérieurs, aumôniers, dirigeants qu'il appartient d'exposer la doctrine avec les adaptations requises. Il pourra être utile de répondre aux difficultés; le conférencier le fera opportunément à la suite de son exposé. Il importe que les esprits sortent de la conférence nourris d'idées précises et efficaces.

J. Nigronius, *Tractatus ascetici.* — 2. *De exhortatione domestica religiosorum.* — 3. *De collatione spirituali*, Milan, 1621. — Dom Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, dans *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 3, lib. 2, c. 9. — Dom Mabillon, *Traité des études monastiques* ou *Tractatus de studiis monasticis*, pars 2, c. 16. — H. Hurter, *Nomenclator literarius.* — Sommervogel, *Bibliothèque.* — DTC, *Conférences ecclésiastiques;* l'article *Réguliers* auquel il renvoie n'a malheureusement pas été traité à son rang; l'article *Religieux* ne touche pas à notre sujet. — Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique.*

Michel Olphe-Galliard.

CONFESSION DE DÉVOTION. Voir Pénitence.

CONFIANCE. — Peut-être les auteurs spirituels parlent-ils plus volontiers et plus fréquemment de confiance en Dieu que d'espérance. Cependant parce que l'espérance est une vertu plus générale, parce que la confiance, quelque définition qu'on lui donne, qu'on l'appelle « une attente pleine de sécurité » ou « une espérance plus ferme », n'est qu'une partie ou une forme de l'espérance, nous n'essaierons ici que de déterminer de façon précise la notion de confiance, renvoyant pour les autres questions à l'article Espérance.

1. *Notion.* — 2. *La confiance surnaturelle.* — 3. *La confiance dans la vie morale et spirituelle.* — 4. *Confiance en Dieu et confiance en l'homme.*

I. — NOTION.

Confiance, étymologiquement, vient de *fides*, foi. Avoir confiance, c'est se fier, par exemple, à la parole de quelqu'un qui promet son assistance. Cependant, on peut se fier à soi-même, en ce sens que l'on se sait capable d'entreprendre une œuvre et de la mener à bonne fin. La confiance est donc une volonté d'aboutir, parce qu'on a confiance en soi ou en un autre. Elle est motivée par une ferme persuasion de ses ressources ou de l'aide d'autrui (S. Thomas, 2^a 2^{ae} q. 129 a. 6 concl.).

Saint Thomas rattache la confiance (fiducia) à la vertu de magnanimité, elle en est partie intégrante (*ibid.*, a. 1 concl.). La confiance de pouvoir réaliser quelque chose est particulièrement le fait du magnanime. Celui-ci vise aux grandes réalisations; quand il est vertueux, il aspire à la conquête des plus grands biens, à la pratique des plus hautes vertus : il lui faut donc avoir confiance, autrement il ne serait pas tenté de se mettre en frais pour agir. La magnanimité est une vertu dérivée de la vertu de force. Elle s'en distingue par son objet, qui n'est pas absolument compris dans l'objet spécifique et plus vaste de la force : l'intention vertueuse du fort est de parer à tous les périls de la vie, d'y résister vaillamment jusqu'à être capable de subir, au nom du devoir, l'éventualité de la mort. La magnanimité vise à mettre en œuvre, au cours de l'existence, toutes les ressources de l'activité humaine. C'est pourquoi son objet ne coïncide pas absolument avec l'objet de la force; elle est vertu distincte de la vertu de force, quoiqu'elle la suppose et en dérive. Autrement dit, elle est une manière de vertu de force, moins directement appliquée à ne pas céder aux dangers et à les vaincre, qu'à conquérir les grands biens et à réaliser les grandes vertus. Elle est inconcevable sans l'appui de la force : car, il est impossible de réaliser quelque chose de grand dans l'ordre matériel, moral, intellectuel, social, sans avoir à vaincre de très grandes difficultés (voir Force).

Le magnanime est donc un fort; mais il est aussi un homme d'espérance. De façon générale, l'espérance est un mouvement de notre volonté qui tend à la conquête d'un bien futur, mais qui paraît possible à obtenir, quoique difficilement. Dans notre vie courante, l'espérance joue continuellement et sur tous les tableaux de nos désirs; nous n'avons jamais en suffisance tout ce qui nous est utile, nécessaire, désirable : continuellement nous sommes courbés sur l'attente et l'espoir du lendemain. Notre espérance nous tend vers les plus menues choses comme vers les plus hautes. Le magnanime, attelé aux œuvres d'importance, ne les entreprend que par l'espérance de les mener à bonne fin. C'est un homme d'espérance. Et son espérance doit être d'autant plus robuste que les œuvres qui le sollicitent sont chargées de plus de difficultés. Cette robuste espérance n'est pas autre chose que la confiance. Saint Thomas définit celle-ci « quoddam robur spei », « spes roborata » (a. 6 ad 2 et ad 3).

Cette forte et robuste espérance qu'est la confiance n'est garantie que par une solide persuasion de l'efficacité des moyens d'agir (fiducia est spes roborata ex aliqua firma opinione, *ibid.*). Cette persuasion se fonde sur les capacités et ressources d'action que celui qui espère estime posséder : qu'il se fie à lui-même ou à un autre, ou à d'autres, il est convaincu qu'il réussira. La confiance dérive donc d'une persuasion motivée d'avoir à sa disposition de quoi agir et aboutir. Si la confiance en soi-même ou dans les autres n'était pas ainsi motivée, elle ne serait que de la présomption; et celle-ci, précisément, est le contraire de la magnanimité (q. 130 a. 1, 2).

La confiance, ou espérance ferme et motivée, convient donc tout particulièrement au magnanime qui s'attaque aux grandes œuvres et aux grandes réalisations et qui doit, à cause de cela, traverser de grandes difficultés. Comment aborderait-il les unes et les autres, s'il n'avait confiance en ses moyens et en son succès? La confiance, dit saint Thomas, ne désigne point, par elle-même, une vertu, mais elle est la condition de la vertu de magnanimité (fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis (q. 129 a. 6 ad 3). En définitive, si nous voulons définir la confiance (fiducia) avec précision, en la distinguant des autres sentiments qui l'avoisinent, tout en entrant en jeu avec ceux-ci dans la psychologie du magnanime, il faut dire : elle est, chez celui-ci, une condition de sa vertu; elle désigne la robuste espérance avec laquelle il se porte à ses fins. Lorsque le magnanime ajoute à la confiance cette autre condition : la sécurité, c'est-à-dire une sorte d'impavidité qui ne craint pas les difficultés parce qu'elle est sûre d'en triompher, nous avons au complet l'armature morale intérieure du

magnanime (sur la « sécurité », distincte de la « confiance », mais qui lui est parallèle, parce que, elle aussi, est partie intégrante de la magnanimité (voir q. 127 a. 7).

Il y a des personnalités de forte trempe qui se révèlent comme des magnanimes. Si tout vertueux peut y prétendre, il faut convenir que la réussite en cet ordre est plutôt rare. On la rencontre pourtant chez certains hommes d'action, entreprenants et réalisateurs. S'ils sont vertueux, leur grandeur ne les enorgueillit pas. Ils ont conscience que tout ce qu'ils peuvent, ils ne le tiennent que de Dieu, dont ils ne veulent utiliser les dons que pour sa gloire. Ils vont de l'avant, courageux, inébranlables. Ils savent qu'ils courent des risques; mais ils sont confiants, ne se découragent pas des obstacles qu'ils rencontrent et ne se laissent pas abattre par l'insuccès momentané. Ils voient grand et ils réalisent grand; ils sont tenaces et persévérants. Ce sont les hommes des situations difficiles et qui semblent désespérées. Refuge des faibles et des timides, leur présence ranime les cœurs et redresse les volontés fléchissantes. Ils sont nés pour être chefs, conducteurs, fondateurs, sauveurs.

II. — LA CONFIANCE DANS L'ORDRE SURNATUREL.

La magnanimité, à laquelle convient la confiance ou robuste espérance, peut n'être que vertu naturelle. Et c'est ainsi que nous l'avons jusqu'ici envisagée. Mais, toutes les vertus naturelles, qui se recommandent de la droite raison, ont, dans la conscience où habitent la grâce sanctifiante et la charité, leur correspondance dans les vertus « infuses ». Il y a donc une vertu « infuse » de magnanimité, avec toutes les conditions qui l'intègrent et assurent sa vitalité. Parmi ces conditions, se trouve par conséquent la « confiance ». Celui qui travaille à la grande œuvre de sa perfection intérieure, tout en accomplissant sa tâche humaine, qui peut elle-même être de grande envergure, connaît donc, lui aussi, mais appuyée cette fois de motifs surnaturels, la confiance ou robuste espérance d'atteindre l'idéal de la perfection spirituelle dans l'union à Dieu et l'accomplissement de la volonté divine. Saint Thomas, qui prend à Aristote le tracé psychologique et moral de la vertu naturelle de la magnanimité, fait de celle-ci une vertu chrétienne qui s'encastre harmonieusement dans le mécanisme de la conscience vertueuse surnaturelle. Le magnanime de saint Thomas n'est pas seulement l'homme qui conçoit et agit grandement dans les œuvres humaines, mais avant tout, celui qui pratique toutes les vertus qui mènent à la fin dernière. Le saint est évidemment, pour saint Thomas, le type achevé du magnanime. Tous ceux qui aspirent à la sainteté doivent avoir une âme magnanime, parce qu'ils sont animés d'une robuste espérance, c'est-à-dire de la confiance qu'ils aboutiront à cette réalisation suréminente : la possession de Dieu.

Et voici que la « confiance », qui est condition de la vertu morale de magnanimité, vient aider, dans la conscience surnaturelle, la vertu théologale d'espérance dans ce qu'elle comporte de robuste espoir en la toute puissance auxiliatrice de Dieu. L'espérance théologale s'appuie à la foi qui nous certifie la promesse de vivre dans la béatitude divine et aussi la promesse du secours divin nécessaire pour y parvenir. Ce but dépasse tout droit et toute visée d'ordre naturel; il n'y a pas de but humain qui puisse lui être comparé : c'est par excellence un but de supermagnanimité. Or, à cause de cette excellence même, l'espérance, qui appelle ce but et l'attend, doit s'animer d'une ferme confiance. De sorte que la confiance, qui est la « robuste espérance » chez le magnanime, devient, dans l'espoir en Dieu, la solide confiance que cet espoir a de quoi se rassurer. Condition de la vertu morale de magnanimité, la « confiance » est aussi condition de la vertu théologale d'espérance, celle-ci n'étant d'ailleurs, en fin de compte, qu'une sorte de magnanimité surnaturelle appliquée à la poursuite de la plus grande réalisation qui se puisse concevoir pour l'homme : la possession du Souverain Bien. Dans la vertu théologale d'espérance, la confiance vient donc ajouter une note de « fermeté », de « robustesse ». On peut dire d'elle, ici, ce que nous en disions, avec saint Thomas, à propos de la magnanimité : elle est « quoddam spei robur », « spes roborata ». De même donc que, chez le magnanime grand réalisateur, la confiance appuie la certitude de son espérance d'aboutir en ses entreprises, de même elle appuie la certitude du croyant dans son espérance des biens divins (fiducia pertinet ad spei certitudinem, q. 128 a. 1 ad 6).

Ce qui est engagé dans le bien-fondé de toute confiance, c'est donc une *certitude*. Chez le magnanime, la confiance lui vient de la conscience de ses possibilités de réalisation, soit qu'il en trouve en lui-même les moyens adéquats, soit qu'il tienne pour assurée la collaboration des personnes qui lui viennent en aide. Celui qui espère son salut ne saurait trouver en lui-même les moyens d'aboutir; seul, le secours d'un autre est à la hauteur de ce but surhumain. Et cet autre, c'est Dieu. L'espérance théologale est un espoir en Dieu, en ce sens qu'elle espère Dieu par Dieu. Sans entrer plus avant dans l'analyse de la certitude qui fonde la confiance de l'espérance (voir Espérance), disons que cette certitude s'appuie sur ce raisonnement approximatif : « Dieu promet le salut à tous les hommes de bonne volonté en leur offrant les moyens suffisants. Or, moi, personnellement, je suis de bonne volonté à l'égard de ces moyens suffisants. J'estime donc devoir espérer de bénéficier de cette promesse du salut ». La majeure de ce raisonnement est une proposition qui est certaine dans la foi. Je ne puis douter un seul instant que Dieu ne veuille le salut de tous. De ce côté, ma certitude ne saurait vaciller. Cependant, c'est *moi* qui dois espérer *mon* salut. La mineure en se subsumant à la majeure doit garantir la certitude de *mon* espoir. Mais, cette mineure, qui englobe mon cas, est conditionnée à ma bonne volonté de m'adapter résolument aux moyens de salut. Pour qu'en conclusion je puisse dire : j'espère fermement mon propre salut, il me faut la certitude morale que je suis de bonne volonté à m'adapter entièrement aux moyens de salut. Cette certitude de mes bonnes dispositions — il faut le reconnaître — est sujette à des aléas et comporte bien des degrés. Une certitude absolue d'être en état de grâce — moyen essentiel du salut — n'existe pour personne. Mais, l'âme qui est fidèle aux sacrements, sources de la grâce et exclusifs du péché mortel, possède une certitude morale d'être sur le chemin du salut. Le pécheur lui-même, qui ajourne sa conversion mais qui est

fermement décidé à sortir un jour de son péché, ne manque pas d'une certitude suffisante pour motiver son espérance.

On voit donc que l'espérance théologale est à base de confiance. Celle-ci est condition de l'espérance, comme elle l'est déjà de la magnanimité. Il suit que cette fermeté et cette robustesse de la confiance sont en proportion de la certitude qui fonde l'élan du magnanime et l'attente du croyant. L'hésitation de l'espérance théologale ne pourrait donc venir que du manque de correspondance aux moyens de salut. C'est là que se rencontre, parfois, la pierre d'achoppement de la confiance.

III. — LA CONFIANCE DANS LA VIE MORALE ET SPIRITUELLE.

La confiance est nécessaire à toute vie humaine, faite d'actions multiples et successives, sujette à des déficiences et à des revers. L'expression « lutter pour la vie » n'est pas un vain mot, quand il s'agit de faire continuellement face aux périls, aux entraves, aux contradictions. Pas de réussite en n'importe quel ordre, sans la vertu de force et sans ces sursauts de confiance en soi-même et en toutes les ressources de son esprit, de son ingéniosité et de son courage, pour surmonter les obstacles et accomplir sa tâche humaine. Sans optimiste confiance, bien décidée à traverser le malheur pour reprendre les œuvres, les travaux et, en toute hypothèse, la ligne du devoir, il n'y a que des existences manquées, découragées et qui se traînent lamentablement. Il y a des magnanimes par nature, par vertu acquise, par situation éminente de vie, hommes de cran, qui donnent impulsion à tout ce qu'ils touchent, puissants et féconds en belles œuvres, exemplaires d'humanité. Mais, tout homme, même dans une existence sans relief ni activité reluisante, doit connaître ses heures de magnanimité : il s'agit, dans l'épreuve, de ne pas se décourager et, après l'échec, de rebondir pour l'intrépide persévérance.

Dans la vie morale intérieure, la confiance a un double emploi en face d'un double objet : espérer sortir de la défaillance morale, puis espérer s'établir dans la vertu. Le péché, même enraciné, n'a pas un empire définitif; il ne supprime pas toutes les puissances du bien, car l'homme est meilleur que ses actes et il vaut mieux que ce qu'il fait; il peut donc avoir confiance de sortir de son esclavage. La confiance est aussi de rigueur dans l'assagissement vertueux et dans la conquête de la perfection. Celle-ci est le résultat d'un cheminement progressif. Les auteurs spirituels en désignent les étapes : celle des commençants, celle des progressants et celle des parfaits, qui correspondent elles-mêmes aux étapes d'un ascétisme de plus en plus rigoureux mais rendu de moins en moins difficile par la stabilisation des vertus morales et une vitalité sans cesse augmentée et rayonnante des vertus théologales. Comment poursuivre cette montée, sans une confiance inlassable d'aboutir au sommet, confiance en la grâce de Dieu, en la croissance de la charité, en la coopération de la bonne volonté qui ne cesse d'espérer que la perfection, tout au moins relative, doit couronner les efforts quotidiennement accomplis? Ne pas avoir confiance en la possibilité de ce progrès spirituel en soi-même, c'est se vouer à la stagnation, sinon à la régression spirituelle.

L'espérance théologale, qu se tient en attente de la possession de Dieu et en haleine de tous les moyens d'y parvenir, n'est pas séparable d'une ferme et robuste confiance. Nous avons vu quel était le fondement de cette confiance. Malheureusement, il arrive que des âmes vertueuses, pieuses, désireuses d'une vie sanctifiée et ardentes à s'y appliquer, demeurent inquiètes, parfois anxieuses de leur salut. Chez elles, c'est plus qu'un tremblement passager, d'ailleurs légitime, car nos péchés, qui hélas! pullulent, nous rendent chaque jour indignes de Dieu; mais, chez ces timorées, il s'agit d'un état, très ancré, d'inquiétude et d'anxiété qui, à certains moments, approche du désespoir. Et pour parler concrètement : il y a nombre d'âmes qui sont portées à ne pas avoir confiance dans le pardon que Dieu a donné à leurs péchés passés, bien qu'elles les aient regrettés, intégralement confessés et qu'elles continuent d'avoir, à leur propos, les plus sincères sentiments de pénitence. Je ne parle pas ici des âmes morbidement scrupuleuses, car ce serait compliquer inutilement le cas. Je parle de consciences inquiètes des plus normales et qui restent constamment sous le coup de la terreur d'une justice divine inapaisée. Elles ne veulent pas admettre que, *pour leur cas personnel*, le pardon accordé à leurs offenses par la miséricorde divine ait pu être absolu, intégral, sans réserve. De la sorte, elles sont tout proches de manquer à la vertu théologale d'espérance. Du moins celle-ci n'a pas en elles cette robustesse et cette fermeté qui est précisément la confiance apportant sa garantie d'apaisement. Que cette confiance revienne donc à ces âmes tourmentées. Sans doute, toute espérance garde normalement une certaine inquiétude, puisqu'elle ne tient pas encore en sa possession ce qu'elle désire. Mais, chez les âmes revenues à la grâce, ce reste d'inquiétude ne doit porter que sur les possibilités de défaillance et d'infidélité éventuelles; au contraire, du côté de Dieu, de ce Dieu qui est aussi grand dans sa bonté que dans sa puissance, dans sa miséricorde que dans sa justice, l'espérance a de quoi se sentir dans toute la sécurité d'une robuste confiance. *Fiducia est quoddam spei robur.*

† Henri-Dominique Noble.

IV. — CONFIANCE EN DIEU ET CONFIANCE EN L'HOMME.

a) *Confiance en Dieu, appuis et moyens humains.* — Henri-Marie Boudon écrit : « J'aimerais mieux mourir que d'avoir le moindre appui sur aucune créature, ni sur aucun moyen humain » (lettre 136 à M. Bosguérard, dans *Œuvres complètes de M. Boudon*, éd. Migne, t. 3, col. 960). On trouverait facilement chez l'auteur de *Dieu seul* beaucoup d'expressions radicales du même ton. Isolées, érigées en formules absolues, elles renferment une exagération et une équivoque qui dégénérerait facilement en erreur. La confiance en Dieu, la confiance en la Providence, est souvent synonyme d'abandon à Dieu, d'abandon à la Providence (voir par exemple, la conférence de saint Vincent de Paul sur la confiance en la Providence, éd. Coste, t. 10, p. 503). Il y aurait danger, pour certaines âmes trop passives, à en exagérer encore la passivité : « En effet la véritable confiance n'est pas une pure douceur de sentiment du cœur... Elle est avant tout et surtout le courage de la volonté totale-

ment livrée, en perpétuelle activité de donation... » (*Cum clamore valido*, Paris, 1943, p. 191). Il faut estimer à leur juste valeur appuis et moyens humains, et quand ils se dérobent devant nous, s'appuyer sur Dieu seul.

D'ordinaire, et le P. Nicolas du Sault le rappelle très justement dans la préface de son *Traité de la confiance en Dieu*, la confiance en Dieu n'exclut pas les moyens humains (3e éd., Paris, 1666, p. 27). Ils sont les instruments ordinaires de notre activité, et puisque Dieu les met à notre disposition et réclame que nous coopérions à sa grâce, il veut que nous nous en servions : « Ce n'est pas mon dessein... de bannir la prudence humaine de nos affaires, et entretenir la fainéantise des créatures sous ombre d'une spécieuse espérance au Créateur. Dieu ne prétend pas rendre les lumières qu'il nous a données inutiles par le soin qu'il a de nous... » (*ibid.*, p. 29-30). L'idéal serait que, sans rien diminuer de notre confiance, nous ne retranchions rien de notre prudence, et que, suivant la maxime bien connue de saint Ignace, en faisant tout ce qui est en notre pouvoir comme si le succès ne dépendait que de nous, nous attendions tout de Dieu comme si le résultat ne devait venir que de lui seul. « Le secours que nous devons attendre de la Providence divine, n'est pas pour rendre nos forces oyseuses, mais pour en appuyer la faiblesse » (p. 35). Faire fi des secours humains serait dans bien des cas présomption; mieux vaut bonnement les utiliser, dans la mesure exacte où ils peuvent aider à l'œuvre divine.

b) *Confiance en Dieu et confiance en soi.* — Il semble logique d'appliquer à la confiance en soi ce que nous venons de dire de la confiance dans les moyens humains. Elle est légitime lorsqu'elle est réductible à la confiance en Dieu. Se fier aux dons que Dieu nous a faits, c'est indirectement se fier à Dieu. Elle est blâmable et sotte lorsqu'elle est exclusive de la confiance en Dieu. C'est méconnaître totalement la nature humaine et se tromper grossièrement que de se fier à ses propres forces, et l'on comprend le mot de Jacques d'Arnoux dans les *Paroles d'un revenant :* « Je viens de lire un livre sur la confiance en soi, absurde » (p. 153). Les auteurs spirituels sont sévères pour la confiance en soi. Saint François de Sales veut que « nous cheminions dans la défiance de nous-mêmes ». Et le *Combat spirituel* fait de cette défiance de soi une disposition indispensable pour la lutte intérieure (ch. 1 et 2). Certains même semblent supposer que toute confiance en soi-même est mauvaise. Qu'il y ait surtout danger, dans la vie spirituelle, à trop s'appuyer sur soi-même, je n'y contredis pas. Il y a cependant une confiance en soi qui n'a rien de répréhensible, qu'on peut entretenir, et en conséquence une défiance de soi qu'il faut combattre. Je préfère sur ce point l'avis du P. Zimmermann : « La confiance en soi bien fondée est une vertu : grâce à elle, on met en œuvre ses propres forces et l'on gagne la confiance des autres » (*Lehrbuch des Aszetik*, 2e éd., Friburg, 1929, p. 475). Il y a donc une confiance en soi qui, sans être présomption, parce qu'elle reconnaît exactement les forces qui nous viennent de Dieu, est un adjuvant normal de notre activité; il y a une timidité qui est défiance de soi, et qui doit être combattue.

Une bibliographie sera donnée à l'article Espérance. Sur la notion spécifique de *confiance*, on peut consulter : S. Thomas, 2a 2ae, q. 128-130. — Mgr Gay, *De la Vie et des vertus chrétiennes*, Paris, 1876, t. 1, *De l'Espérance chrétienne*, p. 288-290. — P. De Jaegher, *Confiance*, Louvain, 1931. — H. Riondel, *J'aurai confiance en Dieu*, Paris, 1914. — N. du Sault, *Traité de la confiance en Dieu*, 3e éd., Paris, 1666. — H. de Tourville, *Piété confiante*, Paris, 1905 (nombreuses éditions). — W. Faber, *Conférences spirituelles*, Paris, 1920. Pas de vraie adoration sans confiance.

Marcel Viller.

CONFIRMATION (EFFETS). — 1. *Caractère.* — 2. *Grâce sacramentelle.* — 3. *Grâce sanctifiante.*

C'est la condition de tous les baptisés ici-bas d'être appelés tôt ou tard à combattre pour leur foi. D'une part une vocation surnaturelle oriente leurs désirs et leurs aspirations vers l'au delà, et en même temps, autour d'eux, un ensemble de maximes et de principes pervers prétend rabaisser leurs ambitions et limiter leur horizon aux seuls biens de la vie présente. En face de ce « monde », tout chrétien a le devoir de prendre position et de proclamer son espérance et sa foi. La confirmation est précisément le rite sacré qui, dans l'intention du Sauveur, doit armer les baptisés en vue des combats pour la défense de leur foi.

I. — LE CARACTÈRE

Comme au baptême, celui qui reçoit la confirmation s'engage. En se présentant librement à ce sacrement, il s'offre à être inscrit dans les rangs des soldats du Christ et il manifeste sa volonté de remplir l'obligation que son baptême lui imposait déjà, quoique d'une manière moins explicite et moins spéciale, de rendre publiquement témoignage au Christ, malgré les incompréhensions et même l'hostilité qu'il peut rencontrer.

De leur côté, le Christ et l'Église, par leur représentant, acceptent l'offre qui leur est faite. Ils introduisent le confirmand dans leur milice spirituelle et, en lui confiant la haute mission qu'il désire, ils lui confèrent les pouvoirs pour bien la remplir. Désormais le confirmé sera, par fonction et en vertu d'un mandat régulier, défenseur de la foi. « Il reçoit, dit saint Thomas, le pouvoir de proclamer la foi du Christ publiquement, et comme en vertu même de sa charge » (3a q. 72 a. 5 ad 2).

Par eux-mêmes, cette fonction et ces pouvoirs distinguent donc le confirmé des autres chrétiens qui n'ont pas reçu ce sacrement; ils le placent dans une catégorie à part; ils le « caractérisent » déjà d'une certaine façon.

Mais le sacrement fait plus. Il imprime dans l'âme un « caractère » qui est proprement comme le sceau de la prise de possession du confirmé par le Christ et qui marque le chrétien à l'effigie de son Seigneur : le chrétien ne remplit-il pas, à l'égard du Christ, les mêmes fonctions de témoin que le Christ remplit à l'égard de son Père, et n'acquiert-il pas, par là, une nouvelle ressemblance avec son Maître?

La production de cet effet est de foi définie par le concile de Trente (session 7, c. 9; Denz. 852). Le décret pour les Arméniens avait déjà affirmé la même doctrine en termes presque identiques (Denz. 695).

Dès les premiers siècles chrétiens, les Pères ensei-

gnent que ce sacrement produit un signe que les grecs appellent σφραγίς, les latins *signaculum, sigillum*, sceau, *consignatio*, consignation. Ils le comparent à la marque que les maîtres faisaient imprimer, souvent au fer rouge, dans la chair vive, au front de leurs esclaves, et les chefs militaires au front de leurs soldats, pour permettre de les reconnaître. Par le rite extérieur, matière et forme, qui le symbolise, le signe de la confirmation atteste l'appartenance du sujet au Christ, son chef, et sa ressemblance avec Lui, dans la fonction qui lui est dévolue.

Ce caractère est :

1° *Indélébile.* Il marque l'âme pour le temps et pour l'éternité. Sa permanence en cette vie est de foi. Pour l'autre vie, elle est au moins de certitude théologique : le concile de Trente (c. 9) n'a introduit dans sa définition aucune restriction. Le caractère est donc éternel, comme le sacerdoce du Souverain Prêtre dont il est une dérivation. Il demeurera à jamais « comme après les combats, dit saint Thomas, les soldats gardent leur marque distinctive, les vainqueurs pour leur gloire, les vaincus pour leur honte » (3ª q. 63 a. 5 ad 3).

Le caractère, étant indélébile et pouvant subsister sans la grâce, assure en quelque manière la permanence du sacrement et de son efficacité. N'est-il pas lui-même signe en même temps qu'effet, « res et sacramentum »? Produit par le signe sacramentel, il signifie à son tour et produit la grâce. Il demeure toujours dans l'âme comme un titre à la grâce : à la grâce sacramentelle, d'abord, c'est-à-dire aux secours surnaturels spéciaux attachés à la réception de ce sacrement, à la grâce sanctifiante aussi, pour le cas où, au moment de l'application du signe, un obstacle (l'attachement au péché) en aurait empêché la production.

2° *Uniforme et invariable.* Non seulement de même nature, mais de même degré et d'égale intensité chez tous les confirmés. Aptitude surnaturelle à remplir une fonction, sa production n'est pas influencée, comme celle de la grâce, par les dispositions ou la ferveur du sujet. Ni les bonnes œuvres n'en méritent des accroissements, ni les mauvaises n'en attirent la disparition ou la diminution.

Des deux propriétés du caractère sacramentel que nous venons de rappeler, il suit qu'administrée validement, la confirmation ne doit jamais être réitérée. « Que les évêques n'aient pas la présomption de marquer deux fois du chrême le front des baptisés », écrit saint Grégoire à Januarius, évêque de Cagliari (PL 77, 677), exprimant par ces mots l'enseignement de l'Église, que le concile de Trente a d'ailleurs défini (session 7, c. 9; Denz. 852), en affirmant « que le caractère indélébile empêche la réitération des sacrements qui le produisent ».

3° *Distinct de celui du baptême.* Quelques théologiens, parmi lesquels Cajetan *(Comment. in* 3ᵃᵐ. q. 72, a. 5), ont pensé qu'il est simplement un développement de celui du baptême, lui ajoutant de nouveaux degrés, comme la grâce de ce sacrement vient augmenter celle du baptême.

Les noms qu'on donne à ce rite le prouvent, disent-ils : « confirmation », « consommation » signifient perfectionnement d'une même chose.

« Nous recevons la vie spirituelle par le baptême qui est le sacrement de la régénération, écrit saint Thomas (q. 72 a. 1); mais par la confirmation nous atteignons l'âge adulte ». Or, l'adulte n'est que l'enfant fortifié, grandi, développé. Ainsi donc du caractère de la confirmation relativement à celui du baptême.

« Les actes de ces deux caractères le prouvent aussi. A celui du baptême, il appartient de confesser la foi; à celui de la confirmation, de la confesser avec un courage intrépide. Le second vient donc confirmer et parfaire le premier ».

Cette opinion ne contredit pas l'enseignement de l'Église et le baptême impose déjà le devoir de professer la foi.

Mais elle a l'inconvénient de suggérer, si elle ne le dit pas expressément, qu'il n'y a entre ces deux caractères qu'une différence de degré et non de nature; ce qui paraît moins conforme à la doctrine de l'Église.

Le concile de Trente définit en effet que trois sacrements — le baptême, la confirmation et l'ordre — produisent un caractère. Or, celui de l'ordre est certainement distinct, par nature, des deux autres, qui doivent l'être aussi, par conséquent, entre eux. Ce sont trois caractères différents comme les rites qui les confèrent. Si celui de la confirmation, ajoute avec raison Suarez (q. 72 a. 7 disp. 34 s. 1 n° 2), n'était qu'une intensification de celui du baptême, comme celui de la prêtrise pour celui du diaconat, il faudrait admettre que ces deux sacrements n'en font qu'un, comme la prêtrise et le diaconat, et qu'il n'y aurait plus sept sacrements. Si donc, à la différence de la prêtrise et du diaconat, confirmation et baptême constituent deux sacrements distincts de nature, c'est que leurs caractères diffèrent plus entre eux que ceux du diaconat et de la prêtrise, qu'il y a plus qu'une diversité de degré.

Le premier — celui du baptême — impose déjà l'obligation de professer et de défendre la foi (comme il impose les obligations de tous les sacrements : celles de l'eucharistie : pratiquer la charité; de la pénitence : éviter les rechutes; de l'extrême-onction : se confier en Dieu, — comme il impose tous les devoirs chrétiens); mais il n'assure pas, pour s'en acquitter, les secours spéciaux que fournissent les autres sacrements, ni les pouvoirs, ni le caractère, ni les grâces qui sont effets particuliers de la confirmation. L'efficacité de celle-ci est beaucoup plus intense et aussi plus limitée dans son objet que celle du baptême; elle ne s'étend pas, comme celle du baptême, à tous les devoirs chrétiens, mais se limite à celui de professer et défendre la foi, gagnant, pour ainsi dire, en intensité et en puissance ce qu'elle n'a pas en étendue.

S'il est vrai que tous les sacrements sont en germe dans celui du baptême — puisque c'est par lui qu'on acquiert le pouvoir de recevoir les autres, — il n'en suit pas qu'ils se confondent avec lui, et leurs effets et leur but avec les siens.

4° Le caractère de la confirmation est bien distinct de celui du baptême, mais il *le présuppose.* Seuls, les baptisés peuvent être confirmés. Si un non-baptisé même justifié par un acte de contrition ou d'amour parfait et surnaturel se présentait à l'onction du pontife, il ne recevrait aucun effet en recevant ce rite : le sacrement ne serait pas valide, pas plus que les autres reçus dans le même cas. La confirmation dont le concile de Trente définit qu'elle est un vrai sacrement, donc efficace, c'est la confirmation donnée aux baptisés (Denz. 871).

« Il est indispensable, explique le docteur angé-

lique (q. 72 a. 6), que le caractère baptismal précède celui de la confirmation, à ce point que si un non-baptisé était confirmé, il ne recevrait rien, et devrait, après son baptême, être de nouveau confirmé. La raison de cette exigence est dans le fait que la confirmation est au baptême ce que la croissance est à la naissance. Or, il est manifeste que nul ne peut atteindre l'âge adulte, s'il n'a été d'abord mis au monde. De même, nul ne peut recevoir [validement] la confirmation s'il n'a déjà reçu le baptême ».

La confirmation vient « confirmer », compléter parfaire, une partie de ce qu'a commencé le baptême; elle ne peut donc venir qu'après lui.

Elle est le privilège de ceux qui ont été marqués du sceau des chrétiens, signe des enfants d'adoption, effigie du Fils. Le Christ n'accepte parmi ses soldats que ses sujets, ses disciples, ses frères. Il ne confie qu'à ceux-là cette mission de confiance et cette plus haute participation à ses pouvoirs et à son sacerdoce.

A qui objecterait que, d'après le récit des Actes (10, 44), les auditeurs de saint Pierre reçurent le Saint-Esprit, effet de la confirmation, avant d'avoir été baptisés, on répondrait qu'ils reçurent le Saint-Esprit, c'est-à-dire l'effet de grâce que confère ce rite (parce que Dieu, dont la puissance n'est pas enchaînée à un rite, peut la produire sans l'intermédiaire du sacrement) mais non pas le caractère, qui — comme celui du baptême — est réservé au sacrement.

A cette première réponse, saint Thomas (a. 6 ad 1^{um}) en ajoute une seconde. « Néanmoins de même que personne ne reçoit l'effet [de grâce] du baptême sans avoir au moins le désir de ce sacrement, ainsi nul ne reçoit l'effet [de grâce] de la confirmation s'il ne la désire. Or, cela, il le peut avant d'avoir été baptisé ». Désir de la confirmation et désir du baptême, qui peuvent obtenir la grâce, mais non le caractère.

II. — GRACE SACRAMENTELLE

C'est l'aide surnaturelle spéciale que la confirmation assure aux chrétiens en vue des combats pour la foi.

La production de cette grâce fortifiante est une vérité de foi. « L'effet de ce sacrement, dit le décret pour les Arméniens, est de donner l'Esprit de force comme il fut donné aux Apôtres le jour de la Pentecôte, pour aider le chrétien à confesser avec courage le nom du Christ » (Denz. 697). Le concile de Trente n'a pas précisé en quoi consiste la grâce spéciale de la confirmation, mais nous lisons dans le catéchisme publié en son nom : « Outre ces effets que les autres sacrements partagent avec lui (production de la grâce sanctifiante), il faut lui attribuer celui de perfectionner la grâce du baptême. Ceux que ce sacrement a faits chrétiens, comme des enfants nouveau-nés sont encore faibles et sans énergie : le sacrement du saint chrême vient les rendre plus forts pour résister aux attaques du monde et du démon; il confirme la foi dans leurs cœurs pour qu'ils puissent toujours confesser et glorifier Notre-Seigneur Jésus-Christ; c'est pour cela, sans doute, qu'on l'a appelé confirmation ».

« On marque le corps pour armer l'âme », « caro signatur ut anima muniatur », dit, avec sa densité habituelle, Tertullien (PL 2, 809). Le *Sacramentaire de Sérapion* (IV^{e} siècle) demande, dans une oraison pour la bénédiction des saintes Huiles, que « les baptisés qui auront reçu l'onction du signe salutaire de la croix du Fils de Dieu et auront été confirmés de ce sceau, restent fermes et inébranlables, invincibles et inviolés », ut hoc sigillo confirmati permaneant stabiles et immobiles, innocui et inviolati (Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, 1240). On connaît le passage classique d'une homélie que le pseudo-Isidore, et, après lui, saint Thomas (q. 72 a. 1) et le catéchisme de Trente ont par erreur attribuée au pape Melchiade, mais dont l'auteur, inconnu, est certainement du V^{e} siècle : « Par le baptême, l'homme est enrôlé dans la milice; par la confirmation, il est armé pour le combat. Dans le baptême, nous sommes purifiés; après le baptême [par la confirmation] nous sommes fortifiés; la régénération peut sauver par elle-même en temps de paix, la confirmation nous arme et nous équipe pour la lutte ».

« Par la confirmation, affirme saint Thomas, nous sommes armés pour le combat spirituel contre les ennemis de la foi », pour imiter les Apôtres, qui, au sortir du cénacle, après la Pentecôte, « proclamèrent sans crainte publiquement la foi chrétienne, et en face de leurs adversaires eux-mêmes » (q. 72 a. 5). « C'est pour la force nécessaire au combat spirituel que nous recevons le Saint-Esprit dans la confirmation, afin que nous puissions confesser avec courage la foi du Christ, même au milieu de ceux qui la persécutent » (a. 9). « La confirmation nous fortifie pour le combat » (ad 1^{um}). Même doctrine chez saint Bonaventure (lib. 4, dist. 7, art. 2, q. 2). « A supposer que quelqu'un puisse confesser le Christ sans la grâce de la confirmation, il le fera cependant avec plus de difficulté et moins de profit spirituel, nec ita faciliter, nec ita salubriter ». « Dans le baptême, dit de son côté saint Pierre Damien, l'Esprit-Saint vient pour pardonner, dans la confirmation, pour aider à combattre; là, on se purifie de ses péchés; ici, on se munit de force » (PL 144, 849).

Mais puisque le rite sacramentel symbolise ce qu'il produit, il n'est que d'examiner sa signification pour connaître ses effets.

On sait que dans l'antiquité, les athlètes et les lutteurs se faisaient frictionner d'huile avant les courses ou les combats. Tout en les protégeant contre les intempéries, cette onction donnait à leurs membres plus de souplesse et de vigueur, en même temps qu'elle les rendait glissants, donc plus difficiles à saisir par l'adversaire. Au courant de ces usages sportifs, les chrétiens des premiers siècles pouvaient parfaitement comprendre le symbolisme de l'onction sacramentelle et ses effets : protéger et fortifier le confirmé dans ses combats contre les ennemis de la foi.

L'huile sainte doit être mélangée de baume. Par le parfum qu'elle exhale, cette substance symbolise la bonne odeur du Christ que le confirmé doit répandre et le bon renom qu'il devra s'efforcer de conserver. Le baume « signifie le parfum d'une bonne réputation », dit le décret pour les Arméniens (Denz. 697).

Cette onction doit se faire :

a) en forme de croix. « Signo te signo crucis », dit le ministre en l'accomplissant. La croix, c'est l'étendard de la milice sacrée dans laquelle s'enrôle le confirmand. « Comme, autrefois, explique saint Thomas (q. 72 a. 9), le soldat était marqué du signe

de son chef, ainsi devons-nous l'être du signe de la croix ». « Il est fait mention de la croix, dit saint Bonaventure (art. 1, q. 1), parce que c'est à confesser le Christ crucifié, scandale pour les Juifs folie pour les Gentils (1 *Cor.* 1, 23) qu'il y a le plus de difficulté et d'ignominie ». Explication semblable dans le décret pour les Arméniens (Denz. 697).

La croix enseigne aussi au confirmé jusqu'où il devra pousser le courage : jusqu'au sacrifice, si dur qu'il puisse être, jusqu'à l'immolation de sa vie, s'il le faut, pour tenir ses engagements, comme l'ont fait les martyrs. Le sacrement l'y aidera.

b) Sur le front, « qui est la partie la plus en vue de notre corps, puisqu'elle n'est presque jamais couverte; ainsi nous sommes oints de chrême au front pour que nous manifestions ouvertement notre qualité de chrétiens, à l'exemple des Apôtres, qui, d'abord cachés au cénacle, se montrèrent au grand jour dès qu'ils eurent reçu le Saint-Esprit ». « Nous sommes marqués au front pour que nous n'omettions de confesser le Christ ni par crainte, ni par honte » (q. 72 a. 9).

c) En oignant d'huile sainte le front du confirmand et en y traçant le signe de la croix, le pontife lui impose les mains, pour signifier que, par ce contact physique, passe la force du Christ : « Unde et eis manus imponitur ad designandum derivationem virtutis a Christo ».

Il précise : Confirmo te chrismate salutis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, c'est-à-dire : je te confère la grâce qui doit t'affermir et t'aider à n'avoir pas honte de la croix du Christ. « Trois choses, dit saint Thomas, doivent être exprimées dans la forme : 1° la cause principale — la sainte Trinité — qui confère la plénitude de la force spirituelle; 2° cette force spirituelle elle-même, donnée à l'homme par le symbole de la matière visible appliquée en même temps que sont prononcés ces mots : Confirmo te chrismate salutis [c'est la cause instrumentale]; 3° le signe ou caractère imprimé dans l'âme du nouveau soldat du Christ : signo te signo crucis » (a. 4). Dans la première partie de la forme, le pontife indique au confirmand qu'il devra confesser le Christ crucifié; dans la seconde il lui en confère la grâce; par la première il exprime plutôt le caractère dont il le marque, la mission et les pouvoirs qu'il lui confère, dans la seconde, l'aide surnaturelle qu'il lui assure. Ainsi donc, comme tous les rites des sacrements, signes efficaces, celui de la confirmation produit la grâce qu'il signifie (Denz. 849).

Quelques précisions. 1. Mais si la confirmation procure aux confirmés de tels secours, comment expliquer que beaucoup ne paraissent guère « confirmés » dans leurs convictions, et qu'ils sont si rares ceux qui pour leur religion, osent braver toutes les oppositions?

Notons, que si le fait de cette fréquente lâcheté n'est que trop évident, il convient de ne pas l'exagérer. Car c'est un fait, et indéniable, qu'un certain nombre, sans être exempts de toute faiblesse, se montrent, en maintes circonstances, de valeureux chrétiens, et que quelques-uns, dans l'observation de leurs engagements, portent le courage jusqu'à l'héroïsme, témoignant ainsi de la surnaturelle efficacité de ce sacrement.

Quant à la lâcheté d'un certain nombre de confirmés deux choses l'expliquent, sans toutefois la légitimer :

a) leur ignorance — ou leur oubli — des promesses qu'ils ont faites et du sérieux des obligations qu'ils ont contractées.

b) leur négligence à coopérer à l'action de la grâce. L'aide divine suppose correspondance de notre part, et n'est efficace qu'avec notre consentement. Si, par manque d'attention pour la percevoir ou de générosité pour y répondre, on la repousse, la faute de la défaillance est à mettre au compte du manque de coopération et non d'une prétendue inefficacité du secours divin.

2. Si la grâce spéciale de la confirmation est une grâce de force, *ad robur*, comme le décret pour les Arméniens et saint Thomas l'enseignent, comment comprendre les passages des écrivains ecclésiastiques disant que ce sacrement confère le Saint-Esprit, et la définition de notre catéchisme : « La confirmation est un sacrement qui nous confère le Saint-Esprit avec l'abondance de ses dons », et encore la prière du pontife, qui étendant les mains vers les confirmands demande à Dieu « de leur envoyer son esprit septiforme », comme si l'effet particulier de ce rite était de conférer les dons du Saint-Esprit?

Ces textes ne veulent évidemment pas dire que, par la confirmation, le Saint-Esprit vient habiter, et seul, dans une âme qui auparavant ne le possédait pas; l'état de grâce est exige de ceux qui se présentent pour recevoir ce sacrement, et l'on sait d'autre part que la Trinité est l'hôte de toute âme en état de grâce. En produisant de nouveaux degrés de cette grâce, la confirmation rend cette possession du Saint-Esprit plus parfaite, c'est vrai, mais aussi celle des deux autres Personnes.

Comment la confirmation nous communique-t-elle donc le Saint-Esprit d'une façon particulière? Elle nous le communique « pour faire de nous des soldats du Christ »; elle nous le donne comme la Pentecôte l'a donné aux hôtes du cénacle, dans le même but, et pour les mêmes effets de courage dans le témoignage à rendre à Notre-Seigneur : « Vous serez revêtus de force quand le Saint-Esprit sera descendu sur vous, dit Jésus, et vous serez mes témoins » (*Actes* 1,8). De ce secours surnaturel, les Apôtres auront conscience et ils déclareront devant le Sanhédrin : « Et nous sommes, nous, les témoins de ces choses, et aussi l'Esprit-Saint, que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (*Actes* 5,32). L'Esprit que donne la confirmation, c'est l'Esprit de la Pentecôte, l'Esprit qui a fait des Apôtres, jusqu'alors timides et lents à croire, d'intrépides champions de la foi.

3. Quant aux dons du Saint-Esprit, au sens strictement théologique « d'habitudes surnaturelles inclinant l'âme à répondre docilement aux motions de l'Esprit-Saint », ils accompagnent, on le sait, la grâce habituelle et en suivent les accroissements; on les reçoit en recevant les sacrements qui donnent la grâce, on en reçoit une augmentation dans les sacrements qui augmentent cette grâce. Cet effet n'est donc pas spécial à la confirmation. L'abondance de ces dons qu'elle produit doit donc être entendue dans le sens large de secours surnaturels donnés gratuitement, en vertu de ce rite sacré, pour le but particulier de professer et de défendre la foi.

4. En un certain sens, cependant, on peut dire avec quelques auteurs, que l'effet spécial de ce sacrement est d'augmenter la vertu et le don de force. Sans doute un don ne peut être intensifié séparément,

sans que les autres le soient en même temps que lui. Mais par les secours que les sacrements procurent et qui constituent leur grâce sacramentelle, ils peuvent aider et pousser à l'*exercice* de telle ou telle vertu, ou de tel ou tel don infus, et ainsi rendre cet exercice plus facile. C'est ce qui arrive, par la grâce de la confirmation, pour la vertu et le don de force, comme par la grâce de l'Eucharistie pour la vertu de charité (voir Dons du Saint-Esprit, Force).

5. Que signifie l'expression : « La confirmation nous rend parfaits chrétiens »? Ces mots ne veulent pas dire que ce sacrement rend les chrétiens qui le reçoivent parfaits, mais qu'il complète et achève leur organisme spirituel. De faibles enfants qu'ils étaient, ils deviennent des chrétiens adultes. « C'est véritablement le sacrement de l'âge parfait, écrit le P. Henry, op, le sacrement de la virilité spirituelle. Cet épanouissement, cette fermeté, cet équilibre que prend le jeune homme au passage de ses seize-dix-sept ans, la grâce du Saint-Esprit les donne, spirituellement, à l'âme confirmée ». Lorsque l'homme est ainsi arrivé à l'âge parfait de la vie spirituelle, « la grâce qu'il a reçue, il la possède maintenant de façon ferme. La foi qui lui fut communiquée n'est plus pour lui le banal héritage d'un bien de famille, c'est un engagement personnel et total : l'adhésion de toute son intelligence d'homme et de son cœur à la parole de Dieu son Père. Et c'est ainsi, muni de cette foi forte et libre, qu'il va entrer dans la société de ses pairs. Son attitude, ses gestes, ses propos, voire ses opinions, sa probité morale, son assistance au culte, vont témoigner de la qualité et de la fermeté de sa foi » (A.-M. Henry, *Le sacrement de la virilité chrétienne*, dans *Force chrétienne*, Cahiers de la Vie Spirituelle, 1943, p. 51 et 53).

6. Si l'effet propre de ce sacrement est d'aider les chrétiens à mener le bon combat pour le Christ, pourquoi l'Église désire-t-elle qu'on l'administre à des sujets qui n'ont pas encore ou qui n'ont plus, semble-t-il, l'occasion de défendre leur foi : aux enfants dès qu'ils ont l'âge de raison, et même le plus tôt possible, et aux mourants qui n'auraient pas encore été confirmés?

Pour les enfants, elle a condensé son enseignement en deux documents contemporains; au canon 788 du code de Droit canonique, elle dit : « bien qu'il soit de convenance de différer l'administration de ce sacrement jusque vers l'âge de sept ans (âge canonique de discrétion), on peut cependant le conférer plus tôt, lorsque l'enfant est en danger de mort ou lorsque le ministre le juge expédient pour de justes et graves raisons », telle, par exemple, la probabilité d'un trop long délai — cinq ou six ans — avant le retour du pontife.

Dans son Instruction publiée dans les ASS du 24 janvier 1935 (t. 27, p. 15), la sacrée congrégation des Sacrements déclare qu'il est mieux de recevoir la confirmation avant la communion : « Il est plus conforme à la nature et aux effets de la confirmation de la recevoir avant la première communion, parce qu'elle est comme le complément du baptême et qu'elle donne la plénitude de l'Esprit-Saint, et qu'elle doit par conséquent être le moins possible séparée de ce sacrement; on ne doit cependant pas empêcher les enfants d'accéder à la Table Sainte dès qu'ils sont parvenus à l'âge de discrétion, s'ils ne peuvent auparavant recevoir la confirmation ».

On le voit : l'Église désire assurer aux enfants, dès leur plus jeune âge, le bénéfice de ce sacrement. Elle a conscience en effet des dangers auxquels la foi même des tout petits est exposée. Saint Thomas écrivait déjà : « Nombreux sont les enfants qui, par la force du Saint-Esprit qu'ils avaient reçue, ont combattu pour le Christ courageusement et jusqu'au sang » (q. 72 a. 8 ad. 2).

Quant aux malades en danger de mort qui n'auraient pas reçu ce sacrement, dans un décret de la sacrée congrégation des Sacrements (du 14 septembre 1946), l'Église vient d'accorder le pouvoir de l'administrer validement et licitement, par délégation générale du Saint-Siège : 1° aux curés, 2° à deux catégories de vicaires qui remplissent les fonctions de curés : vicaires habituels, mis à la tête d'une paroisse annexée à une maison religieuse, à un chapitre ou à une autre personne morale (au sens du can. 471), et vicaires économes chargés d'une paroisse pendant une vacance (can. 472) et 3° à tout prêtre à qui, dans un territoire fixe et pourvu d'une église, est confié le ministère avec tous les droits et devoirs des curés, pouvoir qu'ils peuvent exercer pour tous les fidèles — et eux seuls — se trouvant sur leur territoire.

Ici encore, on comprend sans peine pourquoi l'Église tient à faciliter le plus possible aux moribonds la réception du sacrement. Oser se montrer chrétiens après ne l'avoir guère été peut-être, répudier un passé d'indifférence sinon d'impiété, faire des actes religieux après s'en être abstenu depuis des années suppose une dose de courage qui risque fort de dépasser les capacités d'un être physiquement et spirituellement affaibli, surtout s'il doit vaincre les résistances de ceux qui l'entourent. Le pratiquant lui-même peut éprouver du respect humain à manifester la dévotion, la confiance, la filiale soumission à Dieu qui conviennent à cette heure.

En résumé, c'est du commencement à la fin de la vie consciente que le baptisé a besoin des grâces de la confirmation. Et s'il arrivait que pour l'enfant ou le mourant elles ne soient pas utilisables, il resterait, pour légitimer la réception de ce sacrement, les deux autres effets : le caractère et l'augmentation de la grâce habituelle. « Les mourants eux-mêmes, dit saint Thomas, doivent être confirmés pour qu'à la résurrection ils apparaissent avec cette perfection dont parle saint Paul aux Éphésiens « jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'état d'hommes parfaits, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (q. 72 a. 8 ad 4). Dans le corps de l'article l'auteur avait dit : « A l'abri des vicissitudes de l'âge corporel, elle (l'âme) peut recevoir la perfection de l'âge adulte au temps de la jeunesse et même de l'enfance, comme au temps de la vieillesse elle peut recevoir la naissance spirituelle (par le baptême) ».

III. — GRACE SANCTIFIANTE

a) La confirmation, comme tous les sacrements, produit la grâce. C'est une vérité de foi catholique (cf Denz. 849, 850, 851). « La confirmation a ceci de commun avec les autres sacrements, enseigne le catéchisme du concile de Trente, qu'elle donne une grâce nouvelle, si elle ne rencontre aucun obstacle chez celui qui la reçoit » (2e p., ch. 17, § 5).

Le livre des *Actes* raconte qu'à l'imposition des

mains des Apôtres, samaritains et éphésiens reçurent l'Esprit-Saint (8, 14-17). Récit semblable au sujet des chrétiens d'Éphèse, mais ici c'est saint Paul qui impose les mains (19, 1-6). De l'avis de tous les exégètes catholiques, et d'après l'interprétation officielle de l'Église (cf le décret pour les Arméniens, Denz. 697) 1° cette imposition des mains survenant après le baptême n'est autre que le rite de la confirmation, et 2° le Saint-Esprit, dans ces textes, personnifie la grâce; le recevoir, c'est recevoir la grâce. C'est ce qu'explique saint Thomas : « la confirmation donne le Saint-Esprit en vue de nous fortifier, comme il fut donné aux Apôtres le jour de la Pentecôte, et aux premiers chrétiens par les mains des Apôtres. Or toute mission du Saint-Esprit est accompagnée de la grâce sanctifiante. Il est donc manifeste que la confirmation donne cette grâce » (a. 7). « Tandis qu'on oint d'une manière visible le corps, avait dit saint Cyrille de Jérusalem, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et sanctificateur (*Catech.*, 21, PG 33, 1092).

b) Régulièrement ce sacrement augmente la grâce; il n'est pas fait pour la donner à qui ne l'a pas. « Que ceux qui se présentent à la confirmation, dit le concile d'Orléans, cité par saint Thomas (q. 72 a. 7 ad. 2), soient avertis de se confesser auparavant, afin que, purifiés de leurs fautes, ils soient à même de recevoir le don du Saint-Esprit ». Et saint Thomas ajoute : « si l'on considère la grâce produite par la confirmation en ce qu'elle a de commun, elle n'est autre que celle du baptême, mais accrue » (ad 3um).

La confirmation peut cependant par exception produire la « grâce première », dans le cas où le confirmand se trouverait en état de péché mortel, mais à deux conditions :

1° que de bonne foi il ignore son indignité et se croie en état de grâce;

2° qu'il en ait une contrition suffisante ou au moins imparfaite, mais sincère et surnaturelle. « S'il arrive, dit saint Thomas, qu'un adulte se présente à ce sacrement chargé d'une faute dont il n'a pas conscience ou qu'il ne regrette pas suffisamment, dont il a une contrition seulement imparfaite, cette grâce de la confirmation la lui remet » (a. 7 ad 2um).

Cette doctrine s'appuie principalement sur le raisonnement suivant : il est de foi définie par le concile de Trente que « tous les sacrements confèrent la grâce à tous ceux qui n'y opposent pas d'obstacle » (Denz. 849). Or, dans le cas précité, le confirmand n'apporte pas d'empêchement, c'est-à-dire d'attachement au péché, puisqu'on suppose qu'il en a une contrition réelle quoiqu'imparfaite. Il doit donc recevoir, par ce sacrement, la grâce et la justification.

S'il lui manquait l'une ou l'autre de ces deux conditions, la confirmation serait quand même valide; elle produirait son effet premier, essentiel, le caractère, mais sans la grâce; le sacrement serait « informe ».

Soulignons en terminant que l'effort en vue duquel la confirmation augmente nos énergies n'est pas précisément l'effort intérieur de la lutte contre nous-mêmes. Déjà par le baptême l'homme est voué à ce combat spirituel qu'il doit mener contre ses inclinations mauvaises et ses ennemis invisibles. Mais l'effet propre du sacrement de confirmation c'est de nous fournir des armes en vue du combat extérieur pour la défense de la foi. D'une part la grâce du sacrement nous guérit de la lâcheté qui paralyse nos énergies (ablatio pusillanimitatis, dit saint Bonaventure), et d'autre part elle apporte une perfection positive de la vie surnaturelle et en particulier de la vertu et du don de force qui doit rendre le chrétien courageux jusqu'à la mort en face des ennemis du dehors. « L'acte propre de la grâce du confirmé, écrit le P. Henry, c'est la confession publique de la foi. Et l'acte qui nous montre toute la mesure de cette grâce, c'est la confession de la foi qui va jusqu'au sacrifice de la vie : le martyre » (*loco cit.*, p. 53-54). On voit donc que si ce sacrement n'est pas nécessaire d'une nécessité de moyen (Code, c. 787), il n'y en a pas moins, pour tout chrétien, une obligation de le recevoir, et que, de nos jours surtout, où les chrétiens ont à vivre dans des milieux particulièrement hostiles, ils ont un besoin plus impérieux, et donc une obligation plus grave d'être « confirmés ».

S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, 6, 161, 188. — S. Bède, *In Luc.*, PL 92, 602. — Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, Roma, 1915, p. 290-309. *De Confirmatione*, Thes. 31 à 34. — Billuart, *De Confirmatione*. — Boulanger, *Le Baptême et la Confirmation*, (trad. de la question 72 de S. Thomas, p. 254-310, notes explicatives, p. 342-347, 361-370), édit. de la Revue des Jeunes. — Coppens, art. *Confirmation*, dans le Dict. de la Bible (Suppl.). — F. Cuttaz, *Notre Pentecôte ou la grâce du chrétien militant*, édit. du Cerf, 1936. — A. d'Alès, *De baptismo et Confirmatione*, Paris, 1927. — N. Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, t. 1, Paris, 1900, p. 394-408. — S. Isidore de Séville, *De Off. eccl.*, PL 82, 822. — A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. 2, 89-104. — Noldin, *De Confirmatione*. — Raban Maur, *De inst. cler.*, PL 107, 312. — Ruch, Bareille, art. *Confirmation*, dans DTC, t. 3, col. 975 à 1103. — Salmanticenses, *De Confirmatione*. — Suarez, *De Confirmatione*. — S. Thomas 3ª, q. 72.

François Cuttaz.

CONFIRMATION EN GRACE. — 1. *Son existence.* — 2. *Sa nature.* — 3. *Un cas spécial : le mariage mystique est-il lié nécessairement à la confirmation en grâce?*

Il ne s'agit dans cet article que de la confirmation en grâce dans la vie spirituelle sur cette terre. Nous ne traiterons donc pas de la confirmation en grâce des anges, des âmes du purgatoire ou des élus dans le ciel. Et si nous demandons à la théologie ses lumières pour expliquer ce qu'est la confirmation en grâce, nous renverrons à elle pour la démonstration d'un certain nombre de confirmations en grâce qu'elle étudie dans le détail. En fait, nous ne traiterons directement que de la confirmation des confesseurs.

I. — L'EXISTENCE

A. LES FAITS.

Nous trouvons affirmé dans la vie de quelques personnages d'une sainteté éminente, le fait de leur confirmation en grâce. Nous n'exposerons ici de façon un peu détaillée que deux exemples choisis précisément à cause de leur clarté.

1. Saint Jean de la Croix, † 1591. — Tous les biographes de saint Jean de la Croix, du plus ancien au plus récent, nous rapportent comment, durant sa première messe à Medina del Campo (1567), il fut confirmé en grâce. André de Jésus (*Compendium vitae*, nº 3, en tête des *Opera mystica Doctoris F. Joannis a Cruce...*, Coloniae, 1639) se contente d'une simple

affirmation. Mais les autres s'étendent plus longuement sur l'événement. Dosithée de Saint-Alexis *(La vie de saint Jean de la Croix*, Paris, 1727, t. 1, p. 22-27, liv. 1, nº 10) nous raconte que ce jour-là le saint demanda et obtint de Dieu la grâce de ne jamais commettre de péché mortel. Et comme preuves il cite (d'après l'*Histoire générale des carmes déchaussés* imprimée à Madrid) les deux témoignages fournis au procès de canonisation en 1616 : la Mère Anne-Marie de Jésus, carmélite du monastère de l'Incarnation d'Avila, ayant su par révélation cette faveur accordée à saint Jean de la Croix, en avait obtenu de lui-même l'aveu formel, et la Mère Béatrix de Saint-Michel, prieure du couvent des carmélites de Grenade, elle aussi, avait reçu, par une manifestation divine, connaissance du don insigne fait au grand mystique.

Mêmes détails dans Mgr Demimuid, *Saint Jean de la Croix*, Paris, coll. Les Saints, 1916, p. 26-28 et dans Bruno de Jésus-Marie, *Vie de saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 55. — Cf Gerardo de San-Juan de la Cruz, *Vida de S. Juan de la Cruz*, en tête des *Obras*, t. 1, p. 36, Tolède, 1912. — Jérôme de Saint-Joseph, *Abrégé de la vie du bienheureux Père saint Jean de la Croix*, ch. 6, en tête des *Œuvres spirituelles...*, trad. des carmélites de Paris, Paris, 1877, t. 1, p. 59-60. — Amable de Saint-Joseph, *Abrégé de la vie de saint Jean de la Croix*, Paris, 1725, p. 25.

2. Le Père Gaspard Druzbicki, sj, † 1662. — Saint Jean de la Croix n'a point écrit un récit circonstancié de sa confirmation en grâce. Le Père Daniel Pawlowski, le biographe du P. Druzbicki *(Vita P. Gasparis Druzbicki*, c. 3, Cracoviae-Calissii, 1682 et en tête des *Opera omnia V. P. Gasparis Druzbicki*, Ingolstadii, 1732, écrite en 1670) nous transmet le témoignage même de son héros sur la faveur dont il a été l'objet, le 2 février 1623, durant la messe, témoignage extrait du « livre de ses lumières » (ex libello illustrationum), c'est-à-dire de son journal spirituel. Narration unique dans l'histoire de la spiritualité, et véritablement extraordinaire par sa précision, d'une des expériences religieuses les plus élevées. La véracité nous en est garantie par la vie héroïque de l'auteur, sa valeur théologique, la rectitude de son jugement; il en donne des preuves manifestes dans les charges importantes qu'il exerça : il fut par exemple deux fois provincial de Pologne. Le récit est du reste en plein accord avec les règles du discernement des esprits. Druzbicki dans sa vie intérieure s'apparente au bienheureux Henri Suso, — auquel il a une particulière dévotion, — par son amour pour la Sagesse éternelle, le Sauveur souffrant, la Vierge Marie et par ses désirs de sanctification.

Distinguons trois moments.

a) **La préparation.** — Pour Druzbicki, comme pour saint Jean de la Croix, c'est toute la vie antérieure qui a été une préparation éloignée à la confirmation en grâce. Né en 1590, entré en 1609 au noviciat de Cracovie, il traverse, sans événements extérieurs saillants, les longues années d'étude. Mais quand il arrive en 1622 à Iaroslav pour y faire la troisième année de probation qui mettra fin à sa formation, c'est déjà un spirituel expérimenté, une très remarquable personnalité. Sur ces premières années de religion (1609-1622) Pawlowski (c. 2) ne fait que transcrire les notes spirituelles de Druzbicki. Mieux que tout autre document, elles marquent le constant progrès d'une âme très attentive à elle-même et qui s'est tout de suite livrée complètement à Dieu. Dès son noviciat il montre une rare dévotion à la Passion qui perpétuellement se renouvellera, une confiance filiale en Marie qui ira sans cesse en se développant. Il a un souci peu commun de se tenir toujours en présence de Dieu et une estime étonnante de la Providence et de la volonté de Dieu, une connaissance et un mépris de soi toujours plus grands. Dans une âme aussi ouverte à la grâce Dieu travaille à son gré. S'il lui apprend à vivre de telle façon qu'il n'offense jamais personne et se dévoue à tous, il se communique à lui dans l'oraison. En troisième année de théologie (1620) Druzbicki a ses premières expériences mystiques : « Prolusionem contemplativam a Deo accepi. » Il s'adonne à la purification active de ses sens. Ordonné prêtre en 1621 il reçoit de Dieu la grâce de la pureté, celle de bien se confesser, la maîtrise de soi, une profonde paix intérieure, une connaissance nouvelle du Christ. Très sensible depuis longtemps à la pensée de la mort et de l'éternité, « il demande à la messe des grâces finales, efficaces, fréquentes ». Le troisième an de Iaroslav (1622-1623) lui apporte un nouvel élan et des grâces sans nombre. Pressé de demander le martyre, il reçoit une inclination spéciale pour l'humilité. Il nourrit le désir de suivre uniquement en toutes choses la volonté de Dieu et, pour l'amour du Christ, il s'attache à la folie de la croix.

La préparation immédiate commence le 18 janvier 1623 *(Vita*, c. 3). Ce jour-là Druzbicki se sent intérieurement poussé à solliciter de Dieu sa confirmation en grâce. Il en appelle au Sacré-Cœur, conjure le Sauveur par ses plaies sacrées, recourt à l'intercession de Marie à laquelle il est intimement uni. Puissamment saisi, il pleure. Puis, une immense espérance s'empare de lui, l'espérance que sa prière sera exaucée. Il perçoit clairement la réponse de Marie : « Cette faveur je te l'accorderai. Attends le jour de ma Purification. » Cette promesse le fortifie dans le service de Dieu, le fonde dans l'humilité, augmente, au lieu de le diminuer, le soin qu'il a pour le salut de son âme. Le 25 janvier à la messe son espoir d'être exaucé reçoit un extraordinaire accroissement. Et durant son action de grâces du 27 janvier c'est Notre-Seigneur lui-même qui lui en fait la promesse.

b) **La réalisation.** — Le 2 février 1623, à la messe, Druzbicki entend distinctement Notre-Seigneur dans l'eucharistie lui dire par deux fois : « Je te confirme dans ma grâce. » Il a en même temps la certitude intérieure que c'est bien réellement Dieu qui lui parle. Un signe indubitable qu'il est exaucé lui est donné le lendemain quand il commence une messe d'action de grâces en l'honneur de la sainte Vierge. Une extraordinaire dévotion, une certitude au-dessus de tout soupçon s'emparent de lui, accompagnées de consolations et de lumières. Après la messe, il est pénétré par un sentiment très profond de repentir, qui dure peu, mais qui laisse dans son âme une horreur du péché telle qu'il n'en avait encore jamais éprouvée. L'après-midi il veut prendre quelques notes spirituelles. Il ne le peut. Une force intérieure le presse de prier. Cette prière le transforme et lui laisse la certitude qu'il a obtenu le don de confirmation en grâce. Il remercie encore : « Seigneur, si je n'avais pas ce don, si je devais être damné, je voudrais cependant vous servir fidèlement pendant l'éternité. Quelle que soit la confiance que j'ai en ma confirmation en grâce, ma volonté est de ne jamais me relâcher à votre service, mais de vous

aimer avec une ardeur toujours plus grande. »

Le 4 février il reçoit dès avant la messe l'ordre intérieur de se retirer aussitôt après avoir célébré. En quittant l'autel il éprouve à nouveau une extraordinaire contrition. Une telle douleur, il en est certain, ne saurait être provoquée par le démon, ni par une créature raisonnable, mais par Dieu seul. A plusieurs reprises il lui est dit nettement : « Vois si cette douleur et si ces sentiments peuvent venir de tes forces propres. Abandonne-les donc si tu peux. » Il ne le peut pas. Ces sentiments grandissent, sont tout surnaturels, tout sublimes. Bientôt, si Dieu ne les faisait cesser, ses forces corporelles ne pourraient plus les supporter.

c) **Les conséquences.** — Dès lors entrent dans sa prière des formules caractéristiques : « Mon Dieu, ma miséricorde, a placé lui-même mes pieds sur le rocher, afin que je ne sois jamais ébranlé. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis et sa grâce en moi ne sera pas vaine. Le Seigneur a choisi pour moi la meilleure part qui ne me sera jamais enlevée. Béni soit le Seigneur, mon Dieu, qui ne m'écartera jamais de sa miséricorde », etc.

Chaque année le 2 février est un jour de souvenir et de reconnaissance pour lequel il avait composé des prières spéciales. Nous en trouvons la trace dans ses *Exercitia eucharistica et liturgica ante et post missam* (dans les *Opera omnia*, t. 2, p. 336 svv., et séparément sous le titre *Mensis eucharisticus*, Ratisbonne, 1913). L'ouvrage entier est divisé en quatre semaines de sept jours chacune. Le cinquième jour de la troisième semaine célèbre la Vierge comme « fundatrix et confirmatrix in gratia ». « O Mère admirable..., rends mon âme capable de comprendre... la grâce éternelle qui ne change pas, la grâce des grâces qui me rendra agréable à Dieu... éternellement. Confirme-moi à jamais dans ton amour et dans l'amour et la grâce de ton Fils. Fais de mon âme le séjour de l'amour persévérant et de la grâce sans changement de la très sainte Trinité » (t. 2, p. 397). Et à l'élévation : « O mon Jésus... de toute la capacité de mon indigence je vous demande d'être confirmé et d'être finalement libéré à jamais dans la paix de votre grâce » (p. 398). A la communion : « Comme la pureté de Marie a été... merveilleusement confirmée et comme Jésus-Christ a déclaré sa volonté confirmée, ...demande à être gratifié de la grâce finale de la persévérance éternelle, d'être confirmé et stabilisé dans le service divin » *(ibid.)*. Dans l'action de grâces il chante les louanges de Marie que « le Seigneur a confirmée dans la grâce et l'amitié éternelle » et qu'il a appelée confirmatrice. « C'est votre privilège et c'est le premier de votre intercession de nous obtenir la confirmation en grâce... Puissiez-vous étendre sur moi... et sur d'autres cette puissance » (p. 399).

En cette année 1623 encore (8 et 16 décembre) Druzbicki se lie de façon spéciale à Marie et au premier des séraphins, à cause de ses continuels élancements d'amour pour Dieu. Le 5 janvier 1624, à ces paroles de l'évangile de saint Jean : « Quotquot receperunt eum », il entend une voix : « Tu m'as reçu. Je te reçois et ne t'abandonnerai jamais. » Le 6 décembre 1626, il a pendant l'oraison l'apparition du grand séraphin crucifié. Dans son union avec la divine volonté il dit : « Daignez m'aider sans cesse par votre secours efficace et continu. » En 1628, il écrit pour la première fois : « Je me suis senti appelé aux actes de la théologie mystique. » Sur son lit de mort il aurait pu répéter cette prière composée par lui : « Hos triumphos tuos de te a te in praedestinatione et confirmatione mei relatos in aeternum cantabo, formans me ex utero servum tibi aeternum. »

Un témoignage peu banal vient corroborer ce récit. Le P. Pawlowski a trouvé dans les papiers du P. Druzbicki un curieux document qu'il insère en entier au c. 4 de sa *Vita*. C'est une narration détaillée dans laquelle le P. Jacques Lichanski, un intime de Druzbicki, rapporte à son ami la faveur dont il fut honoré en ce même 2 février 1623. Il reçut de Dieu par révélation la certitude de sa prédestination. Lichanski fait plusieurs fois allusion à la confirmation en grâce qu'en ce même jour avait obtenue Druzbicki. Nous savons par le journal spirituel de Druzbicki qu'il priait spécialement pour cet ami. Les deux hommes s'ouvrirent l'un à l'autre des grâces reçues et s'unirent dans l'action de grâces. Chaque année ils offraient tous deux la messe du 2 février pour remercier Notre-Seigneur et de la confirmation en grâce du P. Druzbicki et de la prédestination du P. Lichanski.

3. Quelques remarques sur ces deux exemples. — Peut-être est-il utile de noter ici quelques observations qui nous serviront dans la suite.

a) Si rien ne nous permet, à l'examen des faits, de déterminer la nature du don de confirmation en grâce, nous en connaissons exactement les *effets* : persévérance dans la grâce sanctifiante et exemption du péché mortel. — Retenons pourtant, sans les discuter maintenant, les réflexions des biographes de saint Jean de la Croix. Dosithée de Saint-Alexis écrit : « Le concile de Trente enseigne formellement que le don de confirmation dans la grâce est un privilège si rare et accordé sur la terre à si peu de fidèles que personne ne peut jamais être assuré de l'avoir reçu sans une révélation particulière » *(loco cit.*, p. 22). Et plus loin : « La doctrine du concile de Trente... ne nie pas absolument que le don de confirmation dans la grâce puisse s'accorder à quelques justes dans ce lieu d'exil... mais défend seulement d'assurer que l'on a reçu cette faveur à moins que l'on en ait une expresse révélation » (p. 27). Mgr Demimuid dit semblablement : « Ce don de la confirmation en grâce, privilège si rare, comme nous l'enseigne le concile de Trente, que personne ici-bas, à moins d'une révélation particulière, ne peut se flatter de l'avoir obtenu » (*loco cit.*, p. 28).

b) Saint Jean de la Croix et Druzbicki ont *demandé expressément* la confirmation en grâce.

c) Si l'un et l'autre, à la date de leur confirmation en grâce, ont obtenu déjà des grâces mystiques, *ni chez l'un ni chez l'autre la confirmation en grâce n'est liée au mariage mystique.* Rien du moins ne l'indique. Pour Druzbicki, certainement, le mariage mystique ne viendra que plus tard. Et pour saint Jean de la Croix nous ne savons pas à quelle date il eut lieu.

d) Le *signe* de la confirmation en grâce, dans le récit de Druzbicki, est une contrition surnaturelle de ses péchés, telle qu'il n'en a jamais éprouvée de pareille et à laquelle il n'aurait pu atteindre sans une grâce extraordinaire.

e) La comparaison entre les deux relations de Gaspard Druzbicki et de Jacques Lichanski, qui présentent entre elles bien des analogies, nous manifeste la *différence* entre le don de confirmation en grâce et le don de persévérance finale (certitude de la prédestination).

4. Autres confirmés en grâce. — La liste n'est pas longue de ceux qui ont été notoirement confirmés en grâce. Voici quelques noms : saint François d'Assise (Ruiz de Montoya, *De scientia, de ideis et de vita Dei*, d. 47, a. 4, Paris, 1629); saint Thomas d'Aquin, au moins pour ce qui regarde la chasteté (*Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis*, Toulouse, 1912-1928, fasc. 2, G. de Tocco, *Vita*, p. 100-101; Suarez, *De mysteriis Christi*, d. 4, s. 4, n° 5); saint Louis de Gonzague (V. Cepari, *Vita del B. Luigi Gonzaga*, p. 3, c. 2, Rome, 1606; cf 4e leçon de l'office du saint, 21 juin); Élisabeth Canori-Mora, tertiaire trinitaire, † 1835, qui reçut la confirmation en grâce le 2 juillet 1805 (voir sa *Vie* par Antonio Pagani, ch. 11, Rome, 1911); la Mère Marguerite-Marie Doëns, religieuse bénédictine du monastère de Saint-Jean d'Angély (1841-1884), voir E. Misserey, *Sous le signe de l'hostie. La Mère M.-M. Doëns, moniale bénédictine*, Paris, 1934, p. 151-152; très probablement le Père Wilhelm Eberschweiler, sj, † 1921 (W. Sierp, *Ein Apostel des innerer Lebens*, Freiburg, 1928; indication plus précise dans J. Gummersbach, *loco cit.*, p. 292-294); Maria Fidelis Weiss, religieuse franciscaine, † 1922 (voir sa *Vie* par son directeur J. Mühlbauer, München, 1926 et J. Gummersbach, p9. 294-25).

B. LES DONNÉES DE LA THÉOLOGIE.

1. La confirmation en grâce dans l'Église prise dans son ensemble. — L'expression n'a certainement pas pour sens que tous les croyants sont confirmés en grâce; il est manifeste qu'il y a des pécheurs dans l'Église. Telle qu'elle est employée dans les traités de l'Église, lorsqu'on étudie comment l'Église est sainte, la formule est susceptible de plusieurs significations.

a) Denys le Chartreux *(De auctoritate summi Pontificis et gereralis concilii*, lib. 3, a. 16, dans les *Opera omnia*, t. 36, p. 642, Monstrolii) à la question : « Comment faut-il entendre la sainteté de l'Église catholique et est-elle confirmée en grâce? » répond : « L'Église catholique est dite confirmée en grâce... parce qu'elle ne peut pas pécher, c'est-à-dire tomber toute ensemble [c'est-à-dire tous ses membres ensemble] dans le péché mortel », de la même façon, à peu près, que l'Église toute ensemble ne peut pas errer dans la foi (cf. *ibid.*, p. 614, 640, 643). — Salmeron dit presque la même chose (*Praeambula ad epistulas sancti Pauli*, d. 15 : De verbo confirmandi sive de confirmatione). — De même Suarez (*De fide*, d. 9, s. 7, n° 4 et s. 3, n° 4). — En fait, il ne suffit pas que l'Église soit sainte dans son origine, dans son but, dans ses moyens; elle doit l'être encore dans ses membres. S'il arrivait que dans l'organisme de l'Église toute grâce sanctifiante vienne à disparaître, c'en serait fait d'une de ses qualités essentielles, de ses propriétés. Un changement radical se serait accompli en elle et ce ne serait plus l'Église du Christ, à qui son fondateur a assuré avec la pérennité dans sa constitution celle de ses propriétés essentielles (*Mt.* 16, 18; 28, 10). L'habitation vivante du Saint-Esprit qu'il lui avait promise (1 *Cor.* 3,16; *Jean* 14,16), l'activité conductrice de la grâce seraient détruites. L'universalité de la grâce et de la sainteté assurée par le Christ à l'organisme entier entraîne aussi l'impeccabilité de l'Église telle que nous venons de la délimiter, aussi bien que la confirmation en grâce.

b) Très probablement, l'Église militante a *constamment quelques-uns de ses membres confirmés en grâce.* Ce second sens est vraisemblablement une conception personnelle de saint Robert Bellarmin. Le Père Cepari rapporte qu'il a entendu le cardinal exposer lui-même cette opinion (*loco cit.*, p. 2 et 6, p. 204; cf Bellarmin, *De notis Ecclesiae*, c. 5-6, 11-15; Suarez, *De gratia*, lib. 10, c. 6, n° 9; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, Freiburg, 1938, p. 233).

c) Les membres de l'Église, confirmés en grâce, reçoivent ce privilège *en vue de l'Église.* Comme fondement juridique de la confirmation en grâce des fidèles, Bellarmin indique, comme on l'avait fait communément jusqu'alors, une fonction ou une dignité spéciales. Fonction ou dignité, avec laquelle, dans le Royaume de Dieu, le péché est inconciliable. La preuve en sera d'autant plus éclatante que plus particuliers, plus importants, plus manifestes, plus officiels si l'on peut dire, seront la fonction, le service rendu au Christ personnel ou au Christ mystique. Que le service soit rendu au fondateur de l'Église ou à l'Église elle-même, c'est toujours en définitive en vue de l'Église qu'il est rendu. C'est par cet argument tiré de leur fonction particulière que sera démontrée en fait par les théologiens la confirmation en grâce de la sainte Vierge, de saint Joseph, de saint Jean-Baptiste, des Apôtres et des martyrs.

2. La confirmation en grâce de la sainte Vierge. — La sainte Vierge, à cause de sa dignité de Mère de Dieu, a été confirmée en grâce de telle façon qu'elle a été préservée non seulement du péché mortel, mais encore de tout péché véniel, par un privilège spécial dont fait mention le concile de Trente (sess. 6, c. 23; Denz. 833). Si l'impeccabilité de Marie n'est pas universellement admise à l'époque patristique (elle a été cependant reconnue de saint Augustin, *De natura et gratia* c. 36, n° 42, PL 44, 267 et de saint Jean Damascène, *Homélie pour la dormition de la B. Vierge Marie*, PG 96, 718 C), elle devient commune au moyen âge. Richard de Saint-Victor, † 1173, emploie déjà expressément à son sujet le terme de « confirmation en grâce » (*De Emmanuele* lib. 2, c. 30, PL 196, 664 A). Tous les grands scolastiques acceptent l'expression et, qu'ils soient partisans ou non de l'Immaculée Conception, professent l'impeccabilité de Marie. C'est à propos d'elle que saint Thomas pose les principes qui vont être universellement invoqués par les théologiens pour établir les diverses confirmations en grâce. — 1. « Ceux que Dieu a choisis pour quelque fonction, il les prépare et les dispose afin qu'ils soient trouvés dignes de cette fonction » (3a q. 27 a. 4); 2. « Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum hujus principii » (a. 5; cf *De veritate* q. 24, a. 9; 3 *Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, quaest. 3; J. Dublanchy, art. *Marie*, DTC, t. 9, 2409-2419; J. Gummersbach, p. 194-228).

3. La confirmation en grâce de saint Joseph. — A cause de la mission qu'il a remplie auprès de Notre-Seigneur, saint Joseph a été très probablement confirmé en grâce. C'est du moins l'avis d'un grand nombre de théologiens modernes. Le culte de saint Joseph a commencé à se développer surtout à partir du xve siècle; il n'est donc pas étonnant que les auteurs du moyen âge en aient si peu parlé.

Cf P. Richard, art. *Impeccabilité*, DTC, t. 7, 1274; P. Morales,

In Matthaeum, Paris, 1869, t. 1, lib. 3, tr. 3, p. 230; Cal Lépicier, *Tractatus de sancto Joseph*, p. 2, a. 2, n° 13; *Ami du clergé*, 1921, p. 106-107; R. Garrigou-Lagrange, op, *La prééminence de saint Joseph sur tout autre saint*, dans VS, mars 1929, p. 662-683; J. Gummersbach, p. 229-241.

4. La confirmation en grâce de saint Jean-Baptiste. — C'est une doctrine commune chez les théologiens que saint Jean-Baptiste, à cause de son rôle de précurseur, a été confirmé en grâce. C'était déjà l'avis de saint Thomas (*In Matt.* c. 3; *De malo* q. 7 a. 7 ad 8); Suarez l'a suivi (*De mysteriis Christi* d. 24, s. 3, n° 7) tout en reconnaissant que les raisons alléguées pour établir la confirmation en grâce du Précurseur sont moins fortes que celles qui valaient pour la confirmation en grâce des Apôtres. Ce qui ne l'empêchait pas d'affirmer : « Je tiens cette assertion pour si certaine qu'on ne peut la nier sans grande témérité et sans erreur » (*ibid.*, s. 4, n° 4; cf J. Gummersbach, p. 242-247).

5. La confirmation en grâce des Apôtres. — Commune aussi, chez les théologiens, la doctrine de la confirmation en grâce des Apôtres, en raison de leur apostolat (J. Bainvel, art. *Apôtres*, DTC, t. 1, 1564-1565). Saint Thomas l'affirme explicitement (3 *Sent.* d. 12, q. 2, a. 1) et il donne comme raisons soit le rôle qu'ils ont joué auprès du Christ (4 *Sent.* d. 7, q. 1, a. 2, quæst. 3, ad 2), soit les fonctions importantes qu'ils devaient remplir dans la fondation de l'Église (*De veritate* q. 24, a. 8-9 ad 2). Pour Suarez voir en particulier *De mysteriis Christi* d. 24, s. 3, n° 4; s. 4, n° 2-4; s. 6, n° 7; *De gratia* lib. 10, c. 6, n° 4. Comme adversaire de la confirmation en grâce des Apôtres on ne peut guère citer que S. Brulefer, *Reportata in quatuor Sancti Bonaventurae Sent. libros*, lib. 2, d. 7; cf J. Altenstaig, *Lexicon Theologicum*, Antverpiae, 1576, au mot confirmatio; cf J. Gummersbach, p. 242-257).

6. La confirmation en grâce des martyrs. — Il semble qu'on puisse soutenir comme très probable la thèse suivante : quelques confesseurs de la foi, — ceux du moins dont le martyre a été particulièrement héroïque et doit avoir de par la volonté de Dieu une valeur plus élevée, comme témoignage de la foi, — à cause des épreuves qui leur restaient à soutenir, ont été, à partir d'un moment déterminé de leur confession, confirmés en grâce.

On peut donner comme arguments en faveur de cette thèse :

a) *La parenté qui existe entre le témoignage des martyrs et le témoignage des Apôtres.* — Bruno d'Asti remarque que la promesse d'assistance spéciale dans les persécutions futures (*Mt.* 10,19) ne doit pas être limitée aux Apôtres, mais étendue aux martyrs (PL 165,161); saint Thomas conclut de l'opposition : « Ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est le Saint-Esprit qui parlera par votre bouche », que le Saint-Esprit est le principal agent du témoignage des martyrs (*In Matt.* 10,19). Si ce texte de saint Matthieu ne fournit pas un argument scripturaire apodictique, il insinue du moins que si Dieu accorde une aide extraordinaire pour le témoignage en paroles, il en accordera une *a fortiori* pour le témoignage du sang. La confirmation en grâce, donnée aux Apôtres pour faciliter leur mission de témoins, réaliserait au mieux l'aide promise aux martyrs pour leur témoignage.

b) *Le caractère héroïque de certains martyres.* — Certains martyrs manifestent en fait une force si étonnante, une fermeté de volonté si admirable que ce qui leur était impossible (la durée des souffrances) leur est devenu possible, et que ce qui était possible (l'apostasie) leur est devenu impossible (voir le développement de cette preuve dans R. Hedde, art. *Martyrs*, DTC, t. 10, 251-253). Ce n'est pas en vain que l'apologétique chrétienne montre que l'inébranlable constance des martyrs est un miracle strict dans l'ordre moral. On ne peut l'expliquer que par une influence surnaturelle particulière de Dieu et de cette façon elle peut être une preuve de la religion chrétienne (G. Wilmers, *De religione revelata*, Ratisbonne, 1907, prop. 113-115; Dickman, *De Ecclesia*, t. 1, n° 628). Cette influence surnaturelle n'est-elle pas réalisée au mieux par la confirmation en grâce?

Les deux arguments par lesquels saint Thomas (3a q. 27 a. 4; *De veritate* q. 24 a. 9 ad 2; 3a q. 27 a. 5; 4 *Sent.* d. 9 q. 1 a. 2 sol. 2) démontre la confirmation en grâce des Apôtres, peuvent donc s'appliquer aux martyrs.

La thèse que nous soutenons ici de la confirmation en grâce des martyrs n'est qu'une extension de la pensée de Suarez (*De sacramentis* d. 29, s. 3, n° 25-26) exposée à l'occasion du martyr baptisé dans son sang. Quand reçoit-il la grâce sanctifiante? Au moment de la mort. — Si on entend par là le premier moment où il a en fait cessé de vivre, il n'est plus dans l'état de « viateur », indispensable pour acquérir la grâce; si on entend le dernier moment de la vie, il est encore dans l'état de « viateur » et par suite peut acquérir la grâce, mais il n'a pas encore accompli son martyre qui n'est achevé que par la mort. A ce dilemme Suarez répond : Dieu lui donne la grâce sanctifiante lorsqu'il vit encore, mais au moment où, par suite des blessures mortelles reçues et des souffrances endurées, la mort est inévitable; à partir de ce moment-là le martyre est accompli et reconnu devant Dieu. Voir pour une opinion différente : Cajetan, op, 2a2ae q. 124 a. 5; Vega, ofm, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Compluti, 1564, c. 37, in fine. L'opinion de Suarez a trouvé beaucoup de partisans. Si l'on objecte que dans l'espace de temps qui le sépare de la mort, le justifié pourrait encore pécher et, après avoir subi le martyre, se damner, — ce qui est une pensée étrangère aux Pères, — on peut répondre que dans le cas où l'usage des forces spirituelles n'est point empêché, il faudrait admettre une confirmation en grâce. Que si par miracle le confirmé ne meure pas, — comme ce fut le cas de saint Jean devant la Porte Latine, — il demeure pour toujours confirmé en grâce. Suarez l'affirme. Dieu accorderait cette confirmation en grâce au martyr en raison de sa passion et de son témoignage. Car il est d'une souveraine convenance que Dieu assure le droit au ciel à celui que lui-même, par miracle, retient pour un temps éloigné du ciel. L'opinion de Suarez n'est pas à restreindre seulement à ceux qui sont baptisés dans leur sang. On peut l'appliquer à tous les martyrs (cf J. Gummersbach, p. 257-269).

II. — LA NATURE DU DON DE CONFIRMATION EN GRACE

A. NOTIONS GÉNÉRALES

La confirmation en grâce est un don spécial fait à un homme juste sur la terre, par lequel, à partir d'un

moment déterminé, il est, par une série de grâces efficaces et une spéciale providence de Dieu, préservé du péché mortel, — ou même du péché véniel dans le cas particulier de la sainte Vierge. L'impeccabilité que le confirmé acquiert n'est pas une impeccabilité interne, provenant de sa nature même, de son être même. Dans ce sens, le Christ seul possède une véritable impeccabilité interne (P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, Paris, 1926, n° 352; cf Aszberger, *Die Unsündligkeit Christi*, München, 1883) Aucune créature raisonnable ne saurait prétendre, de par sa nature, à quelque impeccabilité que ce soit : elle n'obtient l'impeccabilité absolue (exemption même du péché véniel) ou relative (exemption du péché mortel) que par un privilège spécial de Dieu.

Il n'est pas accordé à tous les saints, mais à un petit nombre seulement. Il n'y a point, en fait, de connexion nécessaire, point de conditionnalité réciproque entre la vertu héroïque personnelle et la confirmation en grâce (R. Hofmann, *Die heroische Tugend*, München, 1933, p. 84 svv.).

Si la Vierge Marie, si saint Joseph, saint Jean-Baptiste, les Apôtres, les martyrs ont reçu la confirmation en grâce, c'est en vue d'une fonction à remplir dans le Royaume de Dieuou d'une dignité attachée à cette fonction, en vue d'une mission déterminée. Il semble qu'on puisse dire, par analogie, que tous les autres confirmés en grâce l'ont été de même en vue d'une mission particulière, même quand nous ignorons cette mission.

Don gratuit, comme la persévérance finale, la confirmation en grâce ne peut certainement pas être l'objet de mérite strict, de mérite *de condigno*, ni même de mérite infaillible *de congruo*. Mais, comme il a été dit à propos des exemples de saint Jean de la Croix et du Père Druzbicki, on peut l'obtenir par ses prières et l'Église, dans sa liturgie, paraît nous inviter à la demander, quand elle met sur nos lèvres des paroles comme celles-ci : « ...ut nos famulos tuos gratia tua confirmare digneris » (postcommunion de la messe *Ad postulandam gratiam bene moriendi)*; « Fac nos tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separare permittas » (2e prière préparatoire à la communion); « Ita nos per gratiam tuam in fide et caritate confirma ut in sacrificio tuo fideles usque ad mortem mereamur » (collecte de la messe de saint Fidèle de Sigmaringen, 24 avril); « De cordibus nostris inviolabilem tuae caritatis affectum ut desideria de tua inspiratione concepta nulla possint tentatione mutari » *(Orationes diversae* du Missel n° 29 *Ad postulandam constantiam)*. A l'exemple de Druzbicki nous pouvons composer des prières pour demander la confirmation en grâce. Dans le même sens un petit recueil de prières, pour demander des grâces efficaces, la persévérance et pour l'élection a été publié par H. Lange, *Im Reich des Gottes*, Regensberg, 1924; cf du même, *Im Reich der Gnade*, Regensberg, 1934, p. 177-178.

B. LE DON DE CONFIRMATION EN GRACE ET LE DON DE PERSÉVÉRANCE

Il y a un rapport très étroit entre le don de confirmation en grâce et le don de persévérance finale. Étudier ce qui les rapproche et ce qui les sépare nous permettra de saisir beaucoup plus parfaitement la nature du don de confirmation en grâce.

1. Il y a une distinction entre les deux dons. — Sans doute n'y a-t-il plus, si jamais il y en eut, de théologiens qui n'admettent aucune différence entre ces deux dons (J. Hermann, *Tractatus de divina gratia*, Rome, 1904, n° 263). Pour Suarez il y a un don de persévérance avec confirmation en grâce et un don de persévérance sans confirmation en grâce. Et il remarque que c'est l'avis de la plupart des théologiens : « nonnulli imo plerique accipiunt » *(De gratia* lib. 10, c. 6, n° 9). Si quelques biographes de saint Jean de la Croix semblent les confondre, si saint Augustin affirme seulement que les Apôtres ont reçu le don de persévérance finale (*De correptione et gratia* c. 11-12, PL 44, 985-896) quand nous savons qu'ils ont été confirmés en grâce, c'est que le don de confirmation en grâce ne va jamais sans le don de persévérance et que tout ce qui vaut de celui-ci vaut *a fortiori* pour celui-là. La réciproque n'est pas vraie. Suarez ira jusqu'à soutenir, dans le chapitre où il essaie de marquer les différences, que leur effet est absolument le même, à savoir « infallibiliter non peccare mortaliter pro tali tempore usque ad mortem » (*ibid.*, c. 8, n° 3).

Le don de persévérance est accordé à tous les prédestinés : quelques-uns seulement reçoivent le don de confirmation en grâce (1a q. 100 a. 2 ad 1). Tous les théologiens admettent que ce dernier est un don beaucoup plus spécial (A. Michel, art. *Persévérance*, DTC, t. 12, 299).

2. Mais s'il y a accord entre les théologiens pour affirmer une distinction entre les deux dons, cet accord cesse complètement sur la nature de cette distinction.

a) *Aucune différence essentielle* n'est admise par *Vasquez* (In 1am, q. 23, a. 4, d. 90, c. 2; In 1am 2ae, q. 112, a. 2, d. 200, c. 5. n° 33). La seule différence qu'il admette entre le persévérant et le confirmé en grâce c'est que ce dernier reçoit une révélation assurant sa persévérance. Le don de confirmation n'ajouterait au don de persévérance qu'un simple élément de connaissance. Il ne serait donc qu'une pure attestation divine et n'apporterait à l'efficacité de la persévérance rien de nouveau. Il ne serait que le fondement de la certitude de la persévérance.

On peut objecter à cette opinion que celui qui par révélation est assuré de sa persévérance et possède la certitude de son salut n'est pas pour autant confirmé en grâce. Des saints ont reçu l'assurance qu'ils seraient sauvés qui n'ont pas été pour cela confirmés en grâce. Autrement dit l'attestation de la persévérance est différente de l'attestation de la confirmation.

Saint Jean le Bon reçoit la promesse de sa persévérance, AS, 22 septembre, n° 2, p. 747 A. De même saint Robert l'Anglais, AS, 7 mai, p. 48. Sainte Liutgarde, AS, 16 juin, qui entend cette parole : « Semper in te augebit gratiam Omnipotens », n° 9, p. 238 E. Daniel Pawlowski dans sa *Vita P. Gasparis Druzbicki*, rapporte au c. 4 la relation du P. Jacques Lichanski sur la révélation qu'il a eue de sa prédestination. On verra, en la comparant avec la relation de la confirmation en grâce de Druzbicki (c. 3) la différence entre les deux révélations.

C'est avec raison que Suarez note (*ibid.*, n° 22-24) à propos de la pensée de Vasquez : « Le don de confirmation donne à l'homme les forces au moyen desquelles il est confirmé dans le bien; la révélation ne confirme pas dans le bien; elle suppose l'homme confirmé. »

b) *Auteurs qui admettent une différence essentielle et fondent leur explication sur l'ablation du pouvoir de pécher.* — Admettent une différence essentielle tous les auteurs pour qui la confirmation en grâce enlève à la volonté la capacité physique naturelle de pécher, que ce soit par l'addition d'un nouveau principe inhérent, ou bien par la soustraction ou la modification d'un principe déjà existant. C'est en général de cette manière que les grands scolastiques du moyen âge expliquent l'impeccabilité de la Vierge Marie.

Ainsi saint Thomas 3ª *Sent.* d. 3 q. 1 a. 2 quaest. 3; 1ª q. 100 a. 2 (soustraction du pouvoir de pécher). — S. Bonaventure, *In* 3 *Sent.* d. 3, p. 1 a. 2 q. 3 (voir le scholion de l'édition de Quaracchi). — Alexandre de Halès, p. 3, q. 9 m. 3 a. 2 § 2 resolutio. — Richard de Middletown, *In* 3, d. 3 a. 4 conclusio.

Dans la préscolastique, Richard de Saint-Victor (*De Emmanuele* lib. 2, c. 30 PL 196,663 D) donnait la charité brûlante dans le cœur comme la cause prochaine de l'impeccabilité interne, par analogie avec l'impeccabilité des saints dans le ciel. Ce qu'il y a d'exact dans cette opinion c'est que la charité ne peut coexister avec le péché. Mais à la différence de l'acte d'amour des bienheureux qui est constant, nécessaire et ne peut pas être interrompu, l'acte d'amour d'ici-bas est libre, peut être interrompu, dès lors, ne supprime pas la puissance de pécher.

Paludanus (In 3, d. 3, q. 2 a. 4 concl. 2) recourt à un habitus infus. Mais un habitus ne nécessite pas la volonté et ne la détermine pas au bien.

Occam (In 3 d. 3 q. 2 a. 2) et Biel (In 3 d. 3 q. 2 dub. 1) expliquent l'impeccabilité par un refus constant du concours divin pour l'acte de péché. Explication au moins inefficace et qui ne peut donner raison d'une impeccabilité interne : le défaut de concours n'est pas une forme inhérente à celui qui est confirmé; la confirmation ne peut donner lieu qu'à une impeccabilité externe. D'autre part, l'état violent qui résulterait d'un semblable refus du concours divin semble répugner à une nature et à une personne libre. L'incapacité de pécher pour un homme encore « viateur », qui peut acquérir encore beaucoup de mérites en triomphant librement du mal, n'est pas précisément un perfectionnement, d'autant qu'une voie est impossible qui, d'une part, conserve la liberté du confirmé en grâce et, d'autre part, laisse subsister sa sainteté.

Grégoire de Valentia (In 1ªm 2ae disp. 8 q. 3 punct. 4 § 2 *De gratia efficaci* post concl. 4 § 3; punct. 3 § 1 post prop 6; In 1ªm disp. 1 punct. 4) tente lui aussi d'expliquer l'impeccabilité du confirmé. D'après lui, le confirmé ne peut pas pécher, parce qu'il reçoit des grâces de leur nature efficaces, que Dieu, avant tout usage de la liberté créée, décrète de lui donner. Quant aux autres prédestinés, ils gardent le pouvoir de pécher, mais ils ne pèchent pas parce que Dieu, dans sa science moyenne, décide de leur donner les grâces auxquelles il sait qu'ils ne refuseront pas leur consentement. Ainsi Grégoire de Valentia enlève aux confirmés en grâce la liberté de pécher.

Pour Pierre de Ledesma (*De auxiliis*, q. unica, a. 5) c'est la nature même de la grâce habituelle du confirmé qui le distingue du simple persévérant. La grâce habituelle du confirmé, semblable à la *gratia consummata* des élus dans le ciel, a une nature plus parfaite : c'est une forme nouvelle de perfection. Et c'est elle qui enlève au confirmé la capacité de pécher. Quant au simple persévérant, c'est grâce à la conduite extérieure de Dieu qu'il évite le péché.

On peut objecter à cette opinion que la grâce sanctifiante n'est pas un principe suffisant de son inamissibilité. Ou cette forme nouvelle de perfection de la grâce sanctifiante est un habitus et alors celle-ci ne détermine pas au bien; ou elle est un secours actuel, un acte incessant qui exclut perpétuellement le péché, mais cet acte ininterrompu n'est pas de la terre.

c) C'est une *différence essentielle* qu'admettent encore les auteurs qui, en se référant principalement à saint Thomas, *De veritate* q. 24 a. 9, et voulant garder à la volonté la liberté intérieure de pécher, ne font point appel seulement à un principe intérieur, — qui par lui seul est insuffisant à expliquer l'impeccabilité du confirmé en grâce, — mais lui adjoignent un élément extérieur, la protection spéciale de Dieu.

Comme représentants de cette opinion, on peut donner les auteurs les plus importants de l'école thomiste : Fr. Ferrariensis, *De veritate catholicae fidei contra gentes liber tertius et quartus cum commentariis Fr. Francisci Sylvestris Ferrariensis*, Paris, 1643, lib. 4, c. 70 (vers la fin); Barth. de Medina, *Comm. in D. Thomam Aquin.*, 1ª2ae q. 27 a. 4. D'après eux, c'est plus par l'élément intrinsèque que par l'élément extrinsèque que le don de confirmation en grâce se distingue du don de persévérance; le confirmé possède seulement une plénitude plus grande de grâce habituelle.

Les Salmanticenses admettent comme élément partiel intrinsèque de la confirmation une perfection modale intérieure, « un mode intrinsèque qui est une participation à l'impeccabilité des bienheureux » et qui a pour exigence la protection extérieure de Dieu. Par ce mode la grâce habituelle donnée aux confirmés diffère essentiellement de la grâce habituelle donnée aux persévérants.

Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. 9, tr. 14 *De gratia*, q. 104, disp. 3, dub. 11, nº 250-251; tr. 4 *De voluntate Dei*, disp. 6, dub. 6, § 3 vers la fin; cf Gabriel de Saint-Vincent, *De gratia*, disp. 5, q. 4, nº 44; disp. 6, q. 4, ad 2, nº 43-44; Paul de la Conception, *De gratia*, disp. 1, dub. 6, § 2, nº 152; disp. 5, 11, nº 97.

Voir dans le même sens : D. Alvarez, *De divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate...*, Lyon, 1611, lib. 10, disp. 104, nº 4-5; F. Arauxo, *In Summam S. Thomae*, lib. 4, q. 114, a 9, dub. 2, concl. 3. — J.-B. Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, p. 2, tr. 7, disp. 1, a. 8, § 6, nº 384 et § 7, nº 391.

On remarquera dans cette théorie l'importance de l'élément extrinsèque. Contre la modalité intérieure de la grâce sanctifiante on peut faire la même objection que celle qui a été faite plus haut contre l'opinion de Ledesma. Saint Thomas du reste n'a jamais parlé de ce mode.

d) Suarez (*De gratia* lib. 10, c. 8; *De Deo uno et trino* tr. 2, lib. 3, c. 10, nº 12) n'admet qu'une *différence accidentelle*, une différence de degré. Sa pensée mérite une particulière attention, car il est peut-être parmi les théologiens scolastiques celui qui a étudié le plus profondément la question. Voici les points principaux de sa doctrine.

1. Il n'y a point sur terre d'impeccabilité physique interne chez ceux qui sont confirmés en grâce : le seul moyen physique efficace pour expliquer cette impeccabilité interne étant la constante vision béatifique qui appartient au ciel.

2. Les autres principes physiques auxquels on pourrait recourir pour expliquer une impeccabilité interne sont insuffisants pour exclure de façon durable tout acte de péché. D'importance capitale est donc l'élément externe. La grâce sanctifiante, aussi intense qu'on la suppose, ne peut être comme telle le principe de son inamissibilité. Le mode spécial de la grâce sanctifiante que certains supposent, ne peut pas être un mode réel intérieur; il est tout au plus un titre juridique moral, lié à tel degrè de grâce sanctifiante, pour obtenir les grâces actuelles efficaces éliminatrices du péché, par lesquelles s'exprime l'élément externe, la protection spéciale de Dieu. Toutefois, on ne peut pas admettre qu'à tel degré de grâce sanctifiante Dieu ait joint de droit telle chaîne de grâces actuelles. Même si Dieu avait fait de tel degré de grâce sanctifiante, à côté de l'élément externe, une pièce essentielle partielle de la confirmation, l'obtention active de ce degré exigé de grâce sanctifiante serait déjà un effet des grâces spéciales efficaces de la confirmation.

3. Manifestement, celui qui doit être confirmé, si élevé que soit son état de grâce sanctifiante, a un indispensable besoin de l'élément externe, c'est-à-dire de la chaîne correspondante de grâces actuelles efficaces, tandis qu'avec un moindre degré de grâce sanctifiante, cette série de grâces lui suffirait pleinement pour réaliser sa confirmation effective. Si donc on ne fait attention qu'à ce qui, dans la réalisation de l'impeccabilité et de la confirmation, est vraiment important, nécessaire et suffisant pour une confirmation effective, on peut certainement faire abstraction de la grâce sanctifiante plus intense, et donner comme essence de la confirmation la série des grâces efficaces qui s'opposent au péché.

4. Mais par là, semble-t-il, on supprime toute distinction entre le don de confirmation et le don de persévérance. Car celui-ci atteint précisément son effet au moyen d'une série de grâces actuelles efficaces. En fait les deux dons ne sont pas essentiellement différents. Il n'y a entre eux qu'une différence accidentelle, une différence de degré et non point une différence formelle. Le don de confirmation en grâce ne serait que le degré le plus excellent du don de persévérance. Dans l'appellation commune on réserverait le nom de persévérance au degré ordinaire et commun à tous les prédestinés; le nom de confirmation en grâce au degré le plus élevé, celui où se manifeste davantage et de façon plus spéciale la protection divine, celui où les lumières sont plus vives, les grâces plus abondantes et plus fortes.

La pensée de Suarez, en particulier sur les moyens par lesquels se réalise la confirmation et sur la négation d'une impeccabilité interne comme effet de la confirmation, a été admise par beaucoup de théologiens. Pourtant même des théologiens molinistes (cf Schiffini, *De gratia*, nº 124, Fribourg, 1901; Lange, *De gratia*, nº 572; Wilmers-Hontheim, *Lehrbuch der Religion*, t. 2, p. 820, 852 note 1, München, 1924) ne trouvent point pleinement satisfaisante la distinction qu'il établit entre les deux dons de persévérance et de confirmation en grâce.

Suarez dans sa doctrine de la prédestination absolue (ante praevisa merita) aussi bien des persévérants que des confirmés et de la prédéfinition formelle de tous les actes bons, ne donne point en fait d'autre élément distinctif, à moins que ce ne soit la fonction spéciale qui pour le confirmé est le fondement juridique de sa confirmation. Dans le système moliniste pur de la prédestination (praedestinatio ad gloriam praecise sumptam post praevisa merita) on trouve un autre élément de distinction. Dieu prédéfinit virtuellement les actes de persévérance de celui qui n'est que persévérant, tandis qu'il prédéfinit formellement les actes de persévérance du confirmé; c'est-à-dire que pour ce dernier il choisit précisément les grâces efficaces en vue de leur efficacité, en sorte qu'il lui donnerait d'autres grâces au cas où il prévoirait que le confirmé n'utiliserait pas les premières grâces. Schiffini estime que la conduite différente de Dieu à l'égard des persévérants et à l'égard des confirmés est fondée sur la fonction spéciale ou la dignité particulière dans le Royaume de Dieu assignée aux confirmés. L'opposition entre l'explication de Schiffini et celle de Suarez (C.Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. 3, nº 259) pourrait donner l'impression que Suarez a oublié ou négligé cet élément distinctif. Il n'en est rien. Suarez avait parlé en fait de la mission du confirmé (qui est le fondement juridique d'une exigence à des grâces spéciales) en établissant le fait de la confirmation en grâce chez les différents privilégiés, Marie, les Apôtres, etc. Au ch. 8 du livre 10 du *De gratia* il ne revient pas sur ce point et dans sa longue enquête ne traite que du principe de réalisation de l'impeccabilité et de la confirmation (cf B. Beraza, *De gratia*, Bilbao, 1916, nº 250; L. Janssens, osb, *Summa theologica*, t. 9, *De gratia Dei et Christi*, Fribourg, 1921, p. 250-251).

3. Le don de confirmation en grâce et la certitude du salut. — Il n'est pas douteux que lorsque la confirmation en grâce est accompagnée d'une révélation qui en manifeste la réalité au confirmé lui-même, comme ce fut le cas pour saint Jean de la Croix et le Père Druzbicki, il y a en même temps certitude du salut.

Mais toute confirmation en grâce est-elle accompagnée de cette révélation? Il ne le semble pas. Des théologiens admettent que saint Paul a été confirmé en grâce au moment de sa conversion, à son baptême. L'Écriture ne nous parle nullement d'une révélation qui lui aurait été faite en même temps. Saint Paul aurait été assuré de son salut par une révélation ultérieure dont Vega par exemple (*loco cit.*, lib. 1, c. 12) voit l'indication dans 1 *Cor.* 4,14 et 9,27 tandis que saint Thomas (1^a2^{ae} q. 112 a. 5) pense que l'Apôtre a reçu cette assurance à propos des événements rapportés 2 *Cor.* 12,9.

III. — LE DON DE CONFIRMATION EN GRACE EST-IL LIÉ AU MARIAGE MYSTIQUE?

La confirmation en grâce semble être liée au mariage mystique, sinon essentiellement, du moins toujours en fait. Déjà la purification passive de l'esprit qui précède le mariage mystique, la nuit obscure de l'esprit, montre dans l'âme un sens extrêmement fort d'appartenance et d'union à Dieu et qui lui confère une grande sécurité. La lumière vive de la contemplation infuse enflamme la résolution ferme de la volonté à ne rien faire de ce qui pourrait offenser Dieu en quelque manière que ce soit (saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, liv. 2, ch. 13, 19-20). Tanquerey explique ainsi le sentiment de sécurité que l'âme éprouve dans la nuit obscure. « Cette lumière la préserve de l'orgueil, le grand obstacle du salut; elle lui montre que c'est Dieu qui,

lui-même, la conduit et que la souffrance qu'il envoie est plus profitable que la jouissance; enfin elle met dans la volonté la résolution ferme de ne rien faire qui puisse l'offenser, de ne rien négliger de ce qui contribue à sa gloire » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, n° 1468 c, 8e éd., 1928).

Cette sécurité est assurée par le mariage mystique qui est le plus haut degré de l'union. Et dans ce degré les puissances supérieures de l'âme éprouvent une transformation permanente et sont pour ainsi dire divinisées (sainte Thérèse, *Le château de l'âme*, 7e demeure, ch. 2). Tandis que dans les degrés précédents et les expériences antérieures, Dieu était seulement le terme de ses actes d'intelligence et de volonté, l'âme éprouve maintenant dans le fond de son être l'intervention propre de Dieu; dans ses actes plus élevés elle sent la circulation de la vie divine; elle perçoit intérieurement comment ses actes surnaturels de connaissance, de volonté et d'amour sont élevés à la participation de la vie divine (cf A. Poulain, *Grâces d'oraison*, ch. 19, n° 294 svv., 10e éd., Paris, 1922; J. Terzago, sj, *Breve antologia sobre la contemplacion no mistica y la mistica propriamente dicha*, Bilbao, 1926, c. 11, p. 208 svv.).

Ainsi le mariage mystique semble donc réellement, comme déjà son appellation métaphorique l'indique, connoter l'indissolubilité de l'union d'amour. Saint Jean de la Croix paraît bien de cet avis.

A. Distinction entre le mariage mystique et la confirmation en grâce. — Néanmoins le mariage mystique et la confirmation en grâce sont deux dons distincts. 1° Personne n'est par suite du mariage mystique intérieurement impeccable. Nous mettent en garde contre semblable conclusion Joseph du Saint-Esprit (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, éd. d'Anastase de Saint-Paul, Bruges, 1924, lib. 3, synth. 2, lect. 2, n° 83, t. 1, p. 87) et Scaramelli (*Directorium mysticum*, t. 1, tr. 2, c. 22, n° 254-257; tr. 3, c. 3). — 2° Le mariage mystique et la confirmation en grâce ne sont pas unis nécessairement dans le temps et peuvent être séparés. Nous l'avons remarqué plus haut à propos de Druzbicki. — 3° Parce qu'on a été élevé au mariage mystique on n'est pas pour autant confirmé en grâce.

Le but des deux dons est en effet très différent. Celui du mariage mystique, c'est formellement l'union d'amour la plus intime avec Dieu, une union subjective, expérimentale. Celui de la confirmation en grâce, la sécurité durable de l'union objective avec Dieu. Les expériences intimes du mariage mystique donnent toujours à l'âme un avant-goût précieux du bonheur du ciel, tandis que le confirmé, par le don objectif de sa confirmation en grâce, n'éprouve rien de ce bonheur. Par la confirmation, le ciel lui est objectivement plus sûr et il en est objectivement plus proche que par le mariage mystique. L'avant-scène du ciel sur terre est formé par le concours de l'expérience intime du mariage mystique et de la connaissance de sa propre confirmation. Ces dons se complètent et se joignent dans une harmonieuse unité.

En outre, l'indissolubilité de cette union d'amour n'est point absolue : mais elle est comparativement beaucoup plus grande que dans les états d'union précédente (y compris l'état des fiançailles mystiques avec sa transformation passagère des puissances de l'esprit). Tandis que ceux-ci n'avaient qu'un caractère transitoire, le mariage mystique, le plus haut degré d'union, est par tendance permanent et constant. Mais si, à ce degré, Dieu ne peut pas de lui-même détruire l'union, l'âme pourrait cependant se séparer de lui par le péché. Toutefois, dans ce haut degré d'union, la chute par péché grave est plus difficile.

Joseph du Saint-Esprit, *ibid.*, par exemple déclare : « Sponsalitium consistit in unione faciliter amissibili... Matrimonium vero consistit in unione quae licet amitti absolute possit, tamen non amittitur de facili. » Et D. Schram, *Institutiones theologiae mysticae...*, Augustae Vindeliciarum, 1777, t. 1, p. 1, n° 333, p. 656 : « Contemplativus in hoc gradu specialibus gratiis ad perseverandum in illo frequenter et singulariter a Deo donatur ut multo difficilius sit in illo ab amore Dei perfecto deficere. » Schram résume, ici comme ailleurs, E. La Reguera, *Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1745, t. 2, n° 577.

Cette difficulté de pécher on peut l'appeler une certaine impeccabilité morale, dans le sens large d'une improbabilité, non d'une impossibilité de pécher. Elle suffit tout à fait pour expliquer le lien quasi indissoluble, le lien relatif qui existe à ce degré entre Dieu et l'âme, et le sentiment relatif de sécurité que possède celle-ci. En tout cas, on n'a pas le droit, de la seule expression de mariage mystique dont le sens en soi est très indéterminé et dont la littérature spirituelle a mal fixé les frontières, de conclure à une espèce quelconque d'impeccabilité (interne ou externe). Le lien entre Dieu et l'âme procuré par la confirmation en grâce est au contraire un lien vraiment indissoluble, en vérité non point physique et interne, comme celui que fonde la vision béatifique, mais seulement moral et externe : absolu pourtant, parce que fondé sur un décret absolu de Dieu et sur une conduite de la grâce qui tout en sauvegardant la liberté humaine continue perpétuellement son action pour empêcher tout péché.

B. La pensée de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix sur la liaison entre la confirmation en grâce et le mariage mystique. — Tanquerey (n° 1471) se pose la question : « Est-ce que cette indissolubilité [de l'union transformante] entraîne l'impeccabilité? Il y a là-dessus une différence de points de vue entre saint Jean de la Croix et sainte Thérèse. »

Thérèse écrit : (*Château de l'âme*, 7e demeure, ch. 2) : « On pourrait avoir l'impression que je veux dire qu'à une âme qui en est venue là, Dieu fait la grâce de l'assurer de son salut et de la préserver de la chute : je ne dis pas cela. Chaque fois que je dis que l'âme se trouve en sûreté, cela s'entend pour le temps où sa divine Majesté la tient dans ses mains et où elle ne l'offense pas. Je sais en tout cas que la personne en question [c'est d'elle-même qu'elle parle], bien qu'elle ait expérimenté cet état et y persévère depuis des années, ne se regarde point comme en sûreté, mais qu'elle marche avec beaucoup plus de crainte qu'avant et qu'elle veille à se garder de la moindre offense de Dieu. » Il ressort de ce témoignage qu'au mariage mystique n'est liée ni la certitude du salut, ni la certitude de la confirmation. Le sentiment de sécurité lié au mariage mystique ne dépasse pas les bornes du relatif.

Saint *Jean de la Croix* semble professer une doctrine diamétralement opposée. Le texte du saint est une note marginale, apposée à la première édition du *Cantique spirituel* (cancion 27, éd. Gerardo de San-Juan de la Cruz, Toledo, 1912, t. 2, p. 577, note 2; éd. Silverio, t. 3, p. 132, note 4, Burgos, 1930), mais qui est entrée dans le texte de la deuxième rédaction (cancion 22, v. 1, éd. Gerardo, p. 278; éd. Silverio, p. 380).

« Y asi pienso que este estado nunca es sin la confirmacion en gracia porque se confirma la fe de ambas partes confirmandose aqui la de [ella en?] Dios. » « Aussi je pense que cet état [le mariage mystique] n'existe jamais sans la confirmation en grâce, parce que la fidélité des deux parties se confirme dès lors que celle de l'âme s'affermit en Dieu. »

La note entrée dans le texte de la deuxième rédaction est légèrement différente : « Y asi pienso que este estado nunca *acaece sinque este el alma* en el confirmacion en gracia porque se confirma la fe de ambas partes confirmandose aqui la de Dios en el alma. » « Aussi je pense que cet état n'arrive jamais sans que l'âme ne soit dans la confirmation en grâce, parce que la fidélité des deux parties se confirme dès lors que la fidélité de Dieu s'affirmit dans l'âme. »

L'authenticité des notes marginales de la première rédaction (manuscrit de San-Lucar) n'est point entièrement débrouillée. André de l'Incarnation (XVIII^e siècle) admettait qu'elles étaient de la main même de saint Jean de la Croix. Peut-être beaucoup sont-ils aujourd'hui moins affirmatifs. Nous ne pouvons ici prendre une position nette. Mais, telles quelles, ces notes marginales, gardent une valeur doctrinale.

L'explication de la strophe 27 poursuit l'éloge du mariage spirituel où « l'épouse ...a laissé de côté et jeté dans l'oubli toutes les tentations, ainsi que tous ses troubles, chagrins, préoccupations et soucis... »

D'après ce texte, on pourrait en fait penser que la confirmation en grâce coïncide pour le temps avec l'entrée dans le mariage mystique, qu'elle en est l'effet intérieur concomitant, voire même l'effet formel. 1° On peut admettre que ce n'est qu'une vue particulière de saint Jean de la Croix « Y asi pienso. » — 2° Il traite en fait de la confirmation en grâce telle qu'elle lui avait été fournie dans la terminologie de l'École dans l'étude de la scolastique. — 3° Donne-t-il ici une conclusion qui lui viendrait de son expérience personnelle? A-t-il trouvé dans cette expérience la preuve d'une liaison nécessaire du mariage mystique avec une confirmation réelle?

1. Si on comprend l'expression « se confirma la fe de ambas partes » précisément comme la *promesse de fidélité réciproque* des deux parties contractantes du mariage mystique, par analogie avec les consentements donnés aux contrats de mariage (et c'est à quoi il faut penser d'après le contexte), il resterait, pour prouver qu'il s'agit bien d'une confirmation réelle, à montrer qu'à partir de maintenant l'âme ne peut plus reprendre la parole donnée, et que la parole de Dieu n'est pas conditionnelle, si l'âme ne rompt pas sa fidélité par le péché. Si l'on pense à ce qui suit « confirmandose la (fe) de Dios en el alma », la fidélité à Dieu serait considérée comme absolue (ce qui n'est pas encore évident). Ce serait en tout cas une assurance, une certification de la confirmation réelle.

Si l'on préfère, comme il semble qu'il faille le faire, le texte de la note marginale de la première rédaction « confirmandose aqui la (fe) de [ella en] Dios », elle insiste sur la réalité de la confirmation, en insistant sur la fidélité de l'homme, la seule qui puisse être mise en question, la fidélité de Dieu n'étant pas douteuse.

Mais que l'on prenne une variante ou l'autre, le texte suppose qu'avec l'accomplissement de l'union, il y aurait eu dans le mariage mystique une révélation proprement dite et claire ou du moins une espèce de révélation. D'une révélation proprement dite sainte Thérèse en tout cas n'en a jamais eu connaissance. Si l'on regarde l'expérience du mariage mystique comme une sorte de révélation, on peut douter que par là une inébranlable certitude puisse être acquise; car dans les actes transformés, ce n'est que l'actuelle intervention de Dieu qui est éprouvée et non sa pérennité.

2. Si l'on comprend les mots « se confirma la fe de ambas partes » non plus seulement dans le sens de la manifestation subjective d'une *promesse faite par la volonté*, mais dans le sens d'une confirmation réelle, d'une *stabilisation de la fidélité de la volonté*, on aurait alors dans le texte le moyen qui rend la grâce inamissible, c'est-à-dire la confirmation de la volonté dans la fidélité. Mais cette confirmation serait affirmée, sans preuve, comme l'effet concomitant du mariage mystique.

Dans la traduction du texte de saint Jean de la Croix, le chanoine H. Hoornaert rend très exactement l'affirmation de l'existence synchrone du mariage mystique et de la confirmation en grâce : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce » (t. 3, p. 185, Paris, 1918).

Dans la traduction allemande du P. Aloisius ab Immaculata Conceptione (München, 1925, p. 178) le texte est ainsi rendu : « Nach meiner Ansicht tritt dieser Zustand nur dann ein, wenn die Seele in ihm durch die Gnade befestigt ist ». « A mon avis, l'âme n'entre dans cet état que si elle est en lui confirmée par la grâce. » C'est insinuer, — à tort, car saint Jean de la Croix n'en dit rien, — que la confirmation de la grâce est une condition et comme une préparation du mariage mystique.

La Mère Marie du Saint-Sacrement (Bar-le-Duc, 1931, p. 403) interprète : « Et mon opinion est que le mariage spirituel est toujours accompagné de la confirmation en grâce, car la fidélité des deux parties devient ici inébranlable, celle de Dieu envers l'âme s'affirmant par cette confirmation. » — Le Père Grégoire de Saint-Joseph (Monte-Carlo, 1933, p. 177) traduit plus littéralement : « Aussi je pense que l'âme n'arrive jamais à cet état sans être confirmée en grâce, parce que la fidélité des deux parties se confirme dès lors que celle de l'épouse s'affermit en Dieu. »

Il faut dire ici brièvement ce que Joseph du Saint-Esprit (*loco cit.*, t. 4, Bruges, 1931, p. 224-227, tertium praedicabile, d. 25, n° 23-24) a pensé de l'opinion de saint Jean de la Croix et pourquoi il lui a préféré celle de sainte Thérèse. Il connaît le texte tel qu'il se trouve dans la deuxième rédaction du *Cantique*, n'en conteste nullement l'authenticité et l'admet *prout jacet*. Il ne minimise pas non plus, on s'en doute bien, l'autorité hors de pair du docteur mystique.

a) Ce qui le détermine à ne point accepter que le mariage mystique de la terre entraîne nécessairement avec soi le don de confirmation en grâce c'est le principe posé par les *Salmanticenses* (tr. 9, d. 2, dub. 1, n° 5, t. 5, p. 280). Le mariage mystique de la terre n'est qu'une participation, un commencement du mariage mystique véritable et parfait qui n'existe qu'au ciel. Si le mariage mystique parfait, — celui du ciel, — exige de soi l'indissolubilité, l'impeccabilité, la confirmation en grâce, il n'en est pas de même de celui de la terre. Une âme arrivée au mariage mystique sur la terre peut encore pécher, parce qu'elle garde la versatilité de son libre arbitre.

b) Le don de confirmation en grâce peut accompagner le mariage mystique de la terre, mais il ne l'accompagne pas nécessairement. Les deux dons sont séparables. Quand le don de confirmation en grâce accompagne le mariage mystique, il y a indissolubilité, impeccabilité. Mais le mariage mystique, de

soi (ex se et per se), ne les exige pas. Il peut les avoir concomitanter (en vertu du don de confirmation en grâce).

Les paroles, adressées par Notre-Seigneur à sainte Catherine de Sienne, lors de son entrée dans le mariage mystique (1367), semblent bien indiquer qu'elle a reçu en même temps le don de confirmation : « Moi, ton Créateur et ton Sauveur, je t'épouse aujourd'hui et te fais don d'une foi qui ne fléchira jamais et sera préservée de toute atteinte jusqu'au jour où nos noces seront célébrées dans le ciel. Ne crains rien : étant revêtue de l'armure de la foi, tu triompheras de tous tes ennemis » (J. Joergensen, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1919, p. 87).

c) Les explications données dans l'appendice de l'édition espagnole du P. Gerardo de Sain-Juan de la Cruz, à savoir les références à Scaramelli (*Directorium mysticum*, t. 2, tr. 2, c. 22) et à Philippe de la Sainte-Trinité (*Theologia mystica*, Prooemium, c. 8), parlent bien d'une certitude du salut ou de la grâce, à ce degré mystique, lorsque saint Jean de la Croix parle de confirmation réelle et de la connaissance qu'on en a.

d) A. Poulain (*Grâces d'oraison*, ch. 19 Le mariage spirituel, n° 25 Assurance du salut) écrit : « Saint Jean de la Croix dit que dans ce degré on est confirmé en grâce... Scaramelli l'admet aussi avec saint Laurent Justinien. » En fait, saint Laurent Justinien (*De casto connubio Verbi et animae*, c. 14 et 25, dans les *Opera omnia*, Lyon, 1628, p. 177A et 210 svv.) mentionne seulement la certitude du salut : « Propria efficitur certus salute » (c. 14). De même Scaramelli ne parle que de la certitude du salut et de la certitude de la grâce (t. 1, tr. 2, n° 258-259). Pour Scaramelli l'union mystique serait comme une révélation du salut : « Species quaedam revelationis ejus, qua Deus id illi non tantum per experientiam notificat sed ejus etiam securitatem praestat » (n° 258).

D'après l'analyse que nous avons faite plus haut du texte de saint Jean de la Croix, le saint parlerait lui aussi de certitude du salut, mais d'une certitude fondée non seulement sur le don de persévérance, mais sur le don de confirmation en grâce.

Pour nous, notre point de vue dans la question est parfaitement clair : la coïncidence dans le temps du mariage mystique et de la confirmation en grâce, du mariage mystique et de la connaissance effectivement certaine de sa propre confirmation, n'est point du tout prouvée. Les deux dons, distincts, indépendants l'un de l'autre, ont des causes différentes.

Mentionnons en finissant que les Alumbrados d'Espagne à l'époque même de saint Jean de la Croix prétendirent arriver par la contemplation à une triple confirmation en grâce qui les tenait à l'abri non seulement du péché mortel et du péché véniel, mais encore des imperfections (prop. 3). De Guibert, *Documenta*, n° 412.

On se référera aux nombreuses indications bibliographiques multipliées au cours de cet article. On trouvera une exposition de toute la doctrine dans J. Gummersbach, *Unsündligkeit und Befestigung in der Gnade*, Frankfurt a. M., 1933.

Joseph Gummersbach et Marcel Viller.

CONFORMITÉ A LA VOLONTÉ DE DIEU.

— I. *Notions.* — II. *Histoire :* 1° *Écriture Sainte;* 2° *Pères;* 3° *Haut moyen âge;* 4° *Saint Thomas d'Aquin;* 5° *Erreurs;* 6° *Fin du moyen âge;* 7° *Saint Ignace de Loyola;* 8° *L'attirance du quiétisme;* 9° *Époque moderne. École ignatienne;* 10° *Autres écoles;* 11° *Époque contemporaine.* — III. *Conclusions doctrinales;* 1° *Conformité et obéissance;* 2° *et charité;* 3° *Objet matériel de la conformité;* 4° *Questions spéciales : La conformité peut-elle avoir pour objet :* 1. *notre propre damnation?* 2. *le degré de sainteté auquel nous sommes destinés par Dieu?* 3. *nos péchés personnels futurs ou passés?*

I. — NOTIONS

Pour délimiter le sujet, il importe de rapprocher, afin de l'en distinguer, la notion de conformité de quelques autres notions connexes.

1° Traiter de la conformité à la volonté divine telle que doit la comprendre et la pratiquer l'âme chrétienne n'est pas faire un exposé théologique sur la volonté divine et sur son rôle, soit dans la vie trinitaire, soit dans l'activité créatrice ou le gouvernement providentiel du monde. Voir Volonté de Dieu.

2° La conformité à la volonté de Dieu suppose l'obéissance à cette même volonté, et (cf ci-dessous) ces deux notions sont quelquefois prises comme synonymes. Cependant, en soi, l'obéissance indique l'exécution d'un ordre donné, tandis que la conformité suggère que non seulement l'acte extérieur, mais aussi les sentiments, les vouloirs et les pensées de celui qui obéit sont en harmonie avec la volonté et l'intelligence de celui qui commande; et cette communauté de vues tend à diminuer, sans la supprimer entièrement, l'idée de subordination de l'inférieur au supérieur que la notion d'obéissance maintient au premier plan.

3° L'abandon diffère un peu de la simple conformité; il implique un acte de renoncement à son jugement et à sa volonté propres : on leur impose silence afin de laisser agir Dieu à sa guise; on se laisse conduire comme à l'aveugle, donnant son assentiment volontaire et sa coopération à l'action divine; mais on ne se soucie pas de connaître explicitement les raisons et les fins que Dieu a en vue : Dieu les connaît pour nous, et a priori il a raison. Au contraire, dans la conformité, le souci essentiel est de faire produire à l'intelligence et à la volonté des actes explicites et conscients qui ajustent ces deux facultés aux pensées et aux vouloirs divins en vue d'une coopération positivement et clairement consentie.

Ainsi l'abandon va plus loin que la conformité dans le renoncement; mais la conformité va plus loin que l'abandon dans l'effort vers une coopération positive, libre et totale (cf Abandon, t. 1, col. 3-5).

Ces deux notions sont si proches qu'il faut lire attentivement chaque auteur pour bien déterminer le sens qu'il donne aux mots qu'il emploie. Ainsi le P. Albert Valensin écrit : « L'abandon consiste dans une conformité de notre volonté à la volonté divine telle que nous soyons positivement disposés à choisir et à faire ce qui plaira davantage à Dieu... S'abandonner à Dieu, ce n'est donc pas renoncer à agir. C'est agir de telle manière que dans et par notre action nous nous conformions à la règle suprême de toute sainteté, à l'idéal de toute perfection, à la volonté de Dieu » (*Une grande retraite*, t. 3, p. 183 et 184, Beyrouth, 1941). Il est clair que l'abandon défini de la sorte coïncide exactement avec la notion de la conformité que nous avons cherché à préciser ci-dessus.

4° L'abandon et la conformité sont de mise lorsque Dieu donne la joie aussi bien que lorsqu'il envoie la souffrance. C'est seulement dans ce dernier cas que l'on peut parler soit de résignation, soit de sacrifice.

5° La notion de conformité à la volonté divine n'implique de soi aucune limite; elle se trouve pleinement réalisée dans les saints au ciel et dans les mystiques d'ici-bas parvenus à l'union transformante : car la transformation a pour but une conformité plus parfaite (cf S. Jean de la Croix, *Subida*, liv. 1, ch. 11, n° 2 et 3). L'usage cependant a prévalu de réserver le mot de conformité pour désigner un état d'union à la volonté de Dieu auquel on parvient et dans lequel on se maintient par son activité propre aidée de la grâce, plutôt que l'état d'union mystique auquel les âmes sont élevées passivement par Dieu avec une coopération qui se réduit presque à leur seul consentement (cf MYSTIQUE, UNION TRANSFORMANTE; pour les autres notions connexes, voir ABANDON).

6° Une âme est donc en état de conformité à la volonté divine quand, accomplissant les ordres de Dieu, elle est dans la disposition de modeler ses jugements, ses tendances volontaires, tous ses sentiments intérieurs et tous ses actes extérieurs sur ce qui lui apparaît comme le bon plaisir divin. Cette définition descriptive peut suffire provisoirement. Elle recevra les précisions utiles par l'étude historique que nous allons entreprendre.

II. — HISTOIRE

1. Écriture Sainte. — L'Écriture Sainte nous offre, soit des formules, soit des exemples de conformité à la volonté divine. Nous retiendrons seulement ici ceux qui ont trait à Notre-Seigneur et qui, dépassant le point de vue de l'obéissance, nous orientent vers la notion de conformité.

Cette disposition est mentionnée par *Hebr.* 10, 5-9, utilisant *Ps.* 39, 7, comme étant celle du Christ dès son entrée en ce monde. « Scriptum est de me ut faciam Deus voluntatem tuam » : voilà la volonté divine; et voici la conformité : « Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei ». De fait Jésus déclare que l'accomplissement parfait de la volonté de son Père constitue sa nourriture (*Jean* 4, 34), qu'il ne cherche pas sa volonté propre, mais celle de celui qui l'a envoyé (5, 30), qu'il est descendu du ciel pour cela (6, 38); il ajuste sa volonté humaine à celle de son Père au moment où il commence sa douloureuse Passion (*Luc* 22, 42), et la formule qu'il emploie est identique à celle qu'il nous a enseignée dans le Pater (*Mt.* 6, 10) : « Fiat voluntas tua ».

Ces textes ont été fréquemment exploités par les auteurs spirituels qui ont traité de la conformité; ils aiment aussi à citer la prière du *Ps.* 142, 10 : « Doce me facere voluntatem tuam »; la sentence de Samuel, 1 *Reg.* 15, 22 : « Melior est obedientia quam victimæ »; le mot de saint Paul converti, *Actes* 9, 6 : « Quid me vis facere? »; les paroles de Jésus, *Mt.* 7, 21; 12, 50, ainsi que *Rom.* 12, 2 dont ils ont tiré une division tripartite de la volonté de Dieu. Mais il faut reconnaître que le mot de conformité avec l'acception que nous avons présentée ci-dessus ne se rencontre pas formellement dans ces textes, qui sont ainsi de simples points d'appui, et parfois seulement des points de départ, pour la notion de conformité qui devait être dégagée et élaborée plus tard.

2. Les Pères. — Il faut en dire autant de la période patristique jusqu'au début du XIII^e^ siècle. La conformité à la volonté divine est comme absorbée dans le concept plus général et plus concret d'obéissance aux commandements divins. Voici cependant quelques textes où on peut en trouver la mention suffisamment explicite.

Origène (tr. Rufin, *In Rom.* 12, 2, PG 14, 1207) explique que, pour discerner sans erreur quelle est la volonté de Dieu, il faut avoir reçu l'illumination de la sagesse et être parvenu à la science (gnose); « car il n'appartient qu'à un sens profondément rénové et pour ainsi dire transformé à l'image de Dieu de discerner, dans les divers cas particuliers où nous devons agir, parler, penser, quelle est la volonté de Dieu, et de ne rien faire, dire ou penser qui n'apparaîtrait pas conforme à la volonté de Dieu ».

Au lieu de rapprocher, comme Origène, la *conformité* de la *gnose*, d'autres Pères, dans des vues que l'avenir devait montrer plus fécondes, mettent la conformité en rapport avec la notion de perfection chrétienne. Saint Pachôme, † 348, enseigne que « le sommet de la perfection, c'est de connaître la volonté de Dieu et d'y obéir » (P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e^ siècle*, Paris, 1931, p. 24). Pour saint Basile, † 379, « la conformité entière au bon vouloir divin » est un des aspects sous lesquels peut être décrite la perfection (P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932). La perfection, explique saint Jean Chrysostome, † 407, consiste à faire ce qui plaît à Dieu, pour ce motif que tel est son bon plaisir et sa volonté. Il écrit : « Si enfanter Jésus est enviable, faire la volonté de Dieu l'est bien davantage » (PG 57, 466). « Dès qu'il connaît qu'une chose est voulue de Dieu, le saint lui aussi la trouve bonne; il n'y a point en effet de différence entre la volonté de Dieu et celle des hommes qui le craignent » (55, 472. C'est déjà la formule de l' « uniformité »). Se conformer ainsi à la volonté de Dieu est une anticipation du ciel (Meyer, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934, p. 156-159).

Parmi les Pères latins, saint Ambroise, † 397 (*De Isaac et anima*, c. 6, n° 52), représente l'âme qui, lorsqu'elle a compris que l'union au Christ n'est point une union de la chair, mais une union de l'esprit, « conforme sa volonté à la volonté du Christ, de façon à être elle-même conforme à l'image du Christ » et se détache de la chair autant qu'il est possible.

Saint Jérôme, † 420, écrivant à sainte Paule (PL 22, 467), donne plutôt la formule de la résignation que celle de la conformité; mais il pose le principe auquel les théoriciens futurs de la conformité devaient fréquemment faire appel : « Bonus est Deus et omnia, quae bonus fecit, bona sint necesse est ».

Plus générale encore et plus profonde fut, sur ce point comme sur tant d'autres, l'influence de saint Augustin, † 430. Il aimait surtout une comparaison familière qu'il répéta souvent : la volonté de Dieu, dit-il, est semblable à une règle bien droite à laquelle notre volonté tordue et bosselée

doit se conformer, malgré la difficulté qu'elle y éprouve. Citons seulement deux passages : *Enarr. in Ps.* 44, n° 17 (PL 36, 503-504) : « Virga directionis, virga regni tui. La verge de la droiture est celle qui dirige les hommes. Ils étaient courbés, ils étaient tortus. Ils ne voulaient d'autres rois qu'eux-mêmes. Ils s'aimaient, ils aimaient leurs mauvaises actions : ils ne soumettaient pas leur volonté à celle de Dieu, mais ils voulaient faire plier à leurs convoitises la volonté de Dieu... Et c'est pour ainsi dire de la sorte que les hommes sont occupés tous les jours à disputer contre Dieu... Il devait faire ceci, il n'a pas bien fait cela. Eh quoi! vous voyez donc ce que vous avez à faire, et lui ne le voit pas? Vous êtes tortus et il est droit. Comment voulez-vous unir ce qui est tortu avec ce qui est droit? Il est impossible d'aligner ensemble ces deux choses. Placez, par exemple, sur un pavé bien uni, un madrier tortu; il ne joint pas, il n'adhère pas, il ne s'adapte pas au pavé; le pavé est pourtant uni partout; mais ce madrier est tortu, et il ne s'applique pas sur une surface qui est partout égale. La volonté de Dieu est droite et la vôtre est tortueuse; c'est parce que vous ne pouvez vous y adapter, qu'elle vous paraît tortueuse. Redressez-vous sur elle, loin de vouloir la courber sur vous; comme vous ne sauriez réussir, tous vos efforts sont vains, elle reste toujours droite. Voulez-vous vous adapter à elle? Corrigez-vous » (trad. Péronne, dans *Œuvres complètes*, t. 12, p. 367-368, Paris, Vivès, 1870).

La même comparaison reçoit une application légèrement différente, *Enarr. in Ps.* 93, n° 18, PL 36, 1206 : « Quels sont ceux qui ont le cœur droit? Ceux qui veulent ce que Dieu veut... Gardez-vous donc de vouloir courber la volonté de Dieu sur la vôtre, mais corrigez votre volonté d'après celle de Dieu. La volonté de Dieu est comme une règle : si vous avez, je suppose, courbé une règle, où trouver de quoi vous corriger? Quant à la divine volonté, elle reste dans son intégrité; c'est une règle immuable. Tant que la règle est intacte, vous avez où vous appliquer vous-même pour redresser ce qui n'est point droit en vous. Mais que veulent les hommes? C'est peu que leur volonté soit tortueuse, ils veulent encore courber la volonté de Dieu selon les désirs de leur cœur et faire que Dieu agisse selon leur volonté; tandis qu'eux-mêmes doivent agir uniquement selon la volonté de Dieu (trad. Péronne, t. 14. p. 55-56).

« Ut hoc faciat Deus quod ipsi volunt, cum ipsi hoc debeant facere quod Deus vult ». Cette dernière phrase exprimait en style populaire la pensée si fortement burinée dans les *Confessions* (lib. 10, c. 26, n° 37, PL 32, 795) : « Optimus minister tuus est qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit. Votre serviteur le plus zélé (traduit de Labriolle), c'est celui qui a moins souci d'entendre de vous ce qu'il veut, que de vouloir ce qu'il entend de vous ».

La doctrine et les comparaisons de saint Augustin relatives à la conformité ont laissé, semble-t-il, des traces reconnaissables dans les œuvres de saint Bonaventure (*Breviloquium*, p. 1, c. 9; *Centiloquium* p. 3, s. 6); David d'Augsbourg (*Formula novitiorum, de interioris hominis reformatione*, dans les *Pia et devota opuscula*, August. Vind., 1596, qui se trouve aussi sous le titre *De profectu religiosorum*, lib. 1, c. 6, dans les *Opera S. Bonaventurae*, éd. Vivès, t. 12, p. 337); Louis de Blois (*Psychagogia*, c. 12-13); Claude Joly, évêque d'Agen, † 1678 (*Prônes pour tous les dimanches de l'année*, 6e Dim. après la Pentecôte, Paris, 1692); Malebranche, *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, 1697, etc.

On peut citer encore un mot bref de saint Léon, † 461, *In Nativ.* sermo 9, n° 1 : « La paix du chrétien, c'est d'être uni à la divine volonté ».

3. Haut moyen âge. — Pour le haut moyen âge, il convient de mentionner le *Liber de voluntate Dei* de saint Anselme, † 1109. On y lit (c. 3, PL 158, 583) : « Dans tout ce qu'il veut et dans tout ce qu'il fait, le juste s'efforce d'être en accord avec la volonté divine et il a comme disposition de ne rien faire contre elle. Car la volonté humaine n'est bonne que lorsqu'elle veut ce que Dieu veut qu'elle veuille. Et c'est ainsi qu'elle concorde avec la volonté divine qui est la maîtresse de la volonté humaine ».

De cette assertion, son ami et interprète Eadmer, † 1124, donne la raison (*Liber de b. Anselmi similitudinibus*, c. 8, PL 159, 607) : Dieu seul a le droit d'avoir une volonté propre, « car il n'a pas de supérieur auquel il doive se soumettre. Lors donc que l'homme veut quelque chose de sa propre volonté, il ravit en quelque façon à Dieu sa couronne. Car de même que la couronne ne convient qu'au seul roi, de même la volonté propre ne convient qu'à Dieu seul. Et comme c'est faire injure au roi que de lui voler sa couronne, c'est faire injure à Dieu que de lui voler le privilège de la volonté propre qui ne convient qu'à lui seul ».

Avec saint Bernard, † 1153, nous trouvons, pour la première fois à notre connaissance, employé le mot « conformitas », qui n'appartient pas à la latinité classique ni même à la latinité patristique. (Le *Grand Dictionnaire* de Freund et le *Thesaurus linguæ latinæ* ne le donnent pas. Peut-être saint Bernard a-t-il eu une réminiscence de *Rom.* 12, 2 : « Nolite conformari huic sæculo », texte très souvent cité dans la littérature ecclésiastique où le verbe conformari est du reste un apax de la Vulgate). Saint Bernard écrit en effet (*In Cant.* sermo 83, n° 2-3) : « L'âme qui se convertit revient au Verbe pour être reformée par lui, conformée à lui; par quel moyen? par la charité : *Talis conformitas maritat animam Verbo*, c'est-à-dire que l'âme, semblable au Verbe par sa nature, se montre de plus semblable à lui par sa volonté, aimant comme elle est aimée. Si donc elle aime parfaitement, le mariage (spirituel) a été accompli : Ergo si perfecte diligit, nupsit ». « Heureuse l'âme, dit-il encore ailleurs (*In Cant.* sermo 85, n° 11), revêtue de l'ornement de (la vertu de) chasteté qui l'autorise à revendiquer pour soi une glorieuse *conformité* (gloriosam conformitatem), non pas avec le monde, mais avec le Verbe ». (Cf *In Cant.* sermo 71, n° 10 PL 183, 1126; serm. 26 *De diversis*, surtout n° 2, 183, 619 sv. — Le sermo 1 *in festo S. Andreæ*, n° 5, cité par Tanquerey, *Précis de theol. asc. et myst.*, Paris, 1924, p. 318 et sv., ne parle pas de la conformité à la volonté divine, mais de la croix du Christ, qu'on peut 1. subir patiemment, 2. porter volontiers, 3. embrasser ardemment).

Avec saint Albert le Grand nous voyons apparaître une esquisse de systématisation. La conformité est présentée comme la règle la plus élevée de l'action morale; elle comporte trois degrés, qui

conviennent aux commençants, aux progressants et aux parfaits et qui se distinguent suivant que les quatre causalités agissent ensemble ou non (voir ALBERT LE GRAND, t. 1, col. 281).

4. Saint Thomas d'Aquin. — A) Au moment d'aborder la doctrine de saint Thomas, qui commande presque tous les développements des âges postérieurs, une remarque nous semble nécessaire. Il serait aisé d'accumuler des textes dont les termes généraux puissent légitimement être interprétés comme se rapportant à l'idée de conformité. L'accomplissement de la volonté de Dieu et l'obéissance à ses commandements sont en effet les éléments essentiels de la sainteté, la base et la preuve de la charité, et constituent aussi le fond commun sur lequel repose la conformité strictement dite. Soit avant saint Thomas, soit après lui, d'innombrables textes donnent cette note générique et même identifient la sainteté à cette conformité au sens large. On trouve, par exemple, chez David d'Augsbourg, † 1274 (*De septem processibus religiosi* c. 19, dans les *Pia et devota opuscula*, Augsbourg, 1596, p. 305, et dans les *Opera S. Bonaventuræ*, sous le titre *De profectu religiosorum*, lib. 2, c. 40, éd. Vivès, t. 12, p. 399) : « Omnis creatura ratione utens, tenetur voluntatem propriam voluntati sui Conditoris conformare ex arbitrio voluntatis, ut angelus et homo ». Qu'on relise encore sainte Thérèse (*Fond.*, ch. 5, nº 10) : « Quant à la perfection suprême, il est clair qu'elle consiste... en ce que notre volonté soit tellement conforme à la volonté de Dieu, que toute chose que nous comprenons qu'il veut, nous la voulions de toute notre volonté, prenant avec autant d'allégresse ce qui est savoureux et ce qui est amer, du moment que Sa Majesté le veut ». A côté de ces textes transcrivons-en un autre encore, plus détaillé et moins connu, du cardinal de Richelieu, (*Traité de la perfection du chrétien*, Paris, 1646, ch. 6) :

« Nous ne pouvons avoir de perfection en ce monde ni en l'autre que par l'accomplissement des volontés de celui qui ne peut en avoir que d'accomplies » (p. 64). La vie unitive se propose « de n'être qu'un avec Dieu par conformité de volonté, voulant tout ce qu'il veut et ne voulant rien autre chose ». Les trois vies « regardent la volonté de Dieu comme leur dernière fin; mais la dernière s'y conforme absolument avec d'autant plus de facilité que les deux premières l'y ont disposée, l'une en tant qu'elle nous purge du péché parce que Dieu le veut ainsi, et l'autre en tant qu'elle ne nous a occupés à méditer que parce que c'est le vrai moyen de lui plaire... Voilà en peu de mots tout ce qui concerne la théorie de la vie spirituelle, sa définition, sa division en trois espèces, leurs différences, leurs diverses fins, qui toutefois n'en font qu'une, en tant qu'elles aboutissent toutes à l'accomplissement des volontés de Dieu » (p. 65-66, 68). Nous laisserons de côté désormais ces affirmations exactes, mais trop générales, pour ne retenir que les enseignements des auteurs principaux qui ont fait de la notion de conformité comme un axe doctrinal autour duquel viennent se rassembler, se polariser, *s'organiser en un corps de doctrine*, soit la totalité, soit une notable partie des éléments de la vie spirituelle.

B) Parmi ces auteurs, saint Thomas occupe le premier rang, autant par l'importance que par la chronologie. Sa pensée se trouve exposée *De Veritate*, q. 23 a. 7 et 8 et dans la *Somme*, 1ª 2ae q. 19 (un bon résumé dans J. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons-M. von Liguori*, 3e éd., 1926, Paderborn, p. 137-139).

1. L'obligation pour l'homme de conformer sa volonté à celle de Dieu est fondée a priori sur cette raison métaphysique que Dieu est la première bonté comme il est le premier être et la première vérité; il est donc à la fois la source et la mesure de toute rectitude ou bonté morale : il n'y a par conséquent de volonté bonne que celle qui est conforme à la volonté divine, et comme tous doivent avoir une volonté bonne, il est clair que tous sont tenus d'avoir une volonté conforme à la volonté divine.

2. Mais en quoi consiste cette conformité? Il ne s'agit pas d'une conformité de la *faculté* appelée volonté, laquelle est créée à l'image de Dieu et lui est toujours ressemblante. Il s'agit de la conformité des *actes* de cette volonté.

3. Même dans les actes, il peut y avoir une conformité de fait, en ce sens que, par son objet *matériel*, notre acte coïncide avec un vouloir divin, abstraction faite du motif pour lequel nous agissons. Et il peut y avoir une conformité *formelle*, le motif, c'est-à-dire la fin de notre action étant conforme au motif ou à la fin que Dieu a en vue. Dans ce dernier cas seulement se réalise la conformité proprement dite.

4. Et comme en dernière analyse le motif pour lequel Dieu agit *ad extra* est l'amour, la conformité sera complète si notre volonté, *par amour* pour Dieu, accomplit tout ce que Dieu veut de nous.

5. Le point essentiel est donc la conformité formelle, déterminée par le motif ou la fin qui est d'aimer et de faire la volonté de Dieu parce que tel est son bon plaisir. Ce motif est assez fort pour amener une âme à accepter une chose voulue par Dieu, même si à d'autres points de vue (c'est-à-dire si on la réfère à d'autres motifs que la charité) cette chose nous apparaissait comme indésirable.

C'est ce dernier aspect de la question qui est repris dans la q. 19 a. 10 avec une telle profondeur et une telle plénitude que les auteurs subséquents n'ont fait qu'en répéter la doctrine et souvent les mots mêmes.

Le problème est posé dans les termes suivants : est-il nécessaire que la volonté humaine, pour être bonne, se conforme à la volonté divine *in volito*, dans l'objet voulu? Voici la suite des idées présentées dans la réponse :

a) Un objet peut apparaître bon à la raison sous un aspect et mauvais sous un autre. Il peut donc donner lieu à des volitions diverses, surtout dans des sujets différents, par exemple la mort de l'assassin est un bien aux yeux du juge, un mal aux yeux du fils.

b) Le bien plus universel (le bien commun) doit prévaloir sur le bien plus particulier, quoique, pour certains, il soit légitime de continuer à vouloir ce bien particulier : ainsi l'assassin sera exécuté, malgré le désir contraire, légitime à leur point de vue, de sa femme et de son fils.

c) Or Dieu est chargé de vouloir le bien commun de tout l'univers créé, tandis que chacun de nous est déterminé par sa nature à vouloir son propre bien particulier.

d) Mais aucun bien particulier ne peut être légitimement voulu d'une volition absolue, sans condition, et pour lui-même; il ne doit être voulu que par rapport à la fin dernière, qui est précisément ce bien commun de tout l'univers dont Dieu a la charge; ne pas se conformer à cette règle serait troubler l'ordre essentiel des choses et n'avoir pas une volonté droite.

e) C'est donc la volition de la fin dernière, du bien commun absolu, qui constitue le point de rencontre où doivent coïncider pleinement (conformité) la volonté divine et la volonté humaine.

f) Il y a cependant une profonde différence entre la manière dont la volonté divine et la manière dont la volonté humaine travaillent à réaliser le bien de l'univers. L'action divine le fait directement. L'homme ne le fait qu'indirectement, en travaillant à son bien propre.

g) Or l'homme ignore très souvent quel est le bien général de tout l'univers, tel que Dieu le veut; sur ce point il peut se tromper de fait; mais même s'il commet cette erreur, du moment qu'il recherche ce qui lui apparaît comme son bien, il veut, non pas ce que Dieu veut, mais ce que Dieu veut qu'il veuille : *vult hoc quod Deus vult eum velle.*

h) Car l'homme en ce cas agit suivant sa nature, telle que Dieu, cause efficiente, l'a constituée; et si l'objet matériel voulu par l'homme n'est pas identique à celui que Dieu veut, du moins les deux volontés coïncident pleinement dans la volition de la fin dernière, surtout si la volonté humaine y est animée par la charité.

i) Tant que cette discordance purement matérielle est ignorée de l'homme, il agit droitement en persévérant dans une volition que lui commande sa nature particulière. Quand ce désaccord lui apparaît, il doit, par volonté délibérée, se ranger à la « volonté signifiée » de Dieu; sa volonté naturelle n'en est pas détruite; sa tendance subsiste et peut donner lieu à des souffrances parfois fort vives : c'est ainsi qu'on peut être très affligé de la mort d'un père, la piété filiale étant affectée douloureusement, quoique cette mort soit voulue par Dieu et qu'on acquiesce à cette volonté divine.

j) Quand de tels conflits intérieurs se produisent, autre est la condition du pécheur, autre celle du juste, autre celle du bienheureux. Le premier, qui n'est pas soutenu par la charité dans cet acte de volonté délibérée, se conforme imparfaitement à la volonté divine, s'attache à sa volonté particulière, murmure contre Dieu et glisse aisément vers la révolte. Le juste ici-bas, dont l'intelligence est encore mal éclairée par la foi et la volonté imparfaitement embrasée par la charité, ne peut pas atteindre à une conformité pleinement lumineuse et joyeuse. Seuls les élus au ciel possèdent une conformité radieuse, heureuse et totale à la volonté de Dieu.

Toute la littérature postérieure dépend de cette mise au point magistrale et ne la dépassera guère sur le plan théorique. Mais avant d'en suivre le développement dans les diverses écoles de spiritualité, il convient de signaler brièvement les déviations dans lesquelles quelques auteurs ont compromis la doctrine de la conformité et provoqué par là les condamnations portées par l'Église.

Sur la distinction classique entre la « volonté de bon plaisir » de Dieu et sa « volonté signifiée », voir Volonté de Dieu. Cependant, comme dans les textes que nous aurons à citer il sera souvent fait allusion à cette doctrine, nous en donnons ici la notion succincte.

La « volonté de bon plaisir », c'est, rigoureusement parlant, l'ensemble des décisions que Dieu a prises librement mais d'une façon définitive et qui ne manqueront pas de se réaliser. La « volonté signifiée », c'est celle qui est manifestée aux créatures libres par des « signes », c'est-à-dire des commandements positifs, des prohibitions, des autorisations, des conseils, des interventions. L'exécution de la « volonté signifiée » dépend donc de l'obéissance et de la coopération de l'homme : Dieu la lui a fait connaître précisément pour le provoquer à une complète docilité. La « volonté de bon plaisir » reste au contraire le secret de Dieu, qui peut parfois en révéler une partie aux hommes par les circonstances providentielles dans lesquelles il les place. Voici un exemple. Dieu a « signifié » à Jonas par un ordre formel qu'il devait annoncer à Ninive sa destruction prochaine; mais il ne lui avait pas révélé que son « bon plaisir » était de pardonner à Ninive si elle faisait pénitence. Jonas après un essai de résistance, avait fini par obéir à l'injonction qui lui avait été « signifiée » par Dieu et avait prêché à Ninive; mais il ne sut pas accepter sans murmure le « bon plaisir » de Dieu épargnant Ninive après sa conversion. — Voir S. Thomas, q. 19 a. 11-12; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 6; Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. 2, n° 317; Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919, 1re p., ch. 2 à 4, p. 9-31. — Il y a quelques divergences (par exemple entre S. Thomas et S. François de Sales) dans la manière dont les auteurs expliquent parfois cette distinction. Ces précisions seront données dans l'art. Volonté de Dieu. Consulter sur ce point de Guibert, *Leçons de théol. spirit.*, t. 1, p. 209-210.

5. Erreurs. — 1. Quoi qu'il en soit des controverses soulevées récemment sur la véritable pensée de Eckardt (voir Eckardt), il est certain que la proposition 14 condamnée sous son nom contient « une erreur et une tache d'hérésie *errorem et labem haeresis continere* » (de Guibert, *Docum.*, nos 286, 290). Voici cette proposition : « L'homme bon doit tellement conformer sa volonté à la volonté divine, qu'il veuille tout ce que Dieu veut; puisque Dieu veut d'une certaine manière que j'aie péché, je ne voudrais pas ne pas avoir péché; et c'est là la vraie pénitence ». La proposition 15 insiste : « Si un homme avait commis mille péchés mortels, si cet homme était dans de bonnes dispositions, il ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis ».

2. Ce sont des formules semblables que condamnait l'Inquisition espagnole au xvie siècle en les taxant d'hérésie (*ibid.*, n° 313). « Quiconque pèche, conforme en péchant sa volonté à la volonté divine (prop. 11); le mal plaît à Dieu autant que le bien (prop. 12), le désespoir de Judas plut au Christ autant que la contrition de Pierre » (prop. 13; cf prop. 18 et 19).

L'examen de l'ensemble des systèmes erronés dont font partie ces propositions montre qu'elles sont la conséquence de vues panthéistes plus ou moins conscientes et d'une fausse notion théologique sur la « volonté de bon plaisir » en Dieu.

3. Ces influences agirent-elles aussi sur Molinos? Peut-être; mais son erreur sur ce point est directement mise en rapport avec sa fausse mystique : « L'âme, quand elle est parvenue à la mort mystique, ne peut plus désormais vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus désormais de volonté, Dieu la lui a enlevée » (prop. 61 condamnée par Innocent XI; de Guibert, *Docum.*, n° 467). Cette doctrine continuait à s'insinuer dans le quié-

tisme, même atténué, et les articles d'Issy (n° 26) prenaient des précautions pour en garder les fidèles.

Le point précis de toutes ces erreurs c'est de prétendre que l'on peut pratiquer la conformité à la volonté de Dieu en commettant des péchés graves. Cette prétention monstrueuse vient d'une confusion entre ce que Dieu veut ou commande et ce que Dieu permet ou tolère. Mais, on l'aura remarqué, Eckardt et les espagnols placent le point de départ en Dieu, qu'ils présentent comme indifférent au bien et au mal et se plaisant autant à l'un qu'à l'autre, tandis que les quiétistes tombent dans l'erreur pour avoir supposé l'âme mystique impeccable et agissant toujours et partout passivement sous l'emprise de Dieu, même lorsqu'elle commet des actes peccamineux (Abandon, t. 1, col. 25-48).

6. Fin du moyen âge. — Dans le bas moyen âge, on trouve quelques aperçus dignes de remarque dans le *Compendium theologicæ veritatis*, longtemps attribué à saint Bonaventure, mais postérieur à lui puisque le *Compendium* cite d'assez nombreux fragments du docteur séraphique. Au livre 1, ch. 32, (Vivès, Paris, 1866, p. 86), l'auteur, parlant de la volonté divine, indique, non sans quelques obscurités, en quel sens nous devons y conformer la nôtre. Cette conformité peut être envisagée soit « in forma volendi », « forme » qui semble bien être la charité actuelle ou habituelle, soit « in volito », dans l'objet voulu, c'est-à-dire celui que Dieu veut d'une façon absolue ou encore celui qui convient de tous points à notre nature raisonnable et si ces deux conditions ne sont pas réalisées, la conformité de notre volonté à celle de Dieu peut et doit parfois subir quelques restrictions. Les formules ici employées rappellent certains traits des analyses de saint Thomas. Suit un autre exposé, où l'on peut sans doute déceler l'influence de saint Albert le Grand; car il est fait du point de vue des quatre causes qui concourent à réaliser la conformité de notre volonté avec celle de Dieu, la cause matérielle étant l'objet de la volition, la cause efficiente étant Dieu qui donne à notre volonté ses tendances essentielles, la cause finale étant la gloire de Dieu et la cause formelle étant la charité. Ces quatre éléments, conclut l'auteur, sont nécessaires pour une conformité parfaite (conformitas plena).

C'est aux *Institutions* attribuées à Tauler, † 1361, que remonte le « Colloque du théologien et du mendiant » qu'on répéta si fréquemment du xvi^e^ au xviii^e^ siècle. Le mendiant, qui manquait de tout, avait trouvé le secret du bonheur en ceci : « Je me suis appliqué à adhérer à la seule volonté divine, dans laquelle j'ai jeté si complètement toute ma volonté que tout ce qu'il veut, je le veux aussi » (*Thauleri opera*, traduction de Surius, Lyon, 1558, p. 473-475. On trouvera ce « colloque » complet, par exemple dans Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, liv. 3, ch. 8, § 5, n° 5).

Un contemporain de Tauler, Nicolas de Lyre, † 1349, a donné de *Rom.* 12, 2 une exégèse qui fut reprise par de nombreux auteurs postérieurs, mais qui ne serre pas de près le sens littéral et à laquelle par conséquent les savants modernes ne se rallient pas (Cornély, dans son *Cursus Scripturæ S. Ep. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 645-646, écarte cette interprétation; Lagrange, *Ep. aux Romains*, Paris, 1916, p. 495, la passe sous silence). L'expression de l'Apôtre : « Voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta » parut indiquer une division tripartite. La voluntas bona, c'est la « volonté extérieure » correspondant aux préceptes, ou selon d'autres à la prière vocale; elle est pour les « commençants ». La voluntas beneplacens correspondrait aux conseils; c'est la « volonté intérieure » conduisant à la contemplation. La voluntas perfecta serait la « volonté essentielle » de Dieu, correspondant à l'amour pur pour les parfaits et conduisant à la vie mystique « suréminente » (Bernardin de Picquigny, omc, *Explication des épîtres de S. Paul*, 2^e^ éd., Paris, 1714, t. 1, p. 290-292; Benoît de Canfeld, résumé plus haut, t. 1, col. 1449; Paul de Lagny, *Le chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, 1^re^ éd., 1662, nouv. éd., Paris, 1929; G. Druzbicki, *De brevissima ad perfectionem via*, c. 10; édition d'Ingolstadt, 1732, t. 1, p. 63 sv.).

La doctrine exposée dans le *Compendium theologicæ veritatis* fut reprise et présentée avec plus de clarté par Henri Herp (Harphius, † 1477). Son *Epithalamium* constitue la première partie de la *Theologia mystica*, recueil composé d'ouvrages authentiques rassemblés par ses disciples et publiés après sa mort.

Pour Herp, la conformité (conformatio) suppose « l'unité d'esprit » (*Eph.* 4, 3), qui consiste en « unum velle et nolle » entre l'homme et Dieu. Il éclaire ensuite cette notion en l'analysant d'après la théorie des quatre causes.

1. Cause matérielle : il faut vouloir ce que Dieu veut, les deux volontés se rencontrant dans un même objet. Mais si elle est seule, cette conformité reste bien imparfaite; car les pécheurs et les démons peuvent vouloir cela même que Dieu veut, mais avec des intentions perverses. Ainsi en va-t-il de l'épreuve de Job : elle fut voulue par Dieu pour manifester l'héroïque vertu de son serviteur; elle fut voulue par le démon pour le perdre.

2. Cause efficiente : il faut vouloir ce que nous savons que Dieu veut; il n'est point nécessaire pour cela que la sensibilité (voluntas sensualitatis) soit conforme à la volonté supérieure (voluntas rationis). Ainsi Marie a voulu, de « volonté rationnelle », la mort de son Fils, tandis que protestait sa « volonté de sensibilité » en lui causant une extrême douleur [1].

La « volonté de raison » n'est pas seulement cette détermination originelle par laquelle Dieu, cause efficiente, ordonne la volonté vers le bien absolu : (voluntas ut natura); c'est surtout la volonté qui délibérément et librement (voluntas ut ratio) se conforme à ce qu'elle sait que Dieu veut.

Une telle conformité, bien que, de soi, elle tende à la charité, reste cependant encore imparfaite, car elle peut se réaliser à propos d'un certain nombre de faits dans des âmes qui se refusent à l'admettre sur d'autres points et qui, à ce titre, sont en état de péché mortel.

3. Cause formelle. La conformité revêt ce caractère quand nos actes intérieurs de volonté et nos œuvres extérieures sont faits en état de grâce et sous l'influence de la charité, « forme » des autres vertus.

1. La distinction entre *voluntas sensualitatis* et *voluntas rationis* était classique dans l'enseignement scolastique au moins depuis saint Thomas. Cf 3^a^ q. 18 a. 6 in c. On la trouve aussi dans le *Compendium theologicæ veritatis*.

4. Cause finale. A ce point de vue, notre volonté concorde avec celle de Dieu parce qu'elle se propose un but identique, gloire de Dieu ou amour de Dieu, et que ce but est le moteur unique ou du moins principal de nos volitions et de nos actes.

Les conformités formelle et finale réunies suffisent pour qu'il y ait une *vraie* conformité; celle-ci cependant n'est *parfaite* que quand elle résulte de la convergence des quatre causalités.

7. Saint Ignace de Loyola. — Il n'est pas douteux que saint Ignace a donné la connaissance et l'accomplissement de la volonté de Dieu comme le but et la fin des *Exercices*. Boeminghaus a raison de l'affirmer (*L'ascèse des Exercices spirituels de saint Ignace*, éd. franç., Paris, 1936, p. 33-35), en protestant (p. 48) contre l'assertion du P. Keusch qui écrit : « Saint Alphonse n'était pas anthropocentriste, il a remplacé l'idée humaniste de la gloire de Dieu par l'idée plus complète et plus exacte de la volonté divine » (*Die Aszetik des hl. Alf. M. von Liguori*, p. 342). On préférera à cette affirmation massive sur une question controversée depuis longtemps (cf Druzbicki, *op. c.*, c. 9) les réflexions si finement psychologiques de Rigoleuc (*Pieux sentiments du P. Rigoleuc*, n° 25, éd. Hamon, Paris, 1931, p. 84). Nous citons d'autant plus volontiers ce passage qu'à notre avis saint Alphonse l'a cité lui-même en propres termes, mais sans nom d'auteur (*Pratica di amor Gesù Cristo* dans *Opere ascetiche*, t. 1, p. 159, Roma, 1933) :

« Dans nos desseins et nos entreprises, il vaut mieux nous proposer de faire la volonté de Dieu que de procurer la gloire de Dieu; car en faisant la volonté de Dieu nous procurons toujours infailliblement sa gloire; mais en nous proposant pour motif de nos actions la gloire de Dieu, nous ne laissons pas quelquefois de nous tromper faisant notre propre volonté sous le spécieux prétexte de la gloire de Dieu. O que cette sorte d'illusion est ordinaire en ceux qui s'emploient dans les bonnes œuvres et dans les ministères du zèle des âmes! La vraie perfection en quoi on ne peut se tromper est d'accomplir en tout la sainte volonté de Dieu ».

Pour en revenir à saint Ignace, sa pensée n'est pas douteuse : la résolution ferme de se conformer à la volonté de Dieu est le but de l' « élection » et le vrai moyen de bien « ordonner » une vie chrétienne vers la gloire de Dieu. Cela ressort des premiers mots par lesquels débutent les *Exercices* (n° 1, trad. Doncœur, Paris, 1939, p. 3) : il s'agit en effet de « chercher et trouver la volonté divine pour orienter sa vie ». Les lettres du saint se terminent volontiers, avec quelques variantes insignifiantes, par la clausule suivante dont nous empruntons la formule à la lettre à E. Miona (*Ep. et Inst.*, t. 1, p. 111-113; trad. Dudon, *Lettres spirit. choisies*, Paris, 1933, p. 60) : « Je supplie l'immense clémence de Dieu Notre-Seigneur qu'il nous donne sa grâce pour connaître sa très sainte volonté et nous la fasse accomplir entièrement » (cf lettre à Martin de Loyola, *ibid.*, p. 27).

L'insistance que mit saint Ignace à inculquer à ses fils la pratique d'une conformité active à la volonté divine aboutit en fait à un résultat assez curieux. A partir du XVI^e^ siècle, on voit, en effet, l'école thomiste, tout en restant une fidèle interprète de l'enseignement de son maître sur ce point, n'y donner aucun développement important, bien plus, laisser cet enseignement dans la pénombre et insister de préférence sur d'autres aspects de la doctrine de saint Thomas, notamment sur l'abandon, tandis que les vues du saint docteur sur la conformité sont recueillies attentivement par d'autres théologiens, notamment par les fils de saint Ignace, qui en développent les conséquences pratiques, en font un des éléments principaux de leur concept de la perfection et consacrent à son analyse de véritables traités. C'est que les controverses sur la grâce se lient étroitement aux divergences qui distinguent les différentes écoles de spiritualité. La notion de grâce efficace par elle-même incline l'âme pieuse vers une attitude surtout passive sous l'influence de la grâce actuelle et des dons du Saint-Esprit et vers l'*abandon* aux initiatives divines, tandis que l'entraînement que donnent les *Exercices* de saint Ignace et la notion moliniste de la grâce efficace invitent l'âme pieuse à l'effort surtout actif pour *se conformer elle-même* à l'idéal que Dieu lui inspire et l'aide à réaliser. A condition de ne rien outrer et d'admettre une certaine interpénétration des écoles diverses, ce sont là des vues légitimes auxquelles l'historien est conduit par l'étude des faits autant que par la réflexion sur les doctrines elles-mêmes.

Ces remarques expliquent pourquoi c'est principalement (mais non pas toutefois exclusivement) chez les auteurs appartenant à la Compagnie de Jésus et dans les écoles connexes (S. François de Sales, S. Alphonse de Liguori) que nous aurons à suivre désormais les développements de la notion de conformité.

8. L'attirance du quiétisme. — Les disciples de saint Ignace furent maintenus et affermis dans leur doctrine de la conformité active par une autre longue et délicate controverse, celle que provoqua le quiétisme. Nous avons rapporté plus haut les propositions quiétistes condamnées qui touchent à notre sujet. Il nous faut avant de poursuivre notre enquête historique, dire quelques mots des auteurs sur lesquels s'exerça l'insidieuse et puissante attraction d'une passivité spirituelle qui en dégénérant pouvait devenir du quiétisme.

En 1689, le Saint-Office condamnait l'ouvrage du P. Benoît de Canfeld, capucin, intitulé *Règle de perfection, contenant un abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu*, Paris, 1609, et le volume est encore aujourd'hui maintenu au catalogue de l'Index.

Des trois parties dont se compose cet ouvrage, les deux premières traitent de la conformité active : on s'y adapte à ce que l'auteur appelle la « volonté extérieure » de Dieu, ainsi nommée parce qu'elle est « connue par les choses extérieures, comme les commandements de Dieu, de l'Église, des Prélats et par les coutumes, etc. »; à cette volonté correspond la vie active. Il y a aussi « la volonté intérieure » de Dieu, manifestée « par les choses intérieures, comme sont les inspirations, illuminations, élévations et attractions de Dieu », qui caractérisent la vie contemplative. Il y a enfin « la volonté de Dieu essentielle et contenant la vie suréminente [1] ».

1. Cette triple division se rencontre, quant aux expressions, mais non quant à la doctrine, avec l'exégèse donnée par Nicolas de Lyre de *Rom.* 12 2, supra col. 1451-1452.

Celle-ci « est par-dessus tout entendement des hommes, pour ce qu'elle n'est autre chose que Dieu même; elle n'est chose ni séparée, ni encore jointe, ni unie avec Dieu, mais Dieu même et son essence ». Dans cet état, l'âme est « toute oiseuse, passive, patiente, pâtissant l'inaction ou intime opération de l'Époux ». Et M. Pourrat (à qui sont empruntées ces citations, *La Spiritualité chrétienne*, Paris, 1928, t. 4, p. 134) ajoute : « C'est très exact. Dans les états mystiques proprement dits, l'âme est bien plus passive qu'active ». Benoît de Canfeld entendait bien que son troisième livre soit réservé aux âmes parvenues à l'état mystique. Mais il suffisait que d'autres, les quiétistes, étendissent à toute la vie spirituelle des formules vraiment trop absolues (remarquer la différence entre les expressions : « âme *toute* oiseuse, passive », etc. de Benoît et celles par lesquelles M. Pourrat les commente : « bien plus *passive qu'active* ») pour que l'Église mît en garde les fidèles contre un ouvrage qui prêtait à des interprétations dangereuses. — Ces explications aident à comprendre pourquoi, avant la mise à l'Index, saint François de Sales permettait la lecture des deux premiers livres de la *Règle* et déconseillait celle du troisième « qui n'étant assez intelligible pourrait être entendu mal à propos » (*Œuvres*, Annecy, t. 1, 1894, p. IX). Bossuet pensait de même (Bossuet, t. 1, col. 1450). Des disciples avérés de Benoît de Canfeld, non seulement dans son Ordre comme Paul de Lagny (*Chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu*, Paris, 1662) ou Daniel d'Anvers (*Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, Lille, 1669, p. 161-167), mais même au dehors comme Marie de Beauvilliers, bénédictine (*Exercice divin, ou pratique de la conformité de notre volonté à celle de Dieu*, Paris, 1651) ou le P. Antoine Yvan, oratorien (*Lettres spirituelles*, Paris, 1661, p. 155; cf. Bremond, *Hist. litt.*, t. 2, p. 158) sont manifestement exempts d'erreurs. Parmi nos contemporains, Bremond (p. 152-168) regarde l'ouvrage entier de Benoît comme irrépréhensible. M. Pourrat, qui range Benoît parmi « les préquiétistes » écrit cependant : « L'accusation de quiétisme paraît exagérée » (t. 3, p. 485) : « Personne ne peut dire, sans être injuste, qu'il soit quiétiste » (t. 4, p. 135). Même note dans le P. Cayré (*Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1944, p. 15-16) : « La doctrine du troisième livre est moins nette (que celle des deux premiers) sans être quiétiste ». La mise à l'Index serait due « à un usage abusif, fondé sur des imprécisions trop réelles ». Sur Benoit de Canfeld et son influence, t. 1, col. 1446-1451.

Il semble qu'une appréciation analogue puisse être portée au sujet d'un livre connu sous le nom d'*Abrégé de la perfection chrétienne*, qui fut mis à l'Index en 1703, et rayé du catalogue en 1900. C'était l'œuvre d'une « dame milanaise », Isabelle-Christine Bellinzaga, † 1624, qui l'avait composé sous la direction du jésuite Ach. Gagliardi, † 1607. (Sur l'origine et l'influence de ce livre, voir les articles décisifs du P. Viller dans RAM, t. 12, janvier 1931, p. 44-89, t. 13, janvier et juillet 1932, p. 34-59 et 257-293; les conclusions en sont résumées à Breve Compendio, t. 1, col. 1940-1942). Dans les premières éditions françaises de cet ouvrage (par ex. celle de Paris, 1613), on trouve un appendice intitulé *L'Echelle de perfection;* il contient six « exercices » sous forme de méditations sur : 1° l'anéantissement; 2° la désappropriation; 3° l'indifférence; 4° la conformité; 5° l'uniformité; 6° la déiformité. Les trois derniers se rapportent à notre sujet.

La « conformité n'est autre chose qu'une totale et résolue dépendance et sujétion de notre volonté à la divine en toutes nos œuvres, occurrences et événements, quels qu'ils soient ».

« L'uniformité, outre ce qui est contenu en la conformité, y ajoute davantage l'union de notre volonté avec celle de Dieu, ce qui ôte de nous toute répugnance et difficulté, vu qu'en toutes choses nous voulons non seulement ce que Notre-Seigneur veut, mais davantage nous y sommes incités et émus à la vouloir par cette seule raison que Dieu le veut ainsi ».

La « déiformité consiste à avoir la volonté unie par telle efficace d'amour avec la divine qu'elle ne sente plus désormais soi-même, comme si vraiment elle n'était plus en être, mais que seulement elle sente en soi la volonté divine et qu'en toutes ses actions, désirs et œuvres elle veuille le seul accomplissement d'icelle, de telle sorte que même les vertus et choses saintes, elle ne les veuille plus avec volonté créée ni par icelle, mais seulement par l'incréée faite sienne par entière transformation en elle ».

Cette trilogie, que nous trouvons pour la première fois dans cet appendice (sans pouvoir affirmer qu'elle était inconnue auparavant), connut une étonnante fortune. Elle fut reprise, parfois avec quelques variantes, par les capucins Laurent de Paris, *Le palais de l'amour divin de Jésus et de l'âme chrétienne*, Paris, 1602, p. 176-177; Archange Ripault, *L'abomination des abominations*, Paris, 1632, p. 97; Jean-François de Reims, *La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, Paris, 1646, p. 373-374; par J. P. Camus, *Retraite spirituelle sur l'union de l'âme avec Dieu*, Caen, 1638 (RAM, 1932, p. 263-264); par les jésuites Nieremberg, *Vida divina*, Madrid, 1633), et Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, liv. 5, ch. 2, Paris, 1667 (cf *Catéchisme spirituel*, Paris, 1657, t. 1, p. 3, ch. 8); par le basilien Joseph de Camillis, *La vita divina ritrovata fra termini del tutto e del nulla*, Roma, 1677 (analyse donnée par Viller dans RAM, juillet 1932, p. 280), etc.

Ce dernier auteur complète sa doctrine des trois degrés conduisant à la conformité par la description de quatre *états* par lesquels l'âme peut passer avant d'arriver à la déiformité (RAM, *ibid.*, p. 280-282). Ici encore, il dépend de la « dame milanaise ». Dans le premier état, l'âme pratique la conformité en tout ce que Dieu veut, uniquement parce qu'il le veut, mais avec une « grande consolation sensible ou même intérieure, sans difficulté ni tentation ». Dans le deuxième état cette consolation lui est enlevée; elle éprouve des aridités, des tentations qu'elle combat par de multiples actes de vertu grâce auxquels elle se maintient dans la conformité. Dans le troisième état, elle se trouve dans l'impossibilité de faire ces actes de vertu distincts et nombreux, malgré son désir de les produire; elle souffre de cette impuissance et ne peut faire qu'un acte général d'acquiescement à la volonté de Dieu qui la réduit à cette impuissance. Au quatrième état, même ce dernier acte général de conformité à la volonté de Dieu sur elle lui est enlevé. Elle est dans un état passif; sa volonté est transformée totalement en Dieu; elle ne peut plus

vouloir avec sa volonté, mais avec celle de Dieu. Sa volonté, non pas en tant qu'être et puissance de l'âme, mais en tant que puissance de vouloir ce que Dieu ne veut pas, est détruite et anéantie par une action divine à laquelle l'âme se prête librement. L'amour-propre, cet intermédiaire qui maintenait une séparation entre l'âme et Dieu, est supprimé, et l'amour divin est si élevé et si puissant que l'âme devient « une même chose que Dieu, un istessa cosa con Dio ». Et le P. Viller, que nous résumons ici, note avec raison (*ibid.*, p. 282) : « On voit que J. de Camillis exagère, lui aussi, l'union avec Dieu ». Il mérite à ce titre d'être rapproché d'Isabelle Bellinzaga et de Benoît de Canfeld pour avoir, comme eux, usé d'expressions excessives et objectivement équivoques, susceptibles, quelles qu'aient été les intentions de ceux qui les avaient employées, d'abriter, sous le couvert d'une conformité parfaite, des interprétations et des doctrines quiétistes.

9. Époque moderne. École ignatienne. — Revenant aux disciples de saint Ignace, nous trouvons tout d'abord Alph. Rodriguez, † 1616, dont l'*Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas* parut à Séville en 1609. Dans le troisième traité de la deuxième partie, il pose deux *principes :* 1° la perfection consiste dans la conformité à la volonté divine; 2° « Par quelque voie ou quelque détour que les choses viennent, recevez-les toujours toutes comme venant de la main de Dieu » (ch. 1). Il énumère ensuite les *avantages* de cette pratique (ch. 2-7). Il enseigne par quels *moyens* on peut en faire l'application concrète à tous les événements de notre vie : il faut pour cela développer en nous les sentiments de reconnaissance et de confiance filiale à l'égard de Dieu (ch. 9-11), s'y exercer dans l'oraison d'abord et parvenir au troisième degré de la patience (cf le 3e degré d'humilité de saint Ignace), qui consiste à choisir la peine et la souffrance avec joie parce qu'on se conforme mieux ainsi à la volonté de Dieu (ch. 12). La *matière* des sacrifices qu'exige la conformité sera trouvée dans les obligations religieuses (ch. 13-14); dans la privation des dons et des talents naturels, soit que Dieu ne les ait pas donnés, soit qu'il les enlève (ch. 15); dans la maladie ou la santé, la vie ou la mort, les calamités publiques (ch. 16-23), enfin dans l'acceptation du mode, du degré, de la nature des grâces que Dieu nous octroie ici-bas et de la gloire à laquelle il nous destine au ciel (ch. 24-31). La conclusion (ch. 32-34) propose l'amour de complaisance comme une forme excellente de la conformité.

Dans le *Traité de l'amour de Dieu* (1616), saint François de Sales, † 1622, part de cette dernière remarque. Le désir de la conformité naît de l'amour de complaisance (liv. 8, c. 1) et de bienveillance (c. 2). Elle a pour objet 1° ce que Dieu veut de « volonté signifiée », c'est-à-dire ce qui regarde notre salut (c. 4), les commandements (c. 5), les conseils (c. 6-9) et les inspirations (c. 10-13). Elle a aussi pour objet 2° ce que Dieu veut par sa « volonté de bon plaisir » (liv. 9, c. 1), à laquelle on doit acquiescer dans les tribulations (c. 2), avec résignation (c. 3), et même avec une indifférence qui s'étende à tout : à la manière de servir Dieu, à l'avancement dans la vertu, à la permission divine du péché (c. 4-8), aux actes de l'amour envers Dieu, afin que nous n'y recherchions pas notre plaisir (c. 9-10); on aboutit ainsi à la mort de notre volonté propre pour vivre seulement en la volonté de Dieu (c. 11-14); ce qui, bien pratiqué, peut conduire à une haute perfection (ch. 15-16).

Jérémie Drexel (ou Drexelius, † 1638), sj, a donné à son ouvrage (Cologne, 1628) un titre significatif : *Heliotropium seu conformatio humanæ voluntatis cum divina;* car l'héliotrope, explique la préface, est une fleur qui suit le soleil dans son mouvement diurne de manière à être toujours tournée vers lui : à son image, la volonté humaine, pour ne pas errer, doit se tourner perpétuellement vers la volonté divine. Les cinq livres de l'*Heliotropium* expliquent qu'il faut d'abord connaître la volonté divine (1); définissent en quoi consiste la « conformatio » (2); en montrent les avantages (3); les obstacles (4); les adjuvants (5). On parvient ainsi à un état où il devient facile et suave de vouloir toutes choses avec Dieu qui les veut et à ne rien vouloir de ce qu'il ne veut pas : « omnia et velle cum volente Deo et cum nolente nolle ».

Un autre jésuite, E. Nieremberg, † 1658, a voulu donner, dans sa *Vida divina y camino real para la perfeccion* (Madrid, 1633), un moyen court, un chemin abrégé pour parvenir à la sainteté (1). Dieu ayant le droit de nous donner ses ordres (2), s'y conformer est la chose la plus importante (3), la plus agréable (4), la plus utile (5), la plus nécessaire (7), à laquelle nous anime l'exemple du Christ (6-8), par laquelle on évite les rigueurs de la justice divine (9-10) et qui conduit à la fidélité jusque dans les plus petites choses (11); cette doctrine est confirmée par des exemples, même par celui des philosophes anciens, des stoïciens surtout (12-13); la pratique de la conformité doit s'étendre à tout (14-15). Elle doit consister dans la mortification de notre volonté propre et de nos désirs (16-20) et surtout dans la pureté d'intention à ses divers degrés (21-22). Saint Ignace, en traçant les règles d'une bonne élection, a indiqué le moyen sûr de connaître la volonté de Dieu (23). S'y conformer, c'est faire tout pour Dieu, de la manière que veut Dieu (24-26). L'obéissance ainsi comprise conduit l'âme à la conformité, à l'uniformité, à la déiformité (27-30), c'est-à-dire à la perfection, qu'on peut atteindre en excitant en soi le désir, en méditant les exemples des saints, en supprimant l'obstacle que constituent les péchés mortels et véniels, en ordonnant convenablement sa vie et en priant (31-36).

Avec Le Gaudier, † 1622, dont l'ouvrage capital *De perfectione vitae spiritualis* parut à Paris en 1643, nous avons aussi un traité complet sur la conformité (p. 3, sect. 2, édit. de Turin, 1903, t. 1, p. 504-599). Dans la « pratique de la perfection », c'est le moyen essentiel, dont les autres moyens (désir de la perfection, connaissance de Dieu et de soi-même) ne sont que des préparations. Utilisant la psychologie ignatienne, il enseigne qu'on arrive à la conformité parfaite en quatre temps : 1. On se déprend de l'attache naturelle aux biens finis; 2. On met la volonté « en équilibre », en état d'indifférence, de manière qu'elle soit prête aussi bien à recevoir ces biens finis qu'à en être privée; 3. Par un acte simple, on accepte d'avance la volonté de Dieu encore inconnue, voulant *a priori* ce que Dieu veut, parce qu'il le veut; 4° Quand la volonté de Dieu

apparaît comme s'appliquant à un point particulier, c'est le moment d'exercer la conformité proprement dite. Encore faut-il veiller à ne pas se laisser entraîner par l'attrait de l'objet commandé par Dieu, mais par le seul motif de la volonté divine.

« L'élan de la volonté humaine préalablement remise entre les mains de Dieu l'enlève et la fixe non seulement sur ce qui constitue l'*objet* du vouloir divin, mais *sur le vouloir divin* lui-même ; et la volonté humaine embrasse ce vouloir divin avec une telle affection, se plonge si profondément en lui, que, *moralement parlant*, elle y trouve sa propre mort, en ce sens qu'elle ne peut plus avoir, à l'égard des biens dont il s'agit, d'autre acte que de se conformer au vouloir divin ; de sorte que, pour ainsi parler, elle aide par son acte la volonté divine à vouloir cet objet déterminé, *comme* s'il n'y avait plus *qu'une seule volonté*, un seul acte, une seule cause, une seule affection » (p. 544). « Cette entière remise de notre volonté à Dieu ne se réalise pas sans un acte de la volonté humaine. Mais cet acte a pour objet d'exclure de la volonté humaine tout autre acte, afin de recevoir uniquement la forme que lui donne d'une certaine manière l'acte divin. C'est là priver librement la volonté humaine de sa propre liberté, de sorte qu'elle ne puisse pas faire autre chose qu'adhérer au vouloir divin, un peu comme si, n'ayant pas de vouloir propre, elle pouvait user de la volonté divine pour vouloir et ne pas vouloir ce que cette volonté divine veut et ne veut pas » (p. 547). « Dans la volonté créée qui lui est ainsi subordonnée, la volonté divine verse pour ainsi dire ses propres actes (*veluti actus suos actu transfundit*) et la rend ainsi parfaitement semblable à soi » (p. 548).

Ces lignes montrent comment un auteur peut employer des expressions très fortes et de soi ambiguës, tout en excluant nettement soit le panthéisme (car l'unité affirmée entre Dieu et l'homme est dans l'acte, non dans les facultés ou les substances), soit le quiétisme (car la conformité consiste dans un acte positif, qui aide *(adjuvat)* l'acte de Dieu).

De cette conformité, Le Gaudier énumère neuf degrés ; il montre qu'elle peut porter sur cinq objets, tout en ayant un motif unique, qui est la gloire de Dieu ; il distingue neuf signes qui permettent de discerner la volonté de Dieu, et enseigne comment on peut les utiliser, en reproduisant lui aussi la doctrine de saint Ignace sur l'élection.

Saint-Jure, † 1657 (*L'homme spirituel*, Paris, 1646, liv. 3, ch. 8) rattache directement à la gloire de Dieu le motif de la conformité, et la première raison qu'il en donne est originale tout en étant d'une bonne théologie. Dieu ne fait rien hors de soi que par sa volonté ; d'autre part, Dieu n'agit qu'en vue de sa gloire ; nous sommes donc certains de procurer la gloire de Dieu en nous conformant à la volonté divine, même et surtout en sacrifiant les préférences de notre volonté propre. Un deuxième motif est que tout ce que Dieu fait est bien fait. Les auteurs qui font valoir ce deuxième point de vue ne se sont pas toujours gardés de formules optimistes. Saint-Jure met les correctifs nécessaires quand il écrit : « Plusieurs saints docteurs et plusieurs grands théologiens pensent que toutes les œuvres que Dieu a faites sont si accomplies que, *eu égard aux circonstances*, elles ne sauraient l'être davantage » (*ibid.*, § 3). Cette conformité conduit à la perfection spirituelle et à une paix telle que celle dont jouissait le mendiant de Tauler. Après avoir montré en quoi nous devons nous exercer à la conformité, Saint-Jure, s'inspirant du but pratique de son ouvrage, conclut son exposé en donnant des formules d'actes à produire dans les diverses circonstances de la vie chrétienne et religieuse.

L'enseignement de Nieremberg fut repris et présenté avec profondeur par Druzbicki, † 1660, dont l'ouvrage est classique et le titre bien significatif : *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, h. e. de perenni divinæ voluntatis intentione, executione, apprehensione* (1re édition, 1686). La conformité à la volonté divine est le plus parfait des motifs que nous puissions avoir pour nos actions ; « car la volonté de Dieu est une fin meilleure que toutes les autres », meilleure que les exercices de piété qu'elle englobe, meilleure même que les dévotions à Marie ou au Christ, auxquelles elle donne leur vrai sens. Cette pratique rassemble les avantages de toutes les autres méthodes de perfection en les simplifiant (c. 8). En passant, Druzbicki évoque la controverse relative à la « gloire de Dieu » et à la conformité ; il la résout en remarquant que la volonté de Dieu relativement aux choses créées coïncide absolument avec ce qu'exige sa gloire, soit qu'il s'agisse des actions que nous avons à faire, soit qu'il s'agisse du motif dont nous devons nous inspirer en agissant (c. 9). Rapprochée des vertus, il faut dire que la conformité « n'est pas une vertu, mais la source et la règle des vertus ; elle donne les vertus, elle n'est pas vertu ».

Reprenant la division tripartite de la volonté divine proposée par Nicolas de Lyre, Druzbicki en donne une notion plus approfondie, qui lui permet de mettre en rapports étroits les progrès dans la pratique de la conformité avec les progrès dans l'expérience mystique. La « volonté essentielle » est celle qui est en Dieu sans aucun rapport avec la création : elle est l'objet de la contemplation des élus au ciel et de quelques grands saints sur la terre. La « volonté intérieure » de Dieu, identique substantiellement à la précédente, est perçue directement dans l'âme par une sorte de lumière expérimentale : on agit *ad gustum Dei*, selon les goûts de Dieu. La « volonté extérieure », identique elle aussi aux précédentes, s'exprime par des signes extérieurs : lois, conseils, etc. Qui accomplit parfaitement la loi pour ce motif qu'elle exprime la volonté de Dieu, adhère à la « volonté intérieure », l'expérimente et sera conduit par là à l'union contemplative avec la « volonté essentielle » (c. 11 ; cf c. 15, consid. 1a).

Druzbicki apporte aussi de notables précisions à la méthode qui permet de discerner la volonté de Dieu en l'absence de toute loi, précepte ou conseil. Quand on est en présence d'actions objectivement indifférentes, soit qu'elles plaisent, soit qu'elles déplaisent à notre nature, il faut appliquer les cinq règles suivantes : 1. Omettre l'action, si le seul motif de la faire est la satisfaction naturelle. 2. S'il y a un autre motif qui s'ajoute à celui-là, voir lequel est prépondérant et tenir compte de celui-ci seulement. 3. Cæteris paribus, incliner vers le parti qui nous mortifie le plus. 4. Si l'affaire est de peu d'importance, agir à sa guise en rectifiant son intention. 5. Si le choix doit avoir des conséquences importantes

se mettre dans un état psychologique de complète indifférence et prier Dieu d'incliner notre volonté dans le sens de la sienne. Il recommande enfin si l'action que nous avons l'obligation de poser est agréable à la nature, de l'accomplir non pour ce dernier motif, mais en en détournant l'intention, pour que « le plaisir que Dieu a mis en certains actes soit accepté parce que c'est la volonté de Dieu, et non parce que c'est notre volupté ». On se montre ainsi « supérieur » au plaisir qu'on accueille, et l'on évite un des principaux écueils de la vie spirituelle (c. 12).

L'auteur termine par des conseils pratiques très détaillés. Il recommande de formuler le matin l'intention de ne rien faire pendant le jour sinon pour se conformer à la volonté de Dieu, de réitérer cette intention avant les principales actions, puis de plus en plus fréquemment de manière à la rendre « perpétuelle », d'y ramener tous les autres motifs de nos actes, et de dire, par exemple : je veux accomplir telle action en l'honneur de Marie parce que Dieu veut que nous honorions Marie. On contrôlera les progrès au moyen de l'examen particulier. On usera de signes extérieurs auxquels on aura associé dès le réveil cette intention, par exemple, des images, le son de la cloche ou de l'horloge, un détail de vêtement, un anneau au doigt, etc... Et l'on tendra vers ce but suprême : réaliser la volonté de Dieu aussi parfaitement que Dieu le ferait s'il exécutait sa propre volonté lui-même en notre lieu et place (c. 13).

Le corps de doctrine ainsi constitué ne nous semble pas avoir reçu d'accroissement notable par la suite dans la Compagnie de Jésus, qui l'exploite désormais comme un bien de famille. Le P. Lallemant, † 1635, dont nous ne parlons qu'ici parce que son enseignement ne nous est connu que par des notes de ses disciples publiées en 1694, insistait principalement sur la docilité à l'égard de l'Esprit-Saint comme moyen de découvrir et de s'adapter à la volonté de Dieu (*La doctrine spirituelle*, éd. A. Pottier, Paris, 1936, p. 137-156). Ses disciples eux aussi définissent la perfection spirituelle par la notion de conformité à la volonté divine. Voir, dans Pottier, *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927, des citations très explicites du P. Rigoleuc, t. 1, p. 27-29, du P. Hayneufve, p. 29-30 et du P. Surin, p. 30-32. Voir de plus pour ce dernier, *Les fondements de la Vie spirituelle tirés de l'Imitation de Jésus-Christ*, liv. 5, ch. 2, 10, édit. Cavallera, Paris, 1930, p. 251-253, 285-292, où sont commentées ces paroles de l'*Imitation*, lib. 1, c. 3, n° 6 : « Vere doctus est qui Dei voluntatem facit ». Cf. E. Nepveu, † 1708, *Retraite spirituelle... sur l'importance de se donner à Dieu sans réserve*, Paris, 1934, médit. 21, où certaines expressions, p. 271, glissent vers un optimisme excessif. Scaramelli, † 1752 (*Méthode de direction spirituelle*, 4e partie, art. 4), répète lui aussi cette doctrine en marquant peut-être avec plus de netteté ce qu'elle peut avoir d'utilité pour les âmes soumises aux purifications passives des sens et de l'esprit. Tout cela est fort bien résumé et présenté aux âmes pieuses par Arvisenet (1755-1831), *Quod vult Deus, sive libellus de conformitate voluntati divinæ*, Troyes, 1819, où, suivant l'exemple donné par certains chapitres de l'*Imitation*, l'auteur fait parler Notre-Seigneur qui instruit, exhorte, conseille l'âme fidèle.

10. Autres écoles. — Arvisenet était un prêtre séculier. La doctrine de la conformité, dont nous avons retracé le développement dans la Compagnie de Jésus, était depuis plusieurs siècles le bien commun de toutes les écoles spirituelles catholiques. Quelques références, données à titre d'exemples, suffiront à le montrer. On trouve cette doctrine :

dans les auteurs cisterciens : Bona, † 1674, *De divina psalmodia*, c. 15, § 4, n° 4, et Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919, p. 1, ch. 4-5;

chez les fils de saint François d'Assise : Paul de Lagny, † 1694, enseigne que toute la vie spirituelle se réduit à la conformité, même s'il s'agit de la vie mystique. Il explique (*Le chemin abrégé...*) comment il convient de pratiquer cette conformité aux trois âges de la vie intérieure; les « commençants » doivent le faire avec pureté d'intention, fidélité, persévérance; les « profitants », avec foi, espérance et charité; les « parfaits » avec simplicité, abandon, repos; — Maximilien de Bernezay, récollet, dans son *Traité de la vie intérieure*, paru en 1687, donne pour titre au ch. 9 du liv. 1 : *De la sainteté de la vie intérieure qui consiste dans la conformité avec la volonté de Dieu*; et Jean Hazer, lui aussi récollet, † 1780, a intitulé son ouvrage *La Conformité à la volonté de Dieu*, Paris, 1779;

chez les dominicains Louis de Grenade, † 1568, *La guide des pécheurs*, où la conformité est donnée comme le quatrième degré, le plus élevé, de la vertu d'obéissance; Vallgornera, † 1675, dans sa *Mystica Theologia D. Thomae*, Barcelone, 1662, q. 4, d. 2, art. 1 (édit. de Turin, 1911, t. 2, n° 1027, p. 140), note, comme l'avait fait avant lui Philippe de la Sainte-Trinité, l'équivalence des formules : « union à Dieu » et « conformité à la volonté divine »; Massoulié, † 1706, a publié, sous le titre de *Méditations* (1677), certains traités sur la pratique des vertus où l'on trouve un chapitre sur la conformité qui expose avec pénétration les vues traditionnelles; Piny, † 1709, dans son volume sur *Le plus parfait*, Paris, 1683, parle de la conformité et en donne la notion exacte, mais pour incliner immédiatement cette notion vers celle de l'abandon, comme l'a noté justement Bremond (t. 8, p. 91-92);

chez les carmes Philippe de la Sainte-Trinité, † 1671, appuie son enseignement sur de nombreux exemples empruntés à la Bible ou à la vie des saints (*Summa theologiæ mysticæ*, Lyon, 1656, p. 3, tr. 2, d. 2, art. 2; édit. de Paris, 1894, t. 3, p. 166-173) et Michel de Saint-Augustin, † 1684, dont la *Brevis instructio ad vitam mysticam* revient souvent sur la conformité (c. 14, 22, 23, etc.) mais qui, contrairement à saint Thomas que nous avons vu si humain, voudrait que cette pratique réduise à un complet silence les sentiments les plus naturels;

chez le fondateur des Lazaristes, saint Vincent de Paul, † 1660, particulièrement dans les *Entretiens* 27, 142, 143, 199 (édition Coste, Paris, 1924, t. 11, p. 45-46, 313-320, t. 12, p. 151-165);

chez des séculiers, comme le prêtre belge Hubert Jaspart, † ap. 1655, dans sa *Solitude intérieure dans laquelle le fidèle solitaire, par l'usage d'un regard continuel dans la seule volonté divine, trouvera le moyen d'être, vivre, opérer et mourir en Dieu*, Mons, 1633; ou comme Pierre Nicole, qui mourut (1695) simple tonsuré, dont le t. 1 des *Essais de morale*, Paris, 1671, renferme une étude solide inti

tulée *Soumission à la volonté de Dieu*, sujet repris et encore approfondi dans la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695, liv. 3, ch. 8-10, non sans une certaine dépendance à l'égard de deux ouvrages de J.-P. Camus, † 1652 : *La volonté de Dieu, secret ascétique*, Caen, 1638 et *De la volonté de Dieu dans les travaux qui nous arrivent par la malignité d'autrui*, Rouen, 1641.

Saint Alphonse de Liguori (1696-1787) mérite de retenir plus longuement notre attention; car, comme le note Keusch (*Die Aszetik..*, p. 141), il a fait de la volonté divine le centre de toute sa doctrine; en morale, il l'interprète en juriste, tandis que dans ses écrits spirituels, il l'interprète en saint qui ne vise plus au strict suffisant, mais se laisse guider par l'amour. Saint Alphonse aime des formules comme celle-ci : « Toute notre perfection consiste à aimer notre Dieu très aimable...; mais toute la perfection de l'amour pour Dieu consiste à unir notre volonté à sa volonté très sainte ». On peut lire dans Keusch (p. 136-143) plusieurs textes semblables à celui-ci par lequel s'ouvre le traité *De l'uniformité à la volonté de Dieu* (S. Alphonse de Liguori, *Opere ascetiche*, t. 1, Roma, 1933, p. 283-312). On aura remarqué le mot *uniformité*; il n'était pas inconnu des auteurs spirituels antérieurs qui l'avaient employé soit pour accentuer la nuance d'abandon que peut prendre la conformité, soit pour qualifier plus spécialement la conformité qui s'exerce dans les états mystiques et surtout dans l'union transformante, soit enfin comme le terme médian de la trilogie : conformité, uniformité, déiformité. Saint Alphonse adopte ce mot et le substitue volontiers au mot conformité dans l'usage courant. Il s'en explique en ces termes : « Si nous voulons parfaitement plaire au cœur de Dieu, faisons tout pour nous conformer à sa divine volonté, et non seulement pour nous conformer, mais pour nous « uniformiser » à tout ce que Dieu ordonne. La conformité implique que nous joignions notre volonté à la volonté de Dieu; mais l'uniformité implique de plus que de la volonté de Dieu et de la nôtre nous ne fassions qu'une seule volonté, de manière que nous ne voulions rien sinon ce que Dieu veut et que la seule volonté de Dieu soit la nôtre. C'est là le sommet de la perfection auquel nous devons toujours aspirer » (p. 286). Comme on le voit, la différence entre saint Alphonse et ses devanciers est tout au plus dans la formule et non dans la doctrine. S'il est excessif de dire que saint Alphonse a substitué dans la spiritualité la notion de « conformité » à celle de « la gloire de Dieu », du moins faut-il reconnaître que sa préférence va à la première formule et au concept qu'elle représente : « Fiat voluntas Dei : tel est le mot qui a fait tous les saints » (Keusch, p. 141). Et dans ses *Affetti devoti a Gesu Cristo*, il a inséré une magnifique prière, composée par lui, pour obtenir « l'uniformité à la volonté de Dieu » (*Op. asc.*, t. 1, p. 384-385).

Cette doctrine a été pieusement conservée par les fils de saint Alphonse. Voir parmi les plus récents, J. Schryvers, *Principes de théologie spirituelle*, Bruxelles, 1922, 3e p., ch. 2, p. 78-82; P. Dosda, *L'union avec Dieu*, Paris, 1934, 3e éd., t. 2, p. 269-285. — Sur la conformité à la volonté de Dieu d'après saint Alphonse, voir S. Alphonse, t. 1, col. 379-380.

11. Époque contemporaine. — Dans la période contemporaine, les auteurs spirituels qui ont traité ex professo de la conformité n'ont pas insisté sur les spéculations théologiques de saint Thomas; ils ont évité également les longs développements oratoires et les analyses détaillées des modernes; ils ont plutôt, en un style volontairement dépouillé cherché à présenter avec brièveté, et parfois avec quelque souci de l'histoire, les vues théoriques et les conseils pratiques accumulés par leurs devanciers.

Nous avons cité plus haut Dom Lehodey. Tissot (*La vie intérieure simplifiée*, 16e éd., Paris, 1933, p. 249-412) dépend à la fois de l'école ignatienne et de saint François de Sales, mais avec beaucoup de liberté, soit pour le sens qu'il donne aux expressions consacrées (par ex. : « volonté de bon plaisir » et « volonté signifiée »); soit pour le classement des matériaux traditionnels dans des cadres nouveaux, qu'il appelle « piété active » et « piété passive ». C'est aussi de saint François de Sales que dépend principalement le travail très approfondi de Mahieu (*Probatio charitatis*, p. 192-306, Bruges, 1934). Les points de vue particuliers à saint Alphonse de Liguori sont résumés avec précision par le P. Keusch. Enfin la doctrine commune de la Compagnie de Jésus, éclairée par quelques indications historiques, est présentée par le P. Zimmermann (*Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg en Brisgau, 1929, p. 324-328) et par le P. de Guibert, † 1942, *Theologia spiritualis. Quæstiones selectæ* (ad usum auditorum), Roma, 1936, p. 104-111, et *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, Toulouse, 1943, 2e part., leç. 16, *Perfection et conformité à la volonté de Dieu*, p. 208-214. Tanquerey, † 1932, cherche une voie moyenne dans un éclectisme averti et conciliant (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924, p. 309-323).

III. — CONCLUSIONS DOCTRINALES

1. Conformité et obéissance. — C'est du concept d'obéissance, à notre avis, qu'il convient de partir pour mettre quelque ordre dans les éléments qui se sont agglutinés autour de l'idée de conformité. L'obéissance, telle que la présentent les analyses des auteurs modernes, qui dépendent en cela de saint Ignace de Loyola, comporte trois degrés : l'obéissance d'action, de volonté et de jugement. L'on ne commence à parler de conformité que lorsque joue l'obéissance du jugement et de la volonté. L'obéissance qui se traduirait par l'action extérieure seule, pendant que l'intelligence garderait ses appréciations critiques et la volonté son aversion consentie, serait une conformité purement matérielle, et ne mériterait pas de porter le nom de conformité, que les auteurs spirituels ne lui donnent pas ou ne lui donnent qu'avec d'expresses réserves.

2. Conformité et charité. — L'acte par lequel on se conforme à la volonté de Dieu consiste en un ajustement librement consenti de notre volonté à la volonté divine. *Pourquoi* se résout-on à poser cet acte libre? La réponse à cette question va nous permettre de dégager le *motif formel* de la conformité.

La connexion avec l'obéissance fait apparaître tout d'abord un motif de *soumission respectueuse* à l'autorité absolue de Dieu. La *crainte* peut s'y trouver mêlée, car Dieu est le souverain maître.

Mais la *confiance* s'y déploie davantage, basée sur la sagesse infinie de Dieu, qui sait parfaitement ce qui est préférable et bon pour nous en toutes circonstances; sur sa providence qui dispose tout pour notre bien; sur sa bonté miséricordieuse et paternelle, qui va jusqu'à nous élever à l'ordre surnaturel, jusqu'à nous appeler à devenir ses enfants, destinés à jouir de sa propre béatitude divine. Et parce que nous sommes ainsi plongés et comme baignés dans l'amour de Dieu, notre âme s'ouvre d'elle-même à la *charité* surnaturelle; dès lors le respect, la crainte, la confiance deviennent *filiales*, et la conformité de notre volonté à celle de Dieu s'établit par un motif *d'amour*.

De là suivent deux corollaires. *a*) Puisque le motif formel de la conformité est finalement, dans l'âme juste, un motif de charité, il est évident que la conformité est un acte émanant de la *volonté*. L'intelligence y concourt comme elle le fait à tout acte libre. Elle pourra aussi conformer son jugement à celui de Dieu, mais elle le fera sous l'impulsion de la volonté guidée par l'amour. Par là se marque une différence importante entre l'obéissance et la conformité. Car les auteurs spirituels placent communément le point culminant de la vertu d'obéissance dans la soumission du jugement, tandis que c'est dans la charité, par conséquent dans un acte de volonté, que se situe finalement le motif de la conformité pratiquée par l'âme en état de grâce.

b) Les rapports étroits qui apparentent la conformité et la charité expliquent aussi pourquoi, historiquement, presque tous les auteurs qui ont traité de la conformité l'ont fait en posant la question de la manière suivante : faut-il identifier la perfection spirituelle, à laquelle tout chrétien doit tendre ici-bas, avec la conformité à la volonté de Dieu? C'est que la *perfection* ne peut se définir que par le développement de la charité, et la charité qui grandit produit la conformité. Ainsi Druzbicki, Scaramelli, Le Gaudier, Paul de Lagny, de Guibert, etc... Quant à saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori, ils font de la conformité une fonction de la charité même.

3. Objet matériel de la conformité. — Le mot de conformité, par lui-même et dans l'usage des auteurs spirituels, désigne un *état* qui est source d'actes, plutôt qu'un acte transitoire, même réitéré. Acquérir la conformité, c'est donc acquérir une certaine mentalité, un *habitus*, fait de convictions intellectuelles, filles et appuis de l'inclination volontaire. L'intelligence y parvient en s'assimilant un certain nombre de vérités, naturelles et révélées, et la volonté exprime, entretient et développe son adhésion à ces vérités en produisant des actes intérieurs et extérieurs. En termes d'école, on peut dire que ces actes constituent *l'objet matériel* de la conformité, tandis que la mentalité intellectuelle et l'inclination volontaire s'attachent à son *objet formel*. Ce qui est à la fois permanent et formel, c'est donc l'adhésion; l'élément matériel et transitoire se trouve dans la pratique des actes successifs.

Or les vérités qu'il convient de méditer pour s'affermir dans la mentalité, faite de conviction intellectuelle et d'adhésion volontaire, qui établit formellement une âme dans l'état de conformité à la volonté de Dieu, sont celles-là mêmes que saint Thomas a analysées avec tant de profondeur et de clarté. Quant aux actes qui en sont l'objet matériel, ils ont été indiqués par les auteurs modernes, notamment Rodriguez et Druzbicki d'une façon très complète, avec plus de souci de toucher les cœurs que de faire une énumération bien ordonnée; par contre, cette énumération, moins développée, mais plus technique et plus sèche, se trouve dans les auteurs contemporains (notamment Zimmermann), qui disent avec brièveté et clarté comment on peut reconnaître, discerner et accepter la volonté de Dieu dans les diverses circonstances de la vie : épreuves, joies, inquiétudes pour soi, pour les parents ou amis, remords pour le passé, soucis pour l'avenir, préoccupations d'ordre naturel ou surnaturel, succès ou insuccès dans la vie intérieure, dans l'apostolat, progrès ou reculs, apparents et réels, dans l'union à Dieu par la grâce commune, par les charismes ou par l'union mystique. Entrer dans tous ces détails ne semble nécessaire, ni en théorie, car il faudrait écrire à ce point de vue toute une théologie spirituelle, ni en pratique, car *l'esprit* de conformité dicte aux âmes ce qu'il convient de faire dans chaque circonstance particulière (voir Abandon, Discernement des esprits, Élection, etc.).

4. Questions spéciales. — Arrêtons-nous seulement à trois de ces objets, pour lesquels la pratique de la conformité se heurte à des difficultés particulières.

1. Avons-nous le droit de conformer notre volonté à celle de Dieu qui nous aurait prédestinés à la damnation éternelle? La réponse doit être négative; car la prédestination à la damnation suppose en nous la faute grave et l'endurcissement volontaire dans le mal : telle est la *cause* réelle de la damnation du pécheur; vouloir se conformer *pour soi* au décret divin qui ordonne notre propre damnation serait donc vouloir pécher mortellement et vouloir mourir dans l'impénitence finale, c'est-à-dire vouloir précisément ce que Dieu ne veut pas et nous interdit de vouloir. C'est en ce sens que saint Thomas (*De Verit.* q. 23 a. 8 ad. 2) déclare que par un tel acte « on ne se conformerait pas à la volonté de Dieu, mais à la volonté du péché ». Quand les saints font des suppositions de ce genre et affirment qu'ils consentiraient volontiers à aller éternellement en enfer, si telle était la volonté de Dieu, il faut l'entendre en ce sens qu'ils accepteraient de grand cœur toutes les souffrances endurées en enfer; mais ils n'imaginent pas un instant que ces souffrances s'accompagneraient de la haine de Dieu, puisque c'est *explicitement* par un *excès d'amour* de Dieu qu'ils en viennent à accepter l'éventualité de telles hypothèses. (Voir, par exemple pour sainte Catherine de Gênes, *Vita mirabile e dottrina santa de la B. Catarinetta da Genoa*, 1re éd., Gênes, 1551, c. 12, n° 8; c. 30, n° 3; c. 36, n° 1 et les explications à Abandon, t. 1, col. 12-13). J.-P. Camus avait donc raison d'écrire (*Le renoncement de soi-même*, Paris 1637, p. 100) : « Aussi voyons-nous les deux grandes Saintes Catherine de Sienne et de Gênes qu'elles préféraient l'accomplissement de la volonté de Dieu en elles au prix même de l'enfer, comme Moïse et saint Paul » (voir Enfer).

2. Tous les auteurs spirituels affirment que l'on doit se conformer à la volonté divine en ce qui regarde le degré de sainteté auquel Dieu veut que nous parvenions au ciel, et par conséquent aussi en

ce qui regarde la quantité et la force des grâces qu'il nous destine ici-bas, ainsi que le niveau de charité auquel nous atteindrons avant la mort (par ex. saint François de Sales, *Tr. de l'am. de Dieu*, liv. 9, ch. 7; Rodriguez, *Prat. de la perf. chrétienne*, 2e p., 3e traité, ch. 23 à 31; Arvisenet, *Quod vult Deus*, c. 23 et 24). Or cet enseignement est apparemment contraire au commandement divin qui nous invite à une perfection sans limite : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48); il semble également contraire à la nature même de la charité infuse, dont Dieu est l'auteur et le terme et dont le mouvement interne tend à se dépasser toujours (cf *De Imitatione Christi*, liv. 3, c. 5).

Pour résoudre cette difficulté, plusieurs remarques sont nécessaires.

a) Dans la plupart des cas, nous ignorons quel est le degré et le mode de sainteté auxquels Dieu nous prédestine. Nous en *imaginons* un qui flatte nos tendances et surtout notre orgueil : nous aspirons aux succès apparents dans la vie intérieure, aux actes héroïques que nous produirons plus tard dans certaines hypothèses qui n'ont même pas un commencement ou une probabilité de réalisation, aux faveurs mystiques et même aux charismes extérieurs. Mais la volonté de Dieu n'est pas déterminée par ce qui nous apparaît comme concevable ni par ce que notre orgueil juge souhaitable. Aussi les auteurs spirituels invitent l'âme à quitter ces sphères de l'imagination et à redescendre humblement à ce qui est actuellement réalisable par elle au service de Dieu : c'est ainsi qu'elle se conforme en fait à la volonté de Dieu.

b) Mais si l'on exclut l'hypothèse des désirs inspirés par l'orgueil, il en reste une autre : celle d'une erreur non coupable dans laquelle se trouve une âme qui souhaite ardemment de sortir des épreuves dans lesquelles il lui semble que sa vie spirituelle languit et diminue de ferveur. Ces crises de la vie spirituelle (sécheresses, scrupules) sont permises par Dieu et (quand il s'agit des purifications mystiques) imposées par Dieu, pour rendre possibles de nouveaux et importants progrès. Ce sont en réalité des crises de croissance. L'âme qui en souffre ne le comprend pas aisément : elle doit renoncer à ses pensées propres et à ses désirs relativement aux *états* par lesquels passe sa vie spirituelle, et s'en rapporter à Dieu pour la *nature* des grâces qu'il lui plaît de lui octroyer.

c) Certains désirs, bons en eux-mêmes, peuvent être donnés par Dieu sans que pour cela Dieu veuille leur réalisation. Sainte Thérèse d'Avila, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et bien d'autres eurent ainsi le désir des missions apostoliques en terre païenne et du martyre, auxquels Dieu ne les prédestinait pas; des âmes généreuses qui doivent se sanctifier en fondant une famille ont le désir de la vie religieuse (par ex. les parents de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus). Le but providentiel de ces aspirations est de donner à l'âme un élan plus puissant, qui lui permette d'atteindre le niveau de sainteté voulu pour elle par Dieu.

d) La sainteté est multiforme, comme la beauté. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus expliquait au début de l'*Histoire d'une âme* comment chaque fleur a son genre de beauté, et saint Paul (1 *Cor.* 15, 35 sv.) faisait le même raisonnement pour les corps glorieux des élus, ou les charismes dans l'Église (*ibid.*, 13). Chaque âme a sa sainteté particulière d'où résulte à la fois sa beauté propre et sa place dans un ensemble harmonieux. Dans « le jardin vivant du Seigneur », il y a de « grands saints qui peuvent se comparer aux lis et aux roses... et de plus petits, lesquels doivent se contenter d'être des pâquerettes ou de simples violettes... Plus les fleurs sont heureuses de faire sa volonté, plus elles sont parfaites » (*Hist. d'une âme*, p. 5). Sur la conformité à la volonté de Dieu dans le désir de la perfection, voir de Guibert, *Theologia spirit.*, nº 115-121 et *Leçons de théologie spirituelle*, p. 213-223, ainsi que les considérations de saint Thomas sur le « bien commun » de l'ensemble de l'univers.

3. Un dernier point à examiner regarde la pratique de la conformité relativement au péché. Car le péché n'existerait pas dans le monde si la volonté de Dieu n'avait pas *permis* qu'il existât. Comment et en quel sens puis-je conformer ma volonté à cette volonté permissive de Dieu?

a) Je puis d'abord acquiescer au décret général par lequel Dieu a choisi de créer l'univers actuel, où vivraient des êtres vraiment libres, ce qui implique la possibilité de certaines déficiences parmi lesquelles se trouve le péché.

b) S'il s'agit d'autrui, je puis adhérer au décret permissif par lequel Dieu laisse possible l'acte peccamineux soit passé, soit futur.

c) Mais s'il s'agit de moi-même, je n'ai pas le droit d'adhérer *d'avance* à la permission divine qui rend possible mon péché futur déterminé. Pour le comprendre, il suffit de se souvenir que la volonté permissive générale de Dieu ne peut s'appliquer à tel péché futur que par la prévision d'une défaillance volontaire du pécheur.

Si donc il y a un décret divin qui permette que je commette tel péché, c'est que Dieu a prévu que j'aurais à tel moment telle défaillance. Adhérer à cette permission divine ce serait donc d'avance consentir à ma libre défaillance sans laquelle le décret n'existerait pas. L'acte présent par lequel je prétendrais me conformer d'avance à la volonté de Dieu permettant mon péché futur consisterait donc à consentir, dès maintenant, à ma future offense de Dieu et donc en fait, à pécher dès maintenant. Ce serait immoral en même temps que contradictoire dans les termes (de Guibert, *Theologia spir.*, nº 114; *Leçons*, p. 211).

d) Mais s'il s'agit de mes péchés *passés*, ils sont une réalité dont l'existence ne dépend plus de ma volonté. Je puis donc, tout en détestant et en regrettant ma faiblesse librement consentie, adhérer à la volonté de Dieu qui a permis ma chute. La différence d'attitude entre le passé et l'avenir tient à ce que le passé est quelque chose de révolu que je ne puis maintenant empêcher d'être entré dans l'existence tandis que le futur est conditionnel, et qu'il dépend encore de moi que la condition soit posée ou ne le soit pas, et par conséquent que le péché soit commis ou ne le soit pas.

Les ouvrages essentiels ont été mentionnés et analysés ci-dessus. Voici ceux dans lesquels on trouvera, à défaut d'indications historiques complètes, les plus utiles développements théoriques et pratiques sur la notion et la mise en œuvre de la conformité à la volonté de Dieu.

Saint Thomas, *De Veritate* q. 23 a. 7-8; 1ª 2ae q. 19. — A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, Séville, 1609; 1e trad. française, Paris, 1621; 2e partie, 3e traité, comprenant 34 chapitres. — Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, Lyon, 1616, liv. 8 et 9. — J. Drexelius, *Heliotropium, seu conformatio humanæ voluntatis cum divina*, Cologne, 1628. — E. Nieremberg, *Vida divina*, Madrid, 1633, ch. 1 à 36. — A. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis* Paris, 1643, p. 3, sect. 1, c. 6 à 20. — G. Druzbicki, *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, h. e. de perenni divinæ voluntatis intentione, executione, apprehensione*, Posen, 1686; c'est l'ouvrage le plus complet sur la conformité, tant pour la théorie que pour la pratique. — Saint Alphonse de Liguori, *Uniformità alla volontà di Dio*, Naples, 1755, dans les *Opere ascetiche*, Rome, 1933, p. 283-312. — J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée*, 2e partie, 16e éd., Paris, 1933, p. 249-412. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg i. B., 1932, p. 361-365. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, Toulouse, 1943, 2e partie, leç. 16, Perfection et conformité à la volonté de Dieu, p. 208-214.

On pourra en outre consulter les ouvrages suivants : Sainte Catherine de Sienne, † 1380, *Dialogue*, 1378; trad. fr., Paris, 1913. — J. Gerson, † 1429, *Explicatio hujus sententiae : fiat voluntas tua*, dans les *Opera*, éd. Du Pin, Anvers, 1706, t. 3, p. 353-356. — Alphonse de Madrid, *Arte para servir a Dios*, Alcala, 1526. — Sainte Catherine de Gênes, † 1510, *Vita mirabile e dottrina santa de la Beata Catarinetta da Genoa*, Gênes, 1551, c. 28. — Louis de Blois, † 1566, *Speculum spirituale*, c. 9, trad. fr., Paris, 1932. — Catinal Valfroger, *Le chariot spirituel*, Rouen, 1627. — Nicolas Lombard, sj, *L'état de paix du chrétien dans la soumission de sa volonté à la volonté de Dieu*, Paris, 1637. — J. Foullon, sj, *Bona voluntas optime consentiens seu de sequendo in omnibus ductu divinae Providentiae*, Leodii, 1657; trad. fr., *La bonne volonté qui s'accommode en tout à la sainte volonté de Dieu*, Liége, 1658. — P. D. V., prédicateur capucin, *Pratique angélique du mystérieux mot Amen par laquelle les personnes de toutes sortes de conditions peuvent aisément trafiquer avec Dieu et se rendre participants de tous les biens qui sont au ciel et sur la terre*, Namur, 1674. — *Discours sur la pureté d'intention*, Paris, 1684 (attribué, à tort, à l'abbé de Rancé). — Hélyot, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1710, 5e discours. — B. Rogacci, *Unum necessarium*, Prague, 1721. — *Cœlum in terris, seu conformitas cum voluntate Dei*, Tyrnava, 1729. — A. de Lestrange, *Traité abrégé de la Sainte Volonté de Dieu*, Paris, 1827. — H. Pottier, *La conformité à la Volonté de Dieu*, Paris, 1872 (réédition de Rodriguez). — C. Verhaege, picpucien, *La perfection à la portée de tout le monde, ou la conformité à la volonté de Dieu*, Paris. — H. Denifle, op., † 1908, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14 Yahr.* Graz, 1873, trad. fr., Troyes, 1897. — M. Hallfell, *Die Gleichfoermigkeit mit den Willen Gottes*, dans *Divus Thomas*, 1924. — Gaëtan du Saint-Nom de Marie, *Doctrine de saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, Louvain, 1932. — C. Lebrun, *La spiritualité de saint Jean Eudes* (ch. 5, § 5), Paris, 1933. — A. Desurmont, *La Providence*, Paris 1907.

Mgr F. M. Catherinet.

CONFRÉRIES. — *I. Histoire.* — 1. *Origines.* — 2. *Développement.* — *II. Activité.* — 1. *Charité.* — 2. *Piété.* — *III. Conclusion.*

I. — HISTOIRE

1. Origines. — Bien que l'on puisse retrouver dans certaines organisations des premiers siècles chrétiens des traits qui les apparentent de loin à nos modernes confréries (fossores, Spoudaei, Apotactiques), c'est seulement avec saint Boniface que la confrérie prend sa physionomie propre d'union spirituelle et charitable ayant pour but le soutien pendant la vie et le secours après la mort. L'apôtre de l'Allemagne, afin d'assurer à ses efforts de conquête une réussite plus certaine et plus durable, noue des unions de prières, des « fraternités », non seulement avec des évêques mais avec des monastères de l'Angleterre et du continent. Dans sa pensée, l'entr'aide charitable devait se prolonger par des suffrages après la mort (*Epist. ad Optatum*, MGH, Epist. Karolini Ævi, t. 1, p. 393).

Grâce à la puissante influence de saint Boniface, l'idée d'association spirituelle s'impose et se répand. Après les unions conclues entre religieux et monastères, nous voyons apparaître des associations entre religieux et membres du clergé, puis d'autres groupant uniquement des prêtres séculiers. Les simples fidèles seront enfin gagnés par le même mouvement, et finiront, après avoir rompu toute attache avec les monastères, par s'associer en confréries indépendantes. Ce seront les « confréries » proprement dites (J. Duhr, *La confrérie dans la vie de l'Église*, RHE, t. 35, 1939, p. 439-465).

2. Développement. — a) *Période d'enracinement.* — Sur le nombre et la vie des confréries jusqu'au XIIIe siècle, les indications que nous possédons sont assez clairsemées. Elles permettent cependant d'affirmer l'existence de quelques confréries en France, en Italie, en Allemagne, au Danemark; telle, en France, la confrérie de l'Assomption de la Sainte-Vierge qui tenait ses réunions à Notre-Dame de Paris, et qui est, croit-on, du commencement du XIe siècle (A. Luchaire, *Les communes françaises*, Paris, 1901, p. 34), ou encore la confrérie de Notre-Dame de Saint-Trond révélée par une charte de 1171 et qui est sans doute beaucoup plus ancienne (J. Flach, *Origines de l'Ancienne France*, t. 2, p. 376, note 3). En Italie, le concile du Latran (1180) nous apprend que des confréries sont établies dans nombre d'endroits (in pluribus locis).

Témoignage que corrobore Boncompagno dans son *Cedrus* daté de 1201 (G. M. Monti, *Le confraternite*, t. 1, p. 81; pour l'histoire des confréries en Italie, nous renvoyons une fois pour toutes à cet ouvrage où nous puisons presque tous nos renseignements). Rattacher les confréries aux ordres mendiants, Dominicains ou Franciscains, comme le fait Kolde (art. *Bruderschaften*, dans *Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, t. 3, p. 436) et, à sa suite, Sägmüller (*Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, Freib. i. Brisg. 1904, p. 760), est, en conséquence, historiquement inexact.

b) *La floraison.* — Le plein essor des confréries ne date cependant que du XIVe siècle. C'est grâce aux confréries en effet et aux tiers-ordres, que se prolonge et se ramifie dans la masse populaire la grande poussée ascétique du XIe et du XIIe siècle qui avait donné naissance, entre autres, aux fondations de saint Bruno, † 1174, et de Robert de Molesmes, † 1099. Il faut dire aussi que le XIVe siècle si éprouvé par la guerre, la peste, la famine, le schisme d'Occident, devait favoriser l'éclosion de ces groupements de charité que sont les confréries. Enfin l'on sait que c'est seulement dans le courant de ce siècle que se propage la Fête-Dieu instituée en 1246. La procession du Saint-Sacrement est une des manifestations les plus importantes de cette solennité. Or pour tenir leur place dans la procession eucharistique, les associations de métier se complètent toutes ou presque toutes, par l'union religieuse. « En vue spécialement de participer à la procession du Saint-Sacrement, écrit G. Espinas, et à d'autres cérémonies analogues, et plus généralement en vue d'honorer le culte divin, les membres décident d'avoir une

« chandelle ». Celle-ci, à titre religieux-cérémonial, les réunira et les représentera, bref, leur permettra de se grouper autour d'un symbole spirituel » (*Les Origines de l'Association*, Lille, 1942, t. 1, p. 1031).

L'action directe exercée sur les âmes par les ordres religieux, sera elle aussi un facteur, et non le plus négligeable, du développement des confréries. Sans doute, chaque ordre a son tiers-ordre, mais tous dirigent d'autres confréries qui se réunissent dans leurs églises. Avant 1500, onze monastères étaient venus se fixer dans la ville de Cologne. Or, en plus de leurs tiers-ordres, les dominicains dirigent deux confréries, les franciscains et les augustins, six, les carmes, neuf (Steinen-Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während Mittelalters*, p. 102, Freib. i. Brisg., 1909).

Le XV^e^ siècle peut être regardé comme le siècle de l'apogée des confréries. A cette époque, elles jouissent de leur pleine vitalité et exercent sur la masse chrétienne toute leur influence. Elles enserrent dans un vaste réseau toute la vie religieuse et sociale. Par suite de la liaison établie avec les associations de métiers, chaque corporation se trouve doublée d'une confrérie qui lui infuse son esprit religieux. Le christianisme pénètre ainsi dans l'atelier et dans la famille. Par la confrérie toute la vie est imprégnée de religion. Dans cette bigarrure, sans doute, on souhaiterait plus d'unité. Des particularismes trop accentués dégénèrent parfois en rivalités et en disputes. On peut regretter encore que les pratiques extérieures de piété aient tenu une place trop considérable. Mais, à tout prendre, il n'est pas douteux que pour cette étape de l'évolution de l'humanité, la confrérie représentait la formule la plus adaptée de ce que nous appelons aujourd'hui l'Action catholique.

c) *Lent dépérissement.* — Dès la fin du XVI^e^ siècle une orientation nouvelle se fait jour. Les âmes aspirent à une action plus large et cherchent pour elles-mêmes un approfondissement de vie intérieure. Cet esprit de conquête et ce désir de piété plus intime, nous les discernons déjà dans les confréries du Rosaire, trouvaille du dominicain Alain de la Roche. Nous les retrouvons dans la « Confraternité du divin Amour » fondée en 1497 par Ettore Vernazza (cf art. CATHERINE DE GÊNES, t. 2, col. 316-317). Les confréries unifiées du Saint-Sacrement ainsi que les créations nouvelles comme « l'Association de l'Enfant-Jésus » dont le carmel de Beaune devient le centre, suivent une impulsion analogue.

Du même coup, nous voyons se produire et s'accentuer peu à peu une dissociation entre les confréries proprement dites et les confréries de métiers. Chez ces dernières, le cadre extérieur se maintiendra longtemps encore, mais l'esprit religieux s'atténue et se perd. Cette diminution de valeur spirituelle fait l'objet de nombreuses plaintes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (Hartzheim, *Conc. German.*, Cologne, 1769, t. 8, p. 928); quant aux confréries proprement dites, elles perdent le contact avec la masse et se réduisent insensiblement à n'être plus que de petits cénacles pour âmes d'élite.

d) *Renouveau* (XIX^e^ et XX^e^ siècles). — La confrérie a survécu à la Révolution. Mais la suppression des associations de métiers et davantage encore le rôle assumé par l'État dans l'organisation du soulagement de l'humanité souffrante, l'ont cantonnée, plus que jadis, dans la poursuite du perfectionnement intérieur. Le danger qui la guette n'est plus la dispersion d'une activité trop voyante et trop extérieure, mais la somnolence d'une piété affadie.

Notons qu'au cours de cette évolution, les papes et les évêques ont été amenés à imposer aux confréries un contrôle de plus en plus sévère. En effet le rapprochement qui s'était établi, comme nous l'avons dit, entre la corporation et la confrérie, n'avait pas été sans présenter pour celle-ci, de sérieux dangers de corruption. En subissant l'influence de la corporation, la confrérie avait adopté le banquet, l'esprit particulariste, et, dans certains cas, le serment : trois sources d'abus contre lesquels les évêques et les conciles durent réagir vigoureusement (J. Duhr, *art. cité*, p. 466-475). Parallèlement divers décrets et ordonnances royales au XV^e^ et surtout au XVI^e^ siècles avaient tenté de réglementer corporations et confréries; l'ordonnance de Villers-Coterets d'août 1539 avait même supprimé les confréries dans tout le royaume; quelques mesures coercitives furent prises sans grand résultat. Peu à peu l'Église en vint de son côté à instituer un contrôle permanent et c'est ainsi que la législation concernant les confréries s'acheminera vers la Constitution *Quaecumque* de Clément VIII, datée du 7 décembre 1604. Les mesures décrétées dans ce document ont été maintenues dans l'ensemble par Pie IX et par le code de Droit canon. Ces textes chargent les évêques, sauf en certains cas bien définis, de l'érection et du contrôle régulier des confréries.

II. — ACTIVITÉ DES CONFRÉRIES

La charité et la piété sont les deux domaines principaux où s'est déployée l'activité des confréries.

1. — La charité. — On peut dire que jusqu'à saint Vincent de Paul, c'est surtout par le moyen des confréries que l'Église a rempli dans le monde sa mission de charité. Il n'est pour ainsi dire pas une seule misère humaine qui n'ait suscité une confrérie pour la soulager.

Les malades. — Un ordre hospitalier, « les Frères de l'ordre du Saint-Esprit », fondé vers le milieu du XII^e^ siècle par un bourgeois de Montpellier, étend à presque toute l'Europe son activité bienfaisante. Il suscite un large mouvement de charité qui donne naissance, le 17 juillet 1204, à l'archiconfrérie « Santo Spirito in Sassia », qui, elle aussi, se répand partout. Outre cette archiconfrérie, deux confréries se signalent plus particulièrement par leur assiduité auprès des malades : la « Compagnia della Misericordia » fondée à Florence en 1244 et « l'Association de la Sainte Croix », dite encore des « Pénitents Noirs ». Elle construit, aménage et entretient des hôpitaux en Italie et même en France (L. Loye, *Histoire de l'Église de Besançon*, t. 3, Besançon, 1902, p. 365-371).

Un jésuite du collège de Limoges, fonde, le premier, semble-t-il, une confrérie pour venir en aide aux mourants, la confrérie de « Notre-Dame des Agonisants », approuvée par l'évêque François de Lafayette en 1650 (J. Aulagne, *La réforme catholique du XVII^e^ siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, 1906, p. 550). Un autre jésuite, le P. Lyonnard, reprendra l'idée au XIX^e^ siècle et s'en fera l'ardent apôtre en fondant l'archiconfrérie des Cœurs agonisant de Jésus et compatissant

de Marie, 1864 (cf Beringer-Steinen, *Die Ablässe*, 15e édit., t. 2, n° 228 et 268).

Les pauvres. — Beaucoup de confréries en Italie prescrivaient à leurs membres de venir au secours de quiconque était dans le besoin. D'autres furent fondées pour secourir les pauvres honteux et les nobles déchus, telle la confrérie fondée par saint Bernardin de Feltre à Vicence (AS, sept., t. 7, 869). En France, le souci des pauvres est déjà la grande préoccupation des confréries approuvées par le concile de Nantes (ca. 885, Mansi, t. 18, p. 170). A Marseille, une confrérie fondée en 1212 invite ses membres à verser tous les dimanches leur obole pour les pauvres (Martène et Durand, *Thesaurus anecdot.*, t. 4, p. 166). Plus tard grâce à saint Vincent de Paul, les « Compagnies de Charité » se multiplièrent à travers tout le pays (P. Coste, *Monsieur Vincent*, Paris, 1932, t. 1, p. 311-312). Saint Charles Borromée, en Italie, fut, lui aussi, un grand organisateur de la charité. Son nom reste attaché à une célèbre confrérie de Paris, plus ordinairement appelée de saint Jacques de la Boucherie, dont saint François de Sales fit partie (cf Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. 1, Paris, 1754, p. 348-349).

Nous avons cité les malades et les pauvres. Nous ne pouvons entrer dans le détail de toutes les activités des confréries : pélerins, détenus, fidèles tombés aux mains de païens, défunts, âmes du purgatoire, ont été tour à tour l'objet de leur charité. Pour n'en rappeler qu'un exemple, on connaît les fameuses « Charités normandes » fondées au XIIIe siècle dans le but d'assurer aux défunts une sépulture convenable et qui ont survécu à la tourmente révolutionnaire (S. Cauët, *Les Confréries de charité en Normandie*, Évreux, 1904).

2. — La piété. — On peut distinguer dans ce domaine une double influence de la confrérie, l'une sur la vie intérieure des âmes qu'elle a contribué à intensifier, l'autre sur les dévotions dont elle a favorisé le développement.

A. — La vie intérieure. — Les confréries sont des associations religieuses. Le souci d'une vie chrétienne plus fervente n'est jamais absent du but qu'elles poursuivent. Sans doute, dans leurs règlements, les cotisations, les cierges et les détails au sujet de l'enterrement des membres tiennent une place peut-être excessive qui a pu donner prétexte aux sévérités de certains historiens. Mais toujours un idéal religieux inspire ces règlements. Même dans les associations de métiers complétées par des confréries, on recommande instamment aux membres la sanctification du dimanche, le culte des saints et en particulier de la sainte Vierge. On les stimule à une vie irréprochable et à la pratique consciencieuse de leur travail (F. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. 1, Freib. i. Brisg., 1897, p. 150-153). D'ailleurs, beaucoup d'autres confréries ont pour but direct de favoriser la vie spirituelle de leurs membres. C'est le cas par exemple de ces fameuses confréries de Pénitents que nous voyons naître en Italie et en France vers le milieu du XIIIe siècle et qui, par endroits, subsistent encore aujourd'hui, — en Italie, Pénitents noirs et Pénitents blancs; en France, Pénitents bleus, gris, pourpre ou feuille-morte (J. Aulagne, *loco cit.*, p. 545 svv.).

Ajoutons que dans le renouveau de l'esprit chrétien qui, de loin, prépare la réforme du concile de Trente et la floraison du XVIIe siècle, les confréries ont joué un rôle qu'il serait injuste de ne pas souligner. Qu'il nous suffise de rappeler l'influence exercée en Italie par la « Confraternitas divini amoris sub divi Hieronimi protectione », fondée en 1497 (cf art. Amour (Compagnie du divin), t. 1, col. 531-533, et Catherine de Gênes). L'impulsion partie de Gênes ne se propage pas seulement en Italie, elle gagne aussi la France. En 1590, alors que la guerre religieuse sévit encore, se fonde à Paris la « Confrérie du nom de Jésus ». Les membres s'engageaient à faire tous les soirs leur examen de conscience, à visiter le Saint-Sacrement, spécialement le vendredi et à prier pour la conservation de la foi, l'extirpation de l'hérésie et le salut des confrères (M. Poëte, *Une vie de cité...*, t. 3, Paris, 1931, p. 241-245). Nous avons là, en germe, la célèbre Compagnie du Saint-Sacrement qui naîtra en 1630 (cf art. Compagnie du Saint-Sacrement).

B. — Les Dévotions. — a) *La Passion.* — Deux confréries italiennes concentraient leurs méditations et leurs pratiques ascétiques autour du Sauveur souffrant et mourant. Elles contribuèrent puissamment à diffuser la dévotion à la Passion. Ce sont les « Compagnie della Croce » et celles de « Santa Maria della Misericordia ». A partir du milieu du XIIIe siècle, elles s'implantent un peu partout en Italie. Au XIVe et au XVe siècles, cette dévotion ne fait que s'intensifier. Enfin, au XVIIe siècle ce grand mouvement de compassion qui porte les âmes vers le Sauveur en croix s'enrichit, après les apparitions de Paray, d'un nouvel esprit : l'esprit de réparation. Les confréries modernes, comme « la pieuse union du Chemin de Croix » et l'Archiconfrérie du Précieux Sang de Jésus-Christ (Beringer-Steinen, t. 2, n° 222 et 225), sans exclure la compassion, vivent davantage de cette idée de réparation.

b) *L'Eucharistie. — Le culte de l'Eucharistie.* La vie des confréries est intimement mêlée à toutes les manifestations du culte eucharistique. Sans parler des confréries qui prennent à charge de construire des églises, d'orner les sanctuaires, de les pourvoir de luminaire, d'escorter le viatique, nous avons dit plus haut comment les corporations s'étaient souvent doublées d'une association religieuse en vue de tenir leur place dans les processions du Saint-Sacrement. Grâce à leur concours, la procession eucharistique se déroulait dans les rues des villes avec une splendeur dont nous n'avons plus l'idée (P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, p. 110-115). Il faut noter aussi l'activité de la confrérie romaine du Saint-Sacrement, dans laquelle Innocent XI, par un bref du 1er octobre 1678, unifie toutes les confréries du même nom. Le code de Droit canon (c. 711, § 2) recommande aux évêques d'ériger une confrérie du Saint-Sacrement dans chaque paroisse de leur diocèse.

La vie eucharistique. La confrérie de l'Oratoire, fondée à Gênes en 1497, imposait déjà à ses membres six communions par an (Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1, part. 2, Documenti, p. 33, Roma, 1931), mais après le concile de Trente, les confréries nouvelles ou les anciennes, en remaniant leurs statuts, s'orientent vers une réception plus fréquente. La confrérie « Santa Trinita dei Pelligrini » prévoit douze communions annuelles; le même chiffre figure dans les statuts remaniés de la confrérie de

saint Roch, 1584, et de celle du Nom de Dieu, à Santa Maria sopra Minerva, 1589 (*ibid.*, p. 363 svv). Saint Charles Borromée, pour son diocèse de Milan, tend à obliger les membres des confréries à communier tous les premiers dimanches du mois et aux fêtes principales de l'année (*ibid.*, p. 266-268). Aucune confrérie, jusqu'au décret sur la communion fréquente ne dépassera ce maximum (Louis, *Les confréries du Saint Sacrement de Metz*, dans *Congrès Eucharistique de Metz*, 1907, p. 134-147; Patricius Schlager, *Sakramentsbruderschaften*, dans *Congrès de Cologne*, 1909, p. 374-396).

c) *Le Sacré-Cœur.* — Avant même les apparitions de Paray, saint Jean Eudes établissait des confréries soit en l'honneur du Saint Cœur de Marie, soit en l'honneur des Saints Cœurs de Jésus et de Marie (E. Georges, *Saint Jean Eudes*, Paris, 1936, p. 265). Le saint utilisait dans ses fondations le règlement des congrégations de la sainte Vierge. Mais ce n'est qu'après la mort de sainte Marguerite-Marie que les confréries du Sacré-Cœur connaîtront une large diffusion. En 1698, la confrérie de Dijon, établie au monastère des Visitandines, compte déjà de 12 à 13.000 adhésions. Rapidement elle gagne l'Espagne, l'Italie, l'Angleterre, la Savoie, le Piémont et l'Allemagne. En France et même au Canada, elle s'implante dans toutes les villes (A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, p. 385-386; t. 3, p. 400-401).

d) *La Sainte Vierge Marie.* — Les confréries mariales sont rares encore au XII^e siècle. C'est seulement au XIII^e siècle qu'en Italie elles prennent leur plein essor. Les unes, influencées par les servites de Marie, concentrent leurs méditations sur les souffrances de la Vierge; ce sont les « Compagnie, confraternita ou milizie di Santa Maria della Misericordia ». D'autres entreprennent de chanter ses louanges et composent des hymnes en son honneur, ce sont les « Compagnie di Laude ». D'autres enfin s'appliquent à vénérer plus spécialement tel ou tel des mystères de sa vie, telle la « Compagnia della Purificazione », à Monte Oliveto, près de Florence.

L'idée qui préside à la fondation de la confrérie romaine du « Gonfalon » mérite d'être soulignée. A son origine, en 1264, elle portait le nom de « Compagnia de' raccommandati di Madonna santa Maria. » On sait qu'à cette époque, le terme de chevalerie « recommandé » désignait le vassal qui prêtait l'hommage-lige à son suzerain. Par cet acte, il s'engageait à travailler pour lui et à le défendre en cas de danger, n'attendant d'ailleurs en retour de ses services que la certitude d'être protégé par son suzerain. Nous avons là, en germe, cette forme de piété également féconde en groupements qui s'appellera «,l'esclavage de Marie » et dont, après Bérulle, saint Louis-Marie Grignon de Montfort se fera l'ardent apôtre.

Compassion, louange, service, ces thèmes reçus de l'Italie serviront de base à bien des confréries qui se fonderont par la suite dans les autres pays. Au XV^e siècle par exemple, ce seront des confréries qui propageront la dévotion alors nouvelle aux sept douleurs de Marie (dans *Analecta Bollandiana*, 1893, *La Vierge aux sept glaives*, t. 12, p. 337-347).

En outre, certaines confréries se donnent plus particulièrement comme but de faire appel à la puissance d'intercession de la Vierge. On sait comment les confréries du Rosaire contribuèrent à obtenir de Marie la victoire de Lépante. Une autre confrérie mariale allemande, la « Mariahilfsbruderschaft », fondée en 1683 par les capucins de Munich, soutint les efforts du libérateur de Vienne, Sobieski (St. Beissel, *Wallfahrten zu unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Freib. in B., 1913, p. 102-103).

D'autres enfin se sont tournées vers Marie pour obtenir que les hérétiques et les schismatiques reviennent à l'Église, telle l'Archiconfrérie de Notre-Dame de Compassion fondée par M. Olier pour le retour de l'Angleterre au catholicisme, et dont le centre se trouve encore aujourd'hui en l'église Saint-Sulpice à Paris (Beringer-Steinen, t. 2, n° 252).

e) *Les saints.* — On peut dire en général que la plupart des confréries qui naissent au moyen âge et la majorité des corporations qui se muent en confréries se choisissent un patron répondant à leur genre de vie ou à l'activité bienfaisante qu'elles ambitionnent d'exercer : les « Charités normandes » prennent pour patron saint Martin; les confréries de jeunes filles, sainte Catherine; les avocats, saint Yves, etc. (L. du Broc de Segange, *Les Saints patrons des corporations et protecteurs*, Paris, 1886). Notons cependant que certains saints ont connu une vogue extraordinaire. A partir du milieu du XIV^e siècle des centaines de confréries en Allemagne, en France, en Angleterre se placent sous le patronage de sainte Anne (B. Kleinschmidt, *Die Heilige Anna*, Düsseldorf, 1930, p. 73-74). En grand nombre aussi des confréries se réclament de saint Nicolas (B. Kleinschmidt, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf, 1931, p. 366 svv.). Enfin les ordres religieux aiment à préposer leurs propres saints aux confréries qu'ils dirigent : un des plus populaires est certainement saint Antoine de Padoue (B. Kleinschmidt, *Antonius von Padua*, Düsseldorf, 1931, p. 268-276).

De la multitude des confréries écloses au moyen âge autour des saints modèles et protecteurs, il ne subsiste plus qu'un petit nombre. Après la Révolution, la piété chrétienne s'est attachée de plus en plus aux dévotions essentielles de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge.

III. — CONCLUSION

1. La confrérie a *nourri la spiritualité populaire* pendant des siècles et elle en a été en même temps l'expression. — Entr'aide spirituelle, telle est l'idée première et essentielle qui la fait naître et qui n'a jamais cessé d'alimenter sa vie. Une fois constituée, elle se propage à travers tous les pays d'Europe, au XIV^e et plus encore au XV^e siècles. « D'innombrables cercles du même genre se multiplient dans toutes les parties de la société, à l'usage de toutes les classes, embrassant chaque aspect, chaque âge, chaque condition de la vie : chacun avait son coin dans l'Église du bon Dieu » (L. Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*, Paris, 1912, p. 211).

Malgré les attaques de Wicliffe et de Luther, malgré les railleries d'Érasme, malgré les déficiences et les tares de la confrérie, elle se maintiendra jusqu'à la Révolution. Elle fait encore l'admiration de ses historiens.

Elle a d'abord appris aux hommes à s'aimer et à s'entr'aider. Et cet amour mutuel, la confrérie l'a communiqué même aux corporations ouvrières et

marchandes. « Cette solidarité humaine... au moyen âge était une réalité : jamais l'homme ne fut moins seul » (*ibid.*, p. 212). La confrérie avait assumé, seule ou presque seule, au nom de l'Église, l'organisation de la charité. Elle est partout où l'homme gémit, souffre et meurt.

Elle a en même temps appris aux hommes à servir Dieu et à l'aimer. Appartenir à un groupe d'hommes qui ont une dignité à sauvegarder, un idéal, est une garantie de vie morale. « Les confrères, pour la roture, étaient une noblesse » (*ibid.*, p. 218). Sans cesse elle rappelait à ses membres leurs devoirs religieux. En s'adaptant à la vie populaire, en se coulant en quelque sorte dans toutes les conditions de la vie, elle fait régner au sein de la famille comme dans l'atelier une atmosphère religieuse faite de foi et de charité.

Éducatrice de l'âme populaire la confrérie a contribué de la façon la plus efficace à l'éclosion des dévotions nécessaires. Les « mises au tombeau », dont la vogue s'étend sur une centaine d'années, semblent en rapport avec les confréries du Saint-Sépulcre, comme les Pietà se rattachent à celles de Notre-Dame de la Pitié. Ce sont des confréries qui, par un système d'équivalence et de compensation, inaugurent ce pèlerinage à Jérusalem en miniature qui s'appelle le chemin de croix. Les confréries des Cinq Plaies, du Précieux Sang et d'autres encore ont aidé les âmes à mieux comprendre les souffrances du Christ. — La « Mater omnium » devint le type même de la Vierge des confréries. Sous ses bras ou son manteau se blottissent les villes et les contrées. Mais « pour une confrérie de Notre-Dame-de-Liesse il y en a bien dix de Notre-Dame des sept-douleurs » (L. Gillet). Cependant, plus que toute autre peut-être, la confrérie du Rosaire, depuis 1470, enracina la dévotion mariale au cœur du monde chrétien.

Un dernier mérite. La confrérie dota le culte d'un éclat, d'une splendeur, d'une poésie dont nous n'avons plus guère l'idée. Les processions du Saint-Sacrement s'amplifient en cortège triomphal. Des chapelles artistiques abritent ses lieux de réunion. Architectes, sculpteurs, verriers, ciseleurs, tous les artistes, même les plus grands, œuvrent pour elle. « C'est un concours de luxe et de dévotion... Les papes, les monarques ont moins fait (pour l'art) que ces multitudes de bourgeois, de tâcherons, de manants » (*ibid.*, p. 219). Eustache Mercadi, Arnoul Gréban, Jehan Michel composent pour elles (G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*, t. 1, p. 46).

2. *La confrérie et la dévotion contemporaine.* — Quelle place peut-on assigner à la confrérie dans la vie religieuse actuelle? Nous avons dit comment elle avait constitué en quelque sorte comme la forme la mieux adaptée de l'apostolat laïc. Aujourd'hui la confrérie n'est plus guère, trop souvent, qu'une association de piété sans lien très apparent avec la vie. Est-il vraisemblable qu'elle puisse reprendre un rôle de premier plan? Les confréries encore existantes et florissantes ne laissent pas de jouer un rôle spirituel et social très réel, car l'idée d'entr'aide spirituelle n'a rien perdu de sa valeur ni de sa fécondité. En fait, il faut le reconnaître, les âmes religieuses d'aujourd'hui, attirées par d'autres formes d'associations pieuses ou d'autres méthodes d'apostolat, vivent de cet esprit de charité propagé dans l'Église par les innombrables confréries.

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, consulter :

1. Travaux d'ensemble. — T. Gautier et J. M. Lecarlatte, *Dictionnaire des confréries et corporations d'arts et métiers*, encyclopédie théologique de Migne, t. 50, Paris, 1854, n'offre quelque intérêt que par ses pièces d'archives. — Les Dictionnaires et Encyclopédies habituels : Du Cange, *Fraternitas;* DACL, *Confréries;* Dict. de Droit canonique, *Associations pieuses, Confréries;* Lexikon für Theologie und Kirche, *Brückenbau, Bruderschaften, Camposanto, Kalandsbruderschaften, Pristerverein*, etc. — Beringer-Steinen, *Die Ablässe*, 15e éd., Paderborn, 1922 (trad. Mazoyer, *Les Indulgences*, Paris, 1925; le t. 2 traite entièrement des *Confréries et pieuses associations*). — J. Duhr, *La confrérie dans la vie de l'Église*, RHE, 1939, p. 439-465. — E. Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, Paris, 1897. — L. Lallemand, *Histoire de la charité*, surtout t. 3 et 4, Paris, 1912. — Des Marez, *La première étape de la formation corporative. L'entr'aide*, Bruxelles, 1921. — H. Pirenne, *Le mouvement économique et social*, dans *Histoire du moyen âge* de Glotz, t. 8, Paris, 1933. — G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn, 1926, et *L'Église, et la civilisation au moyen âge*, trad. Castella-Burgard, Paris, 1933-1938. — É. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922. — C. Jéglot, *Les anciennes confréries et leurs images*, dans *La vie de la Vierge dans l'art*, Paris, 1927. — N. Collin, *Traité des confréries*, Paris, 1784.

2. Sur l'historique des unions spirituelles qui ont préparé les confréries et sur les confréries elles-mêmes dans les différents pays, se reporter à la bibliographie donnée dans RHE, 1939, p. 437-439 et 457-458.

3. Activités des confréries. — Les confréries et les pélerins. — G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, 1934. — J. Schitz, *Sühnewallfahrten im Mittelalter*, Bonn, 1910. — Brugnier-Roure, *Les constructions de ponts au moyen âge*, 1875. — E. von Möller, *Die Elendbruderschaften*, 1906 et compte-rendu dans *Historisches Jahrbuch*, t. 30, 1909, p. 322-328. — F. Herrman, *Elendbruderschaften im Grossherzogtum Hessen*, dans *Quart. Blätter des Hess. Ver. f. Gesch.*, 1908, p. 265-268. — M. Fosseyeux, *La dévolution des biens de l'hôpital Saint-Jacques aux pélerins aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles*, dans *Bull. de la soc. de l'hist. de Paris et de l'Ile-de-France*, 1914, p. 117-134. — Dr Pansier, *Histoire de l'ordre des Frères du Pont-d'Avignon*, dans *Annales d'Avignon et du Comtat*, 1920-1921, p. 7-25. — Bordier, *La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques et ses archives*, *ibid.*, 1875, p. 188.

Les confréries et les pauvres. — Renard, *La confrérie de la charité sous le vocable du Saint-Esprit à Massieux-les-Dombes du* XVe *siècle à la Révolution*, dans *Revue Gorini*, t. 25 et 26. — G. Gillard, *La noble charité de Blévy* (fondée en 1516), dans *Bull. de la Soc. arch. d'Eure et-Loir*, 1933, p. 18-22. — *Un réglement de confrérie*, dans *Le Dimanche*, Semaine relig. du dioc. d'Amiens, 1923, p. 189-192. — Pascal, *Monographie du bureau de bienfaisance* (ancienne Miséricorde) *d'Aix-en-Provence, dans Annales de Provence*, 1923, p. 17-30. — Dr Pansier, *La charité de Saint-Symphorien* (1110-1447), dans *Annales d'Avignon et du Comtat*, 1920-1921, p. 81-89. — L. Prunel, *La renaissance catholique au* XVIIe *siècle*, Paris, 1921. — G. Letourneau, *Le ministère paroissial de J.-J. Olier*, Paris, 1905.

« Les charités normandes ». — E. Veuclin, *Documents concernant les confréries de ch. n.*, Évreux, 1892. — F. Merlet, *Une bulle inédite d'Urbain VIII* (1642) *à la confrérie des trépassés de Quintin*, dans *Bull. et mémoires de la soc. d'émulation des Côtes-du-Nord*, 1929, p. 243-248. — A. Auzoux, *Une institution d'autrefois, les Ch. n.*, dans *Revue des Études historiques*, 1921, p. 171-190. — De Nanteuil, *Les confréries de charité en Normandie*, dans *Mém. de la soc. d'agric., sciences et arts*, 1932, p. 22-35. — E. Plateau, *La confrérie de la charité de Saint-Pierre d'Oye*, dans *Soc. des antiq. de la Morinie*, 1924-1925, p. 260 et 1927-1928, p. 537-539.

Les anciennes confréries du Saint-Sacrement. — En Allemagne : F.-X. Montz, *Die Bruderschaft vom allerheiligsten Altarssakrament in der Pfarrkirche zum h. Foillan in Aachen*, dans *Kölner Pastoralblatt*, 1909, p. 193-198. — *Die Abendmahlslehre des Albero von Mercke und die älteste Sakramentsbru-*

derschaft in der Kölner Erzdiözese, ibid., 1895, p. 306-311. — En Angleterre : L. Cosgrave, *Guilds and their relations to the holy Eucharist*, dans 19e *Congrès euch. intern.*, 1908, Westminster, p. 297-310. — En France : Puiseux, *Les confréries du Saint-Sacrement dans l'ancien diocèse de Châlons*, dans *Congrès euch. de Reims*, 1894, p. 190-201. — *Notes sur quelques confréries du Très Saint-Sacrement dans le diocèse de Reims, ibid.*, p. 1014-1016.

4. Les confréries de PÉNITENTS. — En Italie, voir Monti — En Espagne : G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderbonn, 1937.

En France. — *a)* Les Pénitents. — R. Durand, *Une confrérie de pén. à Dijon sous l'ancien régime*, dans *Annales de Bourgogne*, 1934, p. 403-404. — L. Guibert, *Les confréries de pén.*, Limoges, 1879. — Leroy, *L'Église des pén. d'Ingouville* (1661-1822), dans *Soc. havraise d'études* 1921, p. 174-197. — *b)* Les pénitents blancs. — A. Ulry, *La confrérie des pén. b. de Donzenac en* 1670, dans *Bull. de la soc. scient. hist. et arch. de la Corrèze*, 1919, p. 293-307. — Parisset, *Les confréries de pén. à Bouganen* (blancs et bleus), dans *Mém. de la soc. des sciences nat. et arch. de la Creuse*, 1919, p. 63-85. — H. Mazet, *La respectable confrérie des pén. b. des ville et port de Cette*, dans *Revue hist. du dioc. de Montpellier*, t. 2. — E. Bousquet, *Les anciennes confréries de Servian* (ancien diocèse de Béziers), *ibid.*, t. 5. — J. Duffo, *Notes sur la compagnie des pén. b. de la ville de Tarbes*, dans *Revue des Hautes-Pyrénées*, 1919; *Les confréries anciennes de Tarbes, ibid.*, 1928, 1929, 1930. — M. de Pougnodoresse, *Les pén. b. à Nîmes*, dans *Mém. de l'acad. de Nîmes*, 1916-1917, p. 55-99. — A. Veilhon, *La compagnie des pén. b. de Cocumont*, dans *Revue de l'Agenais*, 1925 et 1926. — G. Guigues, *État des recteurs de la confrérie des pén. b. d'Embrun* (1564-1789), dans *Bull. de la soc. d'études des Hautes-Alpes*, 1928, p. 295-301. — E. M., *Notice sur la confrérie des pén. du Gonfalon et de la Miséricorde à Grenoble*, dans *Petite revue des bibliophiles dauphinois*, 1912, p. 119-139. — *c)* Les pénitents noirs. — L. Fontanier, *Les pén. n. de Marseille*, dans *Ann. de Provence*, 1921 et 1922. — *d)* Les pénitents bleus. — J.-B. Laborde, *La compagnie de Messieurs les pén. bl. de la ville de Pau* (1635-1799), dans *Bull. de la soc. des sciences, lettres et arts de Pau*, 2e série, t. 40 et 41. — A. Larrouy, *Statuts de l'archiconfrérie des pén. bl. de Monléon-Magnac* (1645), dans *Revue des Hautes-Pyrénées*, 1925, p. 41-54. — Ousset, *La confrérie des pén. bl. de Toulouse*, dans *Revue hist. de Toulouse*, t. 11, 12, 13 (tiré à part, 1927). — E. Lafont. *Les pén. bl. de Villeneuve-sur-Lot*, dans *Revue de l'Agenais*, 1928, p. 201-231. — Roux, *Pélerinage des pén. bl. de Périgueux à Rocamadour en* 1630 *durant la peste*, dans *Bull. de la soc. hist. et arch. du Périgord*, 1934, p. 302-316. — H. Calhiat, *La confrérie des pén. bl. de Lauzerte*, dans *Bull. de la soc. arch. du Tarn-et-Garonne*, 1912, p. 59-64.

Joseph DUHR.

CONGRÉGATIONS DE LA SAINTE VIERGE. — 1. *Historique.* — 2. *Caractères des congrégations.*

I. — HISTORIQUE

1. Origines et premiers développements. — Le jeune jésuite belge, Jean Leunis, récemment ordonné prêtre, prenait, au cours de l'année scolaire 1562-1563, l'initiative de former, avec les meilleurs élèves de sa classe du Collège Romain, un petit cercle pour la pratique de la dévotion envers Marie et pour l'exercice de quelques œuvres pies. Il ne se flattait nullement d'avoir créé une nouveauté sans précédent.

Bien d'autres groupements analogues existaient en divers lieux. Dèjà les premiers jésuites, en Italie surtout et particulièrement en Sicile, avaient heureusement exploité cette forme de ministère apostolique, soit en instituant et organisant de toutes pièces certaines congrégations ou sodalités, soit en transformant profondément celles qui cherchaient auprès d'eux des restaurateurs et des directeurs. Dans un cas comme dans l'autre, ils entendaient tout à la fois promouvoir la sanctification des membres, prêtres ou laïques, et les associer à leur propre activité religieuse, apostolique, charitable. Pareille conception porte nettement le cachet ignatien.

Les exemples remontent jusqu'à l'année 1540, celle de la naissance officielle de la Compagnie de Jésus. Saint Ignace lui-même, en 1547, formait la congrégation des 12 Apôtres pour se décharger sur quelques gentilshommes pieux et dévoués de la distribution des aumônes recueillies par lui pour le soulagement des pauvres honteux. Détail curieux : après avoir demandé et obtenu son consentement, le mineur conventuel, Fra Felice da Montalto, le futur Sixte V, confiait à cette congrégation le soin et la charge d'une confrérie du Saint-Sacrement qu'il venait de fonder, constituant en fait ce que nous appelons dans les congrégations modernes la section eucharistique.

Dans ces groupements, la dévotion à notre Dame était fort en honneur; dans un certain nombre, la récitation du petit office de la sainte Vierge était de règle. Quelques-unes, par exemple à Florence, portaient le nom de *Compagnia della Madonna.*

Rapidement, ces sortes de congrégations se multiplièrent dans les différentes classes de la société; elles donnaient à leurs membres une formation qui les faisait progresser dans la vie spirituelle et elles les exerçaient à la pratique de toutes les bonnes œuvres dont les principales étaient le soin des prisonniers, des malades, des pauvres, l'enseignement de la doctrine, le zèle à promouvoir la fréquentation des sacrements.

2. Congrégation du Collège Romain. — Un certain nombre de ces compagnies, ainsi qu'on les appelait parfois, s'étaient formées dans les collèges pour les hommes ou les jeunes gens de la ville et, bientôt aussi, pour les élèves eux-mêmes. La congrégation du Collège Romain était, ni plus ni moins, une de celles-ci, mais son apparition et son développement allaient avoir une influence décisive. Des circonstances, fortuites en apparence, en réalité providentielles, avaient préparé Jean Leunis à la mission qui l'attendait; il devait en poursuivre l'accomplissement dans l'obscurité, parmi les contradictions, sans relâche jusqu'à sa mort. Il n'en connut que les fatigues et les amertumes et quand elle reçut de l'Église sa sanction officielle et canonique, il y avait seize jours qu'il était mort, le 19 novembre 1584. Voyages, rencontres, relations personnelles lui avaient fait connaître ces congrégations, sociétés, compagnies, de quelque nom qu'on les appelât. Appliqué à l'enseignement des jeunes élèves du Collège Romain, il voulut simplement, faute de mieux, reproduire à une toute petite échelle, en l'adaptant au cadre dans lequel il vivait, ce qu'il avait vu pratiquer en grand ailleurs parmi les hommes des diverses conditions. Sa congrégation était donc née plus que modeste. En revanche, le milieu où elle était éclose était exceptionnellement favorable. Au Collège Romain, affluait et se formait pour l'avenir toute une élite de jeunes gens. Très vite, la congrégation s'étendit à toutes les classes du collège; puis, elle se répandit à travers le monde entier. Les anciens étudiants l'introduisaient dans leurs nouvelles résidences; ailleurs, frappé de ce qu'on en avait entendu dire, on avait pris à cœur de l'imiter.

Cependant, peu de mois après avoir mis sur pied sa petite congrégation, Leunis avait quitté Rome. Il en forme une plus importante à Paris, une à Billom, une à Lyon. Son compatriote et frère en religion, François Coster, suit son exemple à Douai, à Cologne, aux Pays-Bas, en Germanie.

Quelques-unes avaient tenu à se mettre en relations avec celle du Collège Romain, mais pratiquement, à part un petit nombre que nous dirions aujourd'hui fédérées, elles demeuraient encore isolées les unes des autres : chacune recevait directement du Souverain Pontife indulgences et privilèges. Grégoire XIII, qui les encourageait chaleureusement, fait allusion à diverses bulles qu'il avait ainsi accordées. Douai, Cologne, Paris et bien d'autres eurent les leurs. Paris en eut deux, assez importantes, dans le court espace de sept ans. Comme les congrégations ne cessaient de se multiplier, il parut utile de garantir leur conformité et d'établir entre elles un lien spirituel. Grégoire XIII y pourvut; par la Bulle *Omnipotentis Dei* du 5 décembre 1584, il érigeait la congrégation du Collège Romain en Primaria, mère et maîtresse de toutes les autres existant parmi les étudiants des collèges et universités. Sixte V, à son tour, par deux bulles successives, en 1587, l'enrichit de nouvelles faveurs et étendit les dispositions de son prédécesseur aux congrégations de toutes catégories de fidèles.

Nous n'avons pas à suivre ici le développement de l'histoire canonique des congrégations mariales, non plus que l'histoire privée de celle du Collège Romain. Un mot seulement pour expliquer son nom de *Prima Primaria*. Son extension toujours croissante et surtout la différence d'âge et de formation entre congréganistes nécessitèrent sa division en groupes distincts; ces groupes pourtant demeuraient une seule et même congrégation, ils participaient tous à titre égal au privilège de constituer la Primaria. De là, au cours des temps, les désignations de Prima, Secunda, Tertia et, durant une période fort courte, de Quarta Primaria. Parmi les autres instituées dans les collèges et convicts pour les étudiants du dehors, il en est une célèbre qui subsiste encore aujourd'hui sous le nom de *Scaletta*.

3. Diffusion et fécondité. — Quelques années suffirent à la propagation des congrégations mariales dans toute l'Europe, dans toute l'Amérique latine et aussi dans les pays de missions, dans le Levant, aux Indes, en Chine, au Japon, au Canada, au Congo et autres lieux d'Afrique. Partout, dans l'unité et la stabilité de leurs caractères essentiels, elles s'adaptaient aux besoins, aux circonstances, elles répondaient aux aspirations actuelles des âmes ferventes.

A cette époque, fin du XVI^e^ et début du XVII^e^ siècle, besoins et aspirations étaient multiples et considérables. A l'invasion protestante, la naissante Compagnie de Jésus et les Souverains Pontifes eux-mêmes opposèrent avec confiance l'action victorieuse des congrégations de la sainte Vierge; les nonces apostoliques en Europe centrale se dépensaient à les promouvoir; ainsi faisait Gropper, ainsi Portia, Possevin et, avec la fougue de son caractère, Bonhomini, qui ne cessait de harceler Canisius, lui-même pourtant très ardent promoteur de ce moyen de défense et de propagande catholique. L'invasion turque se heurtait à la résistance et à la réaction intrépide d'armées dont tous les généraux et la grande majorité des soldats étaient congréganistes ainsi que l'atteste, par exemple, une inscription posée en 1930 sur les murs de la citadelle de Bude. Dans la réforme même du clergé séculier et régulier selon les prescriptions du concile de Trente, les congrégations mariales ont joué un rôle hautement apprécié.

D'autre part, le mouvement d'évangélisation des pays infidèles prenait, précisément alors, un nouveau développement et, tandis que les congréganistes, diplomates et colons, prêtaient un précieux concours aux missionnaires, ceux-ci trouvaient, dans les congrégations indigènes, un instrument qui leur permettait de multiplier et d'intensifier leur apostolat.

Dans les pays catholiques, notamment en France, en Belgique, en Italie, en Espagne, leur efficacité se manifesta principalement par la formation, dans tous les rangs de la société, d'une élite qui, à son tour, exerçait par toutes sortes d'œuvres religieuses, charitables, sociales, apostoliques, une influence étendue et profonde sur toute la masse. C'est qu'il y avait des congrégations de prêtres, de nobles, de magistrats, de militaires; il y en avait aussi de marchands, d'artisans, de domestiques; bien mieux, il y en avait, — et il y en a toujours —, de mendiants, de lépreux, de prisonniers.

Il existait aussi, nous le savons, certaines congrégations féminines ferventes et actives et saint Pierre Fourier, congréganiste lui-même, avait beaucoup travaillé à les propager, mais jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, elles vivaient en marge de la Prima Primaria à laquelle elles ne pouvaient être validement agrégées puisque les congrégations agrégées ne pouvaient admettre aucune femme dans leur sein. C'est seulement en 1751 que le bref *Quo tibi* de Benoît XIV vint autoriser la formation et l'agrégation de congrégations féminines. L'innovation fut pratiquement sans effet durant longtemps : les perturbations politiques, la proscription de la Compagnie de Jésus bannie de la plupart des nations catholiques, puis sa suppression, marquèrent forcément une crise dans le développement et la vie des congrégations mariales.

Presque à la veille du coup qui allait si durement les frapper, celles-ci, objet, dès leur origine, des plus insignes faveurs de l'Église, en reçurent un témoignage d'extraordinaire importance. Par la bulle *Gloriosae Dominae* du 27 septembre 1748, Benoît XIV les comble d'éloges et enrichit encore leur patrimoine spirituel. Pour souligner la portée de cet acte le pape voulut, à l'usuelle bulle de plomb qui scelle les documents même les plus solennels, substituer la bulle d'or, tout à fait exceptionnelle et dont on ne connaît, dans l'histoire, que six ou sept exemples.

4. Survie et renaissance. — La crise, d'une extrême gravité, n'entraîna pourtant pas automatiquement leur ruine. Clément XIV, moins de quatre mois après le bref *Dominus ac Redemptor* du 21 juillet 1773, en donnait un autre *Commendatissimam* (14 novembre) par lequel il pourvoyait expressément à leur survivance. Bien plus, en avril 1774, il confirmait par le bref *Ad ea per quae animarum* l'érection en huit villes de Bavière de congrégations mariales auxquelles, dans une énumération détaillée, il concédait « toutes les indulgences et autres grâces spirituelles » dont jouissent « les congrégations, confréries, ou sodalités agrégées à ladite congrégation Prima Primaria du titre de l'Annonciation au Collège Romain ».

D'autre part, le dévouement des prêtres séculiers et

des religieux de tous Ordres maintint en vie un grand nombre de congrégations; leur zèle en suscita même de nouvelles. Beaucoup naquirent alors en Italie par l'initiative du chanoine Mozzi, ancien jésuite, et par celle du vénérable Gaspard Bertoni, fondateur des religieux stigmatins. Deux événements eurent en France, à cette époque, une singulière importance qui leur donne une place dans l'histoire. A Bordeaux, le chanoine Chaminade regroupait les survivants d'une congrégation jadis florissante dans l'église de la Madeleine; en peu de temps, ce noyau de jeunes gens, de degré en degré, s'éleva si magnifiquement dans la voie de la perfection qu'une petite élite dans cette élite se constitua finalement dans l'état religieux : c'est la société de Marie (marianistes) qui continue de faire des congrégations de la sainte Vierge le principal objet et le foyer de son immense activité apostolique. Coïncidence pour le moins curieuse, le même jour et à la même heure où le chanoine Chaminade ressuscitait la congrégation de Bordeaux, le 2 février 1801, un autre chanoine, un ex-jésuite, Bourdier-Delpuits, formait, à sa messe du matin, le premier noyau d'une congrégation *Auxilium Christianorum* destinée à devenir plus fameuse encore dans l'histoire de l'Église de France et de la Restauration et à porter sur elle le poids de toutes les malédictions anticléricales; c'est elle qu'on appelle depuis par antonomase « la Congrégation ».

On a beaucoup parlé d'elle et si l'histoire s'en est occupée, elle a surtout fourni matière à la légende. C'était pourtant une congrégation de la sainte Vierge comme les autres. Choisis et formés selon les principes traditionnels, ses membres tendaient de leur mieux et sans fracas à la perfection, aussi bien dans leur vie extérieure professionnelle et sociale que dans leur vie intérieure. Des chrétiens de ce type ne pouvaient manquer de faire bonne figure dans la société de leur temps; beaucoup d'entre eux excellèrent comme médecins et comme jurisconsultes, comme savants et comme hommes publics, comme professeurs et comme écrivains. Tels Laënnec et Gossin, tels Cauchy et Mathieu de Montmorency, tels Bailly et l'abbé Gerbet. Que les malades recourussent à leurs soins et le gouvernement à leurs services, cela pouvait s'expliquer autrement ue par de mystérieuses intrigues. On s'appliquait aussi, comme en toute vraie congrégation, à faire le plus de bien que l'on pouvait dans l'ordre matériel, moral, religieux. Que cela favorisât une restauration chrétienne de la société, c'était assez normal, tout comme il était normal que cette restauration portât ombrage aux adversaires de l'Église et de la religion. Leur dépit était assez significatif; leur habileté fut de persuader les défenseurs de la religion et de la monarchie qu'ils sauveraient l'une et l'autre en abattant la Congrégation. Le chantage réussit au delà des espérances et l'on obtint les Ordonnances de 1830.

5. État actuel. — Lorsque la Compagnie de Jésus, rétablie dans tout l'univers par Pie VII, eut repris graduellement toute son activité, l'histoire des congrégations mariales entra elle-même dans une phase nouvelle. Jusqu'à la suppression, celles-ci n'existaient que dans les maisons de la Compagnie ou dans les institutions confiées à ses soins. Désormais, congrégations d'hommes et de jeunes gens, de femmes et de jeunes filles existent partout : dans les paroisses, les collèges, les universités, les œuvres de jeunesse, les instituts de toutes sortes, dans les milieux les plus humbles et dans les plus intellectuels. Les circonstances ont pu modifier et diversifier les détails, atténuer momentanément ici ou là l'activité surtout extérieure des congrégations tandis qu'elle se développait au contraire magnifiquement ailleurs. Le fait est qu'elles ont pris presque partout en ce siècle un nouvel essor.

Un coup d'œil sur les statistiques donnera quelque idée de la situation présente. Au cours de la première moitié du XIXe siècle, la moyenne annuelle des nouvelles congrégations agrégées à la Prima Primaria ne dépassait guère la centaine; durant la seconde moitié, elle s'élevait à 426. Depuis le jubilé de l'Immaculée Conception en 1904 jusqu'en 1930, elle oscillait autour du millier; elle le dépassait bientôt et le chiffre des agrégations atteignit 1205 en 1934 et 1277 en 1935. Les événements publics, révolutions, persécutions et enfin la grande guerre ont restreint ce chiffre beaucoup moins qu'on n'eût pu le supposer et les statistiques actuellement en cours montrent qu'il n'est guère sensiblement inférieur.

Autre constatation : la proportion des congrégations d'hommes et de jeunes gens qui, au siècle dernier, représentaient un peu moins du quart des nouvelles agrégations, atteint aujourd'hui le tiers et elle va toujours croissant. A noter aussi le développement que, depuis plusieurs années surtout, les congrégations prennent dans les divers rites orientaux en Europe, dans le Proche-Orient, en Égypte, aux Indes.

II. — CARACTÈRES DES CONGRÉGATIONS

1. Définition. — « Les congrégations mariales, instituées par la Compagnie de Jésus et approuvées par le Saint-Siège Apostolique, sont des associations religieuses destinées à promouvoir parmi leurs membres la plus ardente dévotion, le respect et l'amour filial envers la bienheureuse Vierge Marie et, par le moyen de cette dévotion, sous le patronage d'une si bonne Mère, de faire des fidèles réunis sous son nom de bons chrétiens sincèrement appliqués à leur sanctification personnelle, chacun dans son propre état de vie, et dévoués, dans la mesure compatible avec leur condition sociale, au salut et à la sanctification du prochain, à la défense de l'Église de Jésus-Christ contre les attaques des impies. »

Telle est la première des règles communes promulguées en 1910 par le Père François-Xavier Wernz pour toutes les congrégations érigées dans les maisons et églises de la Compagnie de Jésus. Elle exprime, dans sa concision, toute la substance de ce que nous aurons à dire des congrégations affiliées à la Prima Primaria Romaine. Pie XII en a donné, à l'occasion du cinquantenaire de son entrée dans la congrégation mariale, le commentaire le plus précis en même temps que le plus autorisé.

2. Conditions canoniques. — Bien que tirant leur origine de la Compagnie de Jésus, les congrégations n'en sont pourtant nullement le tiers-ordre. En dehors des églises et des maisons de la Compagnie, elles jouissent d'une pleine autonomie sous l'autorité exclusive des évêques et, dans aucun cas, leurs membres ne sont affiliés à l'Ordre de saint Ignace. Quant à leur agrégation à la Prima Primaria par le général des jésuites, elle ne leur fait contracter avec celle-ci qu'un lien

purement spirituel consistant dans la participation des grâces et indulgences.

Pour entrer validement en cette participation, la congrégation doit, au préalable, être canoniquement érigée par un décret formel de l'évêque qui la recommande par un document écrit au général de la Compagnie de Jésus en vue de l'agrégation à la Prima Primaria. Il peut, s'il le préfère, donner simplement son consentement écrit à l'érection et à l'agrégation par le général.

Sous la seule réserve des points essentiels, l'Ordinaire peut dresser pour la congrégation qu'il érige les statuts particuliers qu'il juge opportuns pour la mieux adapter aux conditions concrètes de temps et de lieu et il peut, par la suite, sous la même réserve, modifier ces statuts. C'est à lui qu'il appartient, hors des maisons de la Compagnie, d'assigner à la congrégation un directeur canonique déterminé soit personnellement, soit *vi muneris*. Selon la règle et la tradition, il est instamment recommandé au prêtre directeur de laisser à la congrégation et au conseil toute la part d'initiative et d'action dans le gouvernement; néanmoins, lui seul a le pouvoir de donner force de loi aux décisions prises.

Une fois érigée et agrégée, la congrégation, tant qu'elle n'est pas canoniquement dissoute, continue de subsister validement, même si elle cessait durant un temps considérable de se recruter et de se réunir.

3. Caractère religieux et marial. — La fin des congrégations est essentiellement religieuse : sanctification de ses membres, œuvres extérieures de piété, de charité, de zèle apostolique. Tout en cherchant à promouvoir la valeur des congréganistes et leur activité personnelle dans tous les domaines de leur vie domestique, civique, professionnelle, sociale, elles s'interdisent à elles-mêmes toute part directe aux œuvres d'ordre politique ou économique.

Mariales, les congrégations sont placées sous le vocable et le patronage de la sainte Vierge : depuis la bulle d'or *Gloriosae Dominae* du 27 septembre 1748, cette condition est essentielle. Professant une dévotion particulière envers la Mère de Dieu, elles cultivent et pratiquent d'abord cette dévotion pour elle-même comme un objet directement voulu, mais elles lui donnent en même temps une place toute privilégiée parmi les moyens principaux de poursuivre leur œuvre de charité et de zèle. Non pas qu'elles prétendent introduire une ascèse ou un culte marial nouveau dont elles auraient le monopole : elles enseignent pratiquement aux congréganistes à tendre vers les sommets de la perfection chrétienne, de la sanctification et de l'apostolat principalement à l'aide de la dévotion envers Marie. Les membres des congrégations doivent se distinguer non par la nature, mais par la force, la profondeur et la fécondité de leur dévotion mariale, par le rôle qu'ils lui attribuent dans toute leur vie. En vertu de sa consécration solennelle qui n'est pas un vœu mais qui le lie d'honneur, et perpétuellement, à notre Dame dans la congrégation, le congréganiste prend pour mot d'ordre : *Per Mariam ad Iesum* et *Maria duce*.

4. Formation personnelle des congréganistes. — De la fin même des congrégations découle leur double activité : 1° formation de chrétiens « appliqués à leur sanctification personnelle, 2° dévoués à la sanctification du prochain et à la défense de l'Église ».

Même en ce qui regarde la sanctification personnelle du congréganiste, les congrégations, tout en donnant à la piété solide l'importance qu'elle doit avoir comme base d'une vie vraiment chrétienne et apostolique, ne sont pas de simples associations de piété au sens où on l'entend généralement. Elles tendent à former le congréganiste à la vie spirituelle et intérieure en vue de le rendre, autant que possible, parfait dans son état, dans sa condition sociale, dans sa profession, de manière « à créer partout, à tous les âges, dans tous les rangs et dans tous les emplois, une élite d'hommes parfaits, pour arriver à la réforme des états et par là même à la réforme du monde » (Doyotte). De là, plus encore que les exercices communs de dévotion, — qui ne dépassent guère dans les congrégations mariales la mesure en usage dans bon nombre d'autres associations, — les règles qui regardent la pratique de la vie journalière; de là aussi la préoccupation du perfectionnement de la vie professionnelle de chacun, la valeur apostolique d'un homme étant évidemment fonction de sa valeur personnelle dans toutes les formes de son activité.

A cette formation totale du congréganiste, servent également les académies dont parle la règle : « Il est très conforme à l'institution primitive des congrégations mariales qu'il y ait, principalement dans celles qui se composent d'étudiants, une ou plusieurs académies où les jeunes gens puissent s'exercer à des travaux d'ordre scientifique, littéraire, artistique ou social pour se perfectionner ainsi dans leurs études et leur profession, et acquérir, sous la direction de personnes compétentes, une règle sûre de jugement dans les questions qui se rattachent à la foi et aux mœurs chrétiennes ».

Tous les chrétiens, même fervents, ne sont pas aptes, évidemment, à l'idéal que propose la congrégation et, d'ailleurs, celle-ci n'a pas la prétention de constituer des effectifs nombreux, mais de former des groupes d'élite en mesure d'agir efficacement sur la masse. Son principe pourrait se formuler ainsi : « la masse par l'élite et l'élite pour la masse ». Le recrutement ne s'y doit faire, par conséquent, que grâce à une sélection sérieuse parmi les éléments qui, dépassant déjà quelque peu le niveau minimum requis dans leur état de vie, justifient l'espérance qu'ils tendront généreusement vers un idéal plus haut de perfection et de zèle, par les moyens propres à la congrégation. Il s'ensuit encore que, ces membres choisis, la congrégation ne se les agrège définitivement qu'après une probation et une formation suffisamment concluantes. Mais, une fois agrégé et lié par sa consécration, le congréganiste reste pour toute sa vie dans « l'état de congréganiste », tant qu'il n'est pas formellement exclu ou volontairement démissionnaire.

5. Activité extérieure. — Comme la vie intérieure du congréganiste ne peut être considérée comme parvenue au degré de perfection caractéristique de la congrégation tant qu'elle ne s'épanouit pas au dehors dans les œuvres de religion, de charité, de zèle apostolique, une congrégation ne peut être considérée comme authentique si elle se borne à la sanctification personnelle de ses membres. Elle doit les former, les préparer, mais aussi les exercer pratiquement à cette activité extérieure. C'est le texte de la règle; c'est le témoignage de l'histoire depuis les premières origines. Pie XI le rappelait lorsqu'il évoquait le

souvenir de « tout ce que les congrégations, au cours de leur histoire séculaire et pluriséculaire, ont opéré dans la grande armée du bien, dans ces vastes horizons de bonté, apportant leur dévouement, partout où s'en manifestait le besoin et la possibilité, au secours des âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ, dans les domaines les plus humbles et les plus relevés, par les œuvres les plus exquises aussi bien que par les plus simples et, pour tout dire, de la manière même que pouvait l'enseigner une Mère, une Reine, une Patronne comme la vôtre » (audience du 30 mars 1930). Pie XII a déclaré à plusieurs reprises dans des documents authentiques, et expressément dans la constitution apostolique *Bis sæculari* du 27 septembre 1948, que « la formation spirituelle et l'activité dans les œuvres de zèle sont deux éléments essentiels de toute véritable congrégation de la sainte Vierge ».

« Ces œuvres, dit la règle 12, seront principalement : l'enseignement de la doctrine chrétienne, la visite des malades dans les hôpitaux, celle des prisonniers, — œuvres auxquelles se sont dévouées avec un grand zèle les anciennes congrégations —, et autres analogues selon que les nécessités du temps présent le réclameront en chaque pays. » L'activité des congrégations s'est manifestée avec une égale intensité dans l'apostolat eucharistique et missionnaire.

Trois exemples pris à des époques et dans des milieux différents donneront quelque idée de cette activité des congrégations dans leurs œuvres. Un document de la congrégation des Messieurs de Caen présente un tableau de celles qu'elle exerçait au début du XVIII^e^ siècle : l'apprentissage pour former les jeunes ouvriers et les aider dans leurs débuts, l'assistance par le travail, le prêt sans intérêt pour permettre aux artisans et aux marchands de se maintenir et d'avancer dans leur profession, les dispensaires avec consultations gratuites et distributions d'aliments et de remèdes, la visite et le soulagement ou la délivrance des prisonniers pour dettes, le vestiaire des prisonniers et l'assistance judiciaire, la visite des pauvres, le vestiaire des indigents avec prêt de linge et de literie, les magasins ou dépôts de linge dans les paroisses populaires, l'aide aux missions, tant au dehors qu'au dedans du royaume, le placement des pauvres hors d'état de travailler, l'œuvre des catéchismes avec fondation de prix pour l'institution de concours interparoissiaux.

A l'aurore du XIX^e^ siècle, la congrégation du « petit séminaire » de Saint-Acheul, à Amiens, est une simple congrégation de jeunes pensionnaires : elle mène de front l'apostolat des prisonniers, des malades, des pauvres, le soin de la chapelle, les entretiens ou discussions doctrinales et apologétiques, l'apostolat de la conversation, la préparation des enfants et des adultes, ouvriers et soldats, à la première communion. En deux mois, les congréganistes amènent à la confession soixante retardataires en arrière de quinze, vingt et trente ans. A l'Hôtel-Dieu, où l'irréligion était alors dominante, ils travaillent si bien que, en 1823, de quatre cents malades, un seul mourut sans sacrements. En 1827, ils entreprennent l'évangélisation des gens du peuple dans une chapelle attenante à la cathédrale : le dimanche, quatre cents hommes, le mercredi trois cents femmes. Ils recourent à tous les moyens pour se procurer les ressources nécessaires à leurs œuvres de charité. Quand la persécution ferma, avec tant d'autres, le petit séminaire de Saint-Acheul, la municipalité d'Amiens adressa une pétition au gouvernement, se plaignant du tort fait aux pauvres de la ville.

A Barcelone, une congrégation de jeunes gens, agonisante en 1886, est relevée par les soins du jeune Père Fiter. Elle comprend aujourd'hui cinq sections de piété : garde d'honneur, adoration nocturne, etc.; six sections de service aux hôpitaux et hospices, y compris celui des lépreux; six sections d'apostolat consistant dans la charge complète de patronages et œuvres de jeunesse, mais œuvres gigantesques où les adolescents sont formés eux-mêmes à la pratique de la piété, de la charité, du zèle, avec leurs propres congrégations, catéchismes, croisades, etc.; onze académies pour la culture professionnelle, sociale et apostolique des congréganistes : architectes et ingénieurs, artistes, catéchistes, dirigeants de congrégations, juristes, historiens, sociologues, liturgistes, médecins, conférenciers, chimistes et pharmaciens. Ni la guerre, ni la persécution n'ont interrompu l'activité des congréganistes de Barcelone, activité clandestine pour l'exercice de la charité et du zèle, manifeste au grand jour pour la profession de leur vie catholique.

Une des caractéristiques de l'activité extérieure des congrégations mariales est, en effet, le travail en sections ou, comme on dit, plus heureusement peut-être, en Amérique, le travail en comités. Car ces sections ne sont pas une division de la congrégation elle-même; elles consistent dans la distribution de l'activité selon les aptitudes et les aspirations de chacun des membres. « Pour exercer utilement ces œuvres, dit la règle 13^e^, il sera bon, si le nombre et la qualité des congréganistes le permettent, de créer et de répartir entre les membres de la congrégation, des sections particulières ayant chacune sa forme et sa vie propre, quoique toujours subordonnées à l'autorité qui gouverne la congrégation. » « Il est très désirable, précise la règle 42^e^, que tous les membres de la congrégation prennent une part active dans quelqu'une de ces sections; il sera même bon de rendre ce point obligatoire là où les circonstances le permettront. »

6. Congrégations secrètes. — Des congrégations secrètes existèrent un peu partout dès les origines des congrégations mariales. Voir l'article suivant CONGRÉGATIONS SECRÈTES et COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT.

7. Autonomie et liaison. — L'autonomie présente de sérieux avantages : elle assure une parfaite souplesse d'adaptation à toutes les conditions de lieux, de personnes et de temps; par le fait de cette continuelle adaptation, elle assure aussi la permanente actualité suivant une évolution normale, sans besoin de réforme, sans risque de discontinuité. En conséquence de cette souplesse et de cette autonomie, les congrégations sont entièrement à la disposition des évêques; leur juridiction s'étend même sur les règles et les statuts, sans autre limite que le respect des points essentiels, faute desquels ce ne seraient plus des congrégations mariales authentiques.

Il serait regrettable pourtant que de si précieux avantages la rançon fût l'isolement avec ses fâcheux résultats : isolement des congrégations à défaut d'une liaison entre elles, isolement non moins fâcheux à défaut de liaison avec un centre commun auquel elles puissent recourir lorsqu'elles en ressentent le besoin ou le désir.

a) *Relations mutuelles.* — La liaison entre congrégations est assurée par divers contacts, les uns transitoires, les autres permanents. Transitoires : les congrès, réunions et semaines d'études en commun, pèlerinages et rencontres d'allures variées. Permanentes : les fédérations et confédérations solidement et juridiquement organisées et les unions moins officielles, mais plus souples. Ces divers contacts peuvent avoir pour base soit le territoire : nation, province, ville, soit encore la catégorie de congréganistes : sexe, condition sociale, profession, culture; soit enfin le rôle : directeurs, dirigeants ou simples congréganistes.

Le grand organe de liaison, c'est le périodique. Il y a des périodiques de toutes sortes, différenciés par le caractère général ou particulier des lecteurs qu'ils visent. Sans parler de celles qui sont en réalité plutôt des œuvres de presse et d'apostolat extérieur exercé par les congrégations, ni de celles qui n'entendent être que de simples bulletins de famille, les revues des congrégations sont en nombre assez considérable. Au début de la guerre mondiale, le secrétariat central de Rome en recevait régulièrement cent quatre-vingt-quatorze, de toutes les langues qui s'écrivent dans le monde; et il était loin de les recevoir ni même de les connaître toutes.

b) *Secrétariat.* — Au service, — mais non point à la tête —, des congrégations, le secrétariat se met à leur disposition pour faciliter les relations mutuelles, pour les aider de ses informations et conseils, pour publier et composer documents et tracts utiles au bon gouvernement et à la bonne marche des congrégations; il pourvoit à la formation d'une bibliothèque, d'un musée, à l'établissement de statistiques et de graphiques documentaires. Il a son organe périodique *Acies Ordinata.*

En liaison avec le secrétariat central de Rome, fonctionnent activement des secrétariats nationaux, régionaux, ou encore, propres à certaines familles religieuses chez lesquelles les congrégations agrégées à la Prima Primaria sont particulièrement développées et florissantes.

Appendices. — a) *Congréganistes illustres.* — Ce n'est pas ici le lieu d'en dresser une liste même sommaire. Plus de trente saints, un nombre considérable de bienheureux, de vénérables, de martyrs figurent aux diptyques des congrégations; onze papes au moins, des souverains et princes régnants se sont fait gloire de leur appartenir ainsi que d'innombrables prélats et missionnaires, chefs militaires et magistrats, savants et artistes, professeurs et médecins; des congréganistes de condition plus modeste se sont illustrés tout autant et plus encore par leur sainteté, comme Matt Talbot, l'homme de peine irlandais, ou ont vu leur valeur professionnelle officiellement sanctionnée par les plus hautes distinctions honorifiques. Le livre du Père Oscar Huf fournit d'abondantes données sur les congréganistes de toute condition et de tout pays.

b) *Enfants de Marie.* — Ce titre qui ne remonte pas loin dans l'histoire des congrégations est, depuis, devenu d'un usage très fréquent, au point d'engendrer une grande et parfois fâcheuse confusion. On le rapporte indistinctement à plusieurs institutions tout à fait différentes entre elles : différentes, non par degré d'excellence, mais par les caractères propres à chacune et par leur manière de tendre toutes finalement à la gloire de Dieu, à l'honneur et au culte de Marie, au bien des âmes. Par choc en retour, on applique à toutes indifféremment le nom de congrégations. Au reste, il est de toute justice de déclarer qu'elles n'en sont elles-mêmes nullement responsables.

Les deux principales, — en dehors de celles qui sont l'objet de cet article —, n'ont jamais pris à leur compte le nom de congrégations, mais l'une et l'autre appellent officiellement leurs membres « Enfants de Marie ». L'une est la « Pieuse Association des Enfants de Marie Immaculée » élevée à la dignité et aux privilèges de Primaria par Pie IX en 1865; les associations locales sont érigées par le supérieur général des prêtres de la Mission (lazaristes); elles sont uniformément placées sous le vocable de l'Immaculée Conception, à l'exclusion de tout autre titre marial et elles ont leur siège dans les maisons des Filles de la Charité. Elles ont reçu, non par voie de participation mais par concession directe, les mêmes indulgences et privilèges dont jouissait, en 1865, la Prima Primaria du Collège Romain (cf *Manuel des Enfants de Marie Immaculée).* L'autre est intitulée « Pieuse Union des Enfants de Marie sous la protection de la Vierge Immaculée et de sainte Agnès ». Érigée en Primaria, l'année 1866, dans la basilique romaine de Sainte-Agnès-hors-les-murs, elle a pour protecteur le cardinal-vicaire et relève canoniquement de l'Abbé Général des chanoines réguliers du Latran, à qui appartient le pouvoir d'ériger les unions particulières et de les agréger à la Primaria. La « Pieuse Union » ne comprend parmi ses membres que des jeunes filles jusqu'au mariage (cf *Manuale Grande ad uso delle Figlie di Maria,* compilato dal Rmo P. Abb. D. Alberto Passèri, vic. gen. de' Canonici reg. Lat.).

Quant à la Prima Primaria, elle désignait depuis toujours les congrégations d'après les catégories plus ou moins générales ou particulières de personnes. A part cinq ou six exceptions de 1819 à 1847, la mention « Enfants de Marie » ne figure pas sur les registres d'agrégations. Elle ne commence à s'y introduire qu'à partir de 1847, et encore petit à petit pour des congrégations érigées dans des maisons de religieuses, par exemple, chez les sœurs de la Sagesse. Il existait pourtant, il est vrai, depuis une quinzaine d'années déjà, des « Enfants de Marie du Sacré-Cœur », mais celles-ci constituaient une sorte d'union ou de quasi-fédération formée par sainte Sophie Barat elle-même entre les congréganistes des maisons de sa société. Chacune des congrégations particulières continuait d'ailleurs d'être agrégée à la Prima Primaria sous les désignations de catégories : élèves, anciennes élèves, dames, etc. Peu à peu, le titre d' « Enfants de Marie » est devenu, surtout dans les paroisses, un terme générique indistinctement appliqué aux membres de toutes les associations, confréries ou autres institutions mariales féminines.

Il faudrait des volumes pour recenser tous les livres et opuscules relatifs aux congrégations de la sainte Vierge. Déjà, dans sa *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1885, C. Sommervogel en énumère deux cent vingt-cinq; or il limite son inventaire aux auteurs jésuites morts avant 1885. Un catalogue complet, s'il était possible, contiendrait aujourd'hui des milliers et des milliers de fiches. Nous nous bornerons donc à quelques indications générales.

Documents du Saint-Siège. — Jusqu'à 1910, voir Elder Mullan, *La Congregazione Mariana studiata nei documenti,* Roma, Civiltà cattolica, 1911; des traductions ont paru en allemand (Vienne, 1913), en anglais (New-York, 1912), en espagnol (Barcelone, 1912). — Un recueil plus complet et mis

à jour est en préparation. — Les documents contemporains sont fort nombreux; parmi les plus récents citons seulement, à cause de son importance capitale, le discours de Pie XII, le 21 janvier 1945, au cinquantième anniversaire de sa consécration de congréganiste et la constitution apostolique *Bis sæculari* du 27 septembre 1948.

Nature et caractère des congrégations. — A. Bangha, *Catechismus parvus Congregationis Marianae*, Secrét. centr., Rome, 1924; *Handbuch für die Leiter Marianischer Kongregationen*, Innsbruck, 1926. — P. Brucker, *Le véritable esprit des congrégations mariales*, Paris, 1919. — Fr. Doyotte, *La Congrégation de la sainte Vierge*, Paris, 1885. — Franchet et Badet, *Conseils pratiques à l'usage des directeurs de congrégations*, Toulouse. — D. Lord, *The ABC of Sodality Organization*, Saint-Louis. — W. Mariaux, *Marianische Lebensgestaltung*, Frankfurt a. M. — G. Palau, *Accion integral de las congregaciones Marianas*, Secr. social hisp.-amer., Buenos-Ayres. — É. Villaret, *Manuel des directeurs*, Toulouse, 1930; *L'apostolat par les pairs*, Toulouse. — Voir en outre le périodique *Acies ordinata*, Secr. centr., Rome, et les diverses revues des congrégations.

Histoire générale des congrégations. — L. Delplace, *Histoire des congrégations de la sainte Vierge*, Desclée, 1884. — A. Drive, *Marie et la Compagnie de Jésus*, Tournai, 1895. — O. Huf, *Zonnekinderen en Zonnedagen*, Secr. congr., Den Haag. — P. Löffler, *Die Mar. Kongregationen in ihrem Wesen und ihrer Geschichte*, Fribourg en B. — É. Villaret, *Les congrégations mariales*, t. 1, 1540-1773, Paris, 1947; *Les premières origines des congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 6, p. 25-57.

Émile Villaret.

CONGRÉGATIONS SECRÈTES.

1. *Histoire de l'Aa.* — 2. *Règlement de l'Aa.* — 3. *Son but.* — 4. *L'Aa et la Compagnie du Saint-Sacrement.* — 5. *Les Aa de philosophes et de collégiens.* — 6. *Les Aa de Messieurs.* — 7. *L Aa et les jésuites.* — 8. *Le secret.* — 9. *Autres congrégations secrètes.*

La plus connue des associations secrètes de piété est « l'Assemblée » ou « Aa », comme on la désigne souvent par le sigle d'abréviation qu'employaient les rédacteurs de ses annales. Jusqu'ici elle a été à peine étudiée : le petit livre que lui a consacré le comte Bégouen en 1913 est insuffisant; de son propre aveu l'auteur n'a pu jeter qu'un très rapide coup d'œil sur quelques-unes seulement des archives de la société; quant à la rarissime brochure attribuée parfois à M. Bertrand, sulpicien, *Une société secrète d'ecclésiastiques au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, l'Aa cléricale. Son histoire, ses statuts, ses mystères. A Mystériopolis, chez Jean de l'Arcane libraire de la Société, rue des Trois Cavernes, au Sigalion, dans l'arrière boutique* (1893), malgré ce titre de roman policier, c'est un travail fondé sur une connaissance des archives bordelaises de la société, ou du moins de certaines d'entre elles, mais son ton de violent parti pris en fait un pamphlet. Seuls sont solides et basés sur une étude complète des sources les articles du Père Cavallera cités plus bas; ils ne traitent que des origines de l'Aa.

1. Histoire de l'Aa. — L'Aa fut fondée en France au collège de La Flèche, en 1630 ou 1632, par le Père Bagot, théologien connu, alors professeur de dogmatique à La Flèche, plus tard au collège de Clermont à Paris, puis supérieur de la maison professe de Paris. Elle groupait dans une association secrète de piété l'élite de la congrégation mariale des pensionnaires du collège. La fondation de Bagot fut approuvée par le Père Étienne Binet, pour lors provincial de France, qui lui-même avait dirigé une semblable société à Parme où il enseignait pendant l'exil des jésuites sous Henri IV. Il est possible que Bagot se soit inspiré des institutions analogues qui existaient en Italie depuis longtemps : la Compagnie du Divino Amore en particulier depuis le début du XVI^e^ siècle, les ristretti qui noyautent les congrégations de collèges dès 1581 à Milan, un peu plus tard au Collège Romain. Dans les Flandres une Aa apparaît en 1590 à Douai; elle pouvait être connue en France.

De l'Aa de La Flèche nous ne savons presque rien; sa fondation ne fut même pas mentionnée au général de la Compagnie de Jésus. Mais en 1643, un ancien élève de La Flèche implante l'Aa dans la congrégation des externes du collège de Clermont, le futur Louis le Grand. Bagot, transféré lui-même au collège de Paris en 1645, y prend la direction de l'Aa en 1646. Ce nouveau groupe se compose d'une dizaine de jeunes gens, pour la plupart étudiants en théologie; presque tous ont laissé un grand nom dans l'histoire de la spiritualité ou de l'action catholique : M. de Montmorency-Laval, futur évêque du Canada, — M. Pallu, futur évêque en Chine, — M. Boudon, archidiacre d'Évreux, l'auteur spirituel le plus lu du XVII^e^ siècle, encore qu'il écrivit fort mal, — M. Gontier, vicaire général de Dijon, — M. Joly, chanoine de Saint-Étienne de Dijon, une sorte de M. Vincent bourguignon; une très tardive tradition voudrait que M. Olier ait fait partie de l'Aa parisienne : il semble que ce soit une légende dont on ne trouve pas trace avant le XIX^e^ siècle. Sur cette Aa parisienne nous avons de nombreux détails voilés d'ailleurs, dans les multiples vies manuscrites de M. Boudon (en particulier celle qui est due à M. de Bosguerard), et dans les Mémoires imprimés de M. de la Tour sur M. de Montmorency-Laval : le but unique de ces jeunes gens était de vivre une vie de sainteté, imitant celle des premiers chrétiens par la charité mutuelle, la communion fraternelle et le zèle apostolique; ils voulaient aussi imiter les premiers compagnons de saint Ignace avant que la Compagnie de Jésus fût formée, — libre communauté spirituelle sans autre lien formel qu'une commune aspiration à la vie parfaite et une forte amitié. Quelques-uns, pas tous, habitaient ensemble dans une auberge d'abord, dans une maison particulière ensuite; le secret n'était pas tellement étroit qu'ils ne pussent ouvertement y mener une vie quasi-monastique sans se lier par aucun vœu; d'ailleurs la chose est courante alors, nous connaissons par dizaines des communautés analogues. C'est dans ce petit groupe que le Père Alexandre de Rhodes recrutera les missionnaires qu'il cherche pour l'Extrême-Orient. C'est de là que sortent les premiers évêques missionnaires. En 1664, l'Aa de Paris, avec des fonds fournis par la Compagnie du Saint-Sacrement, fonde le séminaire des Missions Étrangères dans la propriété de l'évêque de Babylone, rue du Bac; le premier supérieur du nouveau séminaire est un membre de l'Aa, Vincent de Meur.

C'est Vincent de Meur qui répand l'Aa en France. En 1658 il fait une tournée de missions populaires à travers le royaume : il introduit l'Aa à Toulouse où elle durera jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, à Bordeaux où elle disparaît au bout de quatre ou cinq ans, à Poitiers où elle sera également éphémère, à Lyon où l'Aa des théologiens meurt assez vite; toutes ces fondations seront reprises dans la suite : à Lyon en 1689 après une tentative en 1669, à Bordeaux en 1702 (fondation due à l'Aa de Cahors), à Poitiers en 1721

(fondation due à l'Aa de Bordeaux). Autour de Toulouse, les anciens confrères de cette ville fondent de petites Aa de prêtres ou d'étudiants en théologie : à Béziers (1667 ou 1669), Garaison (1669), Beaumont-de-Lomagne, Carcassonne (1680), Cahors (1692), Vabre (1698). On trouve encore mention de l'Aa à Narbonne, à Montauban (1669), à Albi, à Perpignan. Toulouse essaime jusqu'à Clermont en Auvergne (1669).

Au Puy, en 1673, une Aa est fondée, mais sans la licence de Toulouse. L'Aa existe encore à Dijon, à Chalon-sur-Saône, à Quimper, au XVII^e siècle; récemment on signalait une Aa à Langres. Sans doute beaucoup de ces fondations sont éphémères, mais l'assemblée ressuscite souvent dans une même ville après avoir disparu. Ce vigoureux pullulement continue au XVIII^e siècle : vers 1742 Paris fonde ou refonde des groupes à Nantes, à Caen, à Rennes. En 1724 l'Aa s'établit à Orléans, à Marseille en 1774 (c'est la première dont on ait publié le règlement, édité par A. Lieutaud). Marseille fonde Apt; à Montpellier l'Aa apparaît en 1776. Hors de France on rencontre une assemblée à Annecy en 1770 qui tente d'établir une filiale à Turin. En 1776 Toulouse recommence une fondation à Albi.

Quant à l'Aa de Paris, mère des assemblées, après une vie brillante, elle tombe peu à peu : en 1699, elle est réduite à quatre membres; au début du XVIII^e siècle elle disparaît pendant l'interdit jeté par M. de Noailles sur les jésuites (1711 et 1716) à propos des affaires de Quesnel : le mss 3335 de la Mazarine montre qu'alors les jésuites n'avaient plus accès à leurs congrégations; la congrégation de Louis le Grand disparaît. Mais en 1742, un confrère de Toulouse, M. Capmartin, fonde une nouvelle Aa à Louis le Grand, malgré l'opposition des séculiers qui avaient recueilli les débris de la congrégation; il est aidé en cette fondation par les directeurs du séminaire des Missions Étrangères, par plusieurs grands vicaires de Paris, et même par le précepteur du Dauphin. L'Aa nouvelle de Paris essaime en Bretagne et en Normandie (Rennes, Caen, Nantes); à Rennes elle ouvre pour les jeunes gentilshommes pauvres une maison d'éducation analogue à celles qu'avait créées M^me de Maintenon pour les filles. Mais, dès 1749, l'Aa de Paris disparaît avec ses filiales; en 1770 un toulousain la ressuscite pour la deuxième fois; en 1785 elle existe encore.

Pendant la Révolution l'Aa de Toulouse subsiste : elle organise la résistance aux serments révolutionnaires et prend en cette délicate matière une position extrême bien différente de l'intelligente souplesse de M. Émery; elle monte une innocente association de prière et de réparation qui prend le nom compromettant de « sainte milice ». Cette Aa de Toulouse est si vivace qu'en pleine Révolution elle continue : une partie de ses membres réfugiés à Vich, en Espagne, en garde les traditions et l'esprit; mais à Toulouse même elle demeure; sous l'Empire elle poursuit sa vie souterraine; elle est alors coupée de sa source, la congrégation, qui ne peut pas reprendre. En 1815, l'Aa de Toulouse retrouve des conditions de vie plus faciles, elle repart. En 1823, M. Jalabert, vicaire général de Paris en fonde une dans la capitale et une autre à Bordeaux (1832) : le groupe de Paris meurt en 1838, celui de Bordeaux vers 1835. Après 1838 il semble bien que n'existe plus que l'Aa de Toulouse; en 1844 elle est découverte, soulève contre elle des tempêtes et finit par mourir définitivement à la fin du second Empire. Il paraît que de nos jours subsiste encore une Aa, non point d'ecclésiastiques comme celles dont il a été question jusqu'ici, mais de laïcs, la « Secrète » de Lyon, qui semble se rattacher aux compagnies du XVII^e siècle; ses archives absolument inaccessibles jetteraient sans doute d'inappréciables lumières sur l'histoire de l'Aa.

2. Règlement de l'Aa. — L'Aa de Toulouse et la plupart des Aa avec qui elle est en communion sont essentiellement des sociétés d'étudiants en théologie en cours d'études. Elle se recrute par cooptation à l'intérieur de la congrégation des théologiens. Il faut l'unanimité des membres de l'Aa pour introduire un nouveau confrère de manière à assurer la parfaite union des cœurs. A Toulouse le sujet qu'on veut agréger est d'abord initié à un exercice secret qui consiste à prendre la discipline en commun, primitivement aux Pénitents Bleus, puis, après 1751, dans la crypte de Saint-Sernin; peu à peu on dévoile le secret et si l'on est sûr du sujet on l'agrège dans une cérémonie fort simple qui ressemble à l'entrée dans la congrégation (lecture d'une formule d'oblation). L'Aa se réunit toutes les semaines pour une sorte de méditation en commun assez analogue à celle qui se fait aujourd'hui dans les mouvements spécialisés. Le thème de ces méditations est fixé à l'avance pour un cycle d'un an qu'on reprend indéfiniment : nous avons le compte rendu de ces séances hebdomadaires sur le même sujet pendant deux siècles à Toulouse. Le recueil des méditations est imprimé à la suite du texte des règles de l'Aa en un petit livre rarissime, mais qui a eu plusieurs éditions en diverses villes, sous le titre d'abord de *Pratique de dévotion et des vertus chrétiennes selon les règles des Congrégations de Notre-Dame*, la première édition semble être celle de Denis Bechet, 1654, à Paris. Dès 1669 on en trouve une édition lyonnaise sous le titre savoureux de *Directeur Portatif* qui restera; un vieux recueil manuscrit de bibliographie du XVII^e siècle, le Recueil Rybereyte, rapporte en termes prudents une tradition selon laquelle le *Directeur Portatif* serait l'œuvre du Père Pinette. Ce *Directeur Portatif* est effectivement un excellent petit code de vie intérieure, très christocentrique, fondé sur l'imitation du Christ et assez volontariste d'allure, sans exagération d'ailleurs. C'est un petit chef-d'œuvre de clarté, de simplicité, d'équilibre et de sens spirituel qui a nourri la vie intérieure de toute une élite de notre clergé pendant trois siècles.

Outre ces réunions hebdomadaires, deux fois par an, a lieu une rénovation où chacun refait l'acte initial de consécration, et où, en commun, l'Aa s'examine sérieusement sur sa vie et prend des résolutions collectives qui ne sont jamais tenues, puisque on reprend régulièrement les mêmes à chaque rénovation.

La constitution de l'Aa est des plus simples; c'est une petite assemblée, de dix à vingt membres, très démocratique, où tout se décide par *ballottage*, c'est-à-dire par vote; elle est présidée par un *commis* qui comme le nom l'indique, n'est pas un supérieur mais simplement le délégué de l'assemblée; ce commis est élu tous les trois mois; il se choisit lui-même un *substitut* ou secrétaire dont la principale fonction est de rédiger le compte rendu des séances et d'entretenir la correspondance avec les autres assemblées. Ce sont les deux seuls officiers. L'Aa est conseillée par un *directeur*, généralement jésuite qui, à Toulouse, au XVIII^e siècle,

est assisté d'un *compagnon;* ce directeur respecte l'indépendance de l'Aa.

Chaque Aa est autonome; mais un commerce épistolaire et une communion d'esprit relient les assemblées entre elles. Toutefois, quand un membre d'une Aa quitte le collège où il a fait ses études et veut fonder une assemblée de prêtres dans la ville où il se retire, il lui faut l'explicite autorisation du groupe auquel il appartenait, autorisation qui n'est pas toujours accordée; il y a ainsi des Aa-filles d'une Aa-mère, mais indépendantes les unes des autres, comme les différents groupes de la Compagnie du Saint-Sacrement. Les lettres qu'échangent les Aa sont du plus haut intérêt; nous avons conservé presque toutes celles qu'a envoyées et reçues Toulouse, quelques-unes des recueils de Cahors; il en existe à Marseille; elles permettent de suivre dans le dernier détail la vie des petites assemblées; dès la fin du XVII^e^ siècle, ces lettres sont surtout composées de la série des billets anonymes que remettent une ou deux fois par an les membres de l'Aa et qui sont de véritables comptes de conscience, document incomparable, unique en son genre, qui met à même de connaître la vie intérieure du jeune clergé de France pendant trois siècles d'affilée.

3. Le but de l'Aa. — Le but de l'Aa est double : la sanctification de ses membres et le zèle apostolique; les deux fins sont sur le même plan et étroitement fonction l'une de l'autre, exactement selon la conception nouvelle qui est l'âme et la raison d'être de la Compagnie de Jésus. La sanctification est assurée d'abord par l'oraison qui est fortement recommandée et que presque sans exception assurent religieusement les confrères, au moins une demi-heure chaque jour, quelquefois beaucoup plus, jusqu'à plusieurs heures; oraison calme, simple, solide et sans illusion; on n'y trouve guère de grâces extraordinaires; la communion et la confession fréquentes accompagnent l'oraison, une ou deux fois par semaine, ce qui est beaucoup pour l'époque; l'exercice des vertus solides et ascétiques concrète cette forte spiritualité, selon les traditions jésuites toujours : le devoir d'état de l'étude, la pauvreté, la simplicité de vie, la fuite des honneurs extérieurs, l'humilité efficace par l'acceptation des petites contrariétés quotidiennes; on met en garde en particulier contre le désir des charges et des bénéfices. La mortification corporelle joue un grand rôle, surtout au XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^; beaucoup de ces jeunes gens se considèrent comme des convertis; beaucoup ont eu à triompher de grosses difficultés de chasteté; aussi de dures et longues disciplines, le port d'instruments de pénitences, les jeûnes sont-ils de pratique courante; sans parler d'héroïques mortifications des sens : le geste d'un Montmorency-Laval, renouvelant l'effrayant baiser d'un François d'Assise ou d'un Xavier sur des ulcères coulant le pus, n'est pas isolé; on le rencontre souvent dans les annales de l'Aa. Il semble même, à de certains moments, qu'une émulation un peu artificielle saisit les différentes Aa qui échangent leurs *billets;* c'est à qui en fera le plus, comme chez les Pères du désert. Quoi qu'il en soit, on se sent en présence de fortes volontés complètement données; les velléitaires sont fort rares. Les grands pénitents que furent un Boudon à Évreux, un Joly à Dijon expriment par leur vie même l'idéal de l'Aa. Il n'est pas inutile de rappeler ces résultats de la formation donnée aux prêtres par la Compagnie de Jésus au temps des casuistes, des Provinciales et de la morale « relâchée ».

Un autre aspect très important de l'action sanctificatrice de l'Aa est la vie d'amitié fraternelle dans laquelle elle engage ses membres; les confrères forment une communauté totale d'esprit et de cœur, qui se traduit extérieurement par le rite spécifique du *cor unum et anima una*, c'est-à-dire du baiser de paix qu'on échange à l'imitation des chrétiens du livre des Actes. Cette union s'entretient par des visites fraternelles, par des promenades en commun qui prendront de plus en plus d'importance : à Toulouse au XVIII^e^ siècle les promenades deviennent de véritables oraisons *per viam* dont on rédige le compte rendu. Mais c'est surtout la mise en commun de la vie intérieure de chacun qui créera l'unité réelle; c'est le but des conférences hebdomadaires, des confidences anonymes des billets; quand les confrères de l'Aa se rencontrent on leur recommande de parler de la vertu de la semaine, de l'oraison du jour. Et même, très tôt, dès 1669 à Toulouse, s'introduit la pratique du *mot du guet :* c'est une formule scripturaire choisie à la fin de la réunion hebdomadaire, généralement par le directeur de l'Aa, sorte de bouquet spirituel dirait saint François de Sales, qui résume l'esprit de la méditation commune de la semaine telle qu'elle est proposée par le *Directeur portatif;* les confrères doivent se le redire secrètement quand ils se rencontrent pour se remettre mutuellement en mémoire l'aspect de la vie du Christ que le groupe s'efforce en commun de revivre.

Le zèle apostolique est toujours mis sur le même plan que la sanctification personnelle. En ceci l'esprit de l'Aa diffère notablement de celui des grands théoriciens du sacerdoce dans l'École française, lesquels ne perdent pas de vue la fonction apostolique du clergé, mais ils mettent avant tout l'accent sur le rôle cultuel du prêtre et sur les exigences de sainteté que ce rôle implique. Pour l'Aa, le prêtre est avant tout apôtre; sa fonction d'adorateur au nom du peuple est beaucoup moins soulignée que dans l'École française, elle est presque oubliée. Cet apostolat est conçu selon les nécessités du temps : la masse est profondément ignorante, elle n'a guère de besoins religieux, ses mœurs sont grossières, la pratique est très déficiente; le clergé de bénéficiers, oisif et nombreux, est très souvent de vie suspecte; mais les catégories sociologiques restent chrétiennes, du moins ne sont-elles pas profondément areligieuses comme de nos jours; ce dont a besoin cette masse, c'est qu'on l'éclaire et qu'on lui présente l'exemple vivant d'une vie conforme au Discours sur la Montagne : de là, l'extraordinaire succès des missions. Le rôle du prêtre aux beaux jours de l'Aa est donc d'enseigner le peuple dont la plupart des pasteurs ne s'occupent guère et qui est d'une ignorance religieuse incroyable; et en même temps le prêtre doit fonder son enseignement sur une vie sérieuse, austère et pauvre : un prêtre avare est incapable de convertir les âmes, note-t-on à Toulouse en 1695 M. Boudon exprime, de ce point de vue, le plus pur esprit de l'Aa dans des ouvrages tirés à des centaines de milliers d'exemplaires et traduits dans toutes les langues de l'Europe, en particulier : *De la Sainteté de l'état ecclésiastique* et *La Science sacrée du Catéchisme et de l'obligation qu'ont les pasteurs de l'enseigner et les peuples de s'en faire instruire.*

Dès les années de formation, les jeunes gens de l'Aa s'initient à leur futur ministère : catéchismes aux

paysans des faubourgs e aux enfants de la ville; l'Aa de Toulouse institue une véritable école de formation de catéchistes; grandes missions de campagne pendant les vacances; à Cahors, retraites de paysans; à Paris, retraites d'artisans, visites régulières aux prisons et aux hôpitaux où les confrères balaient les salles, font les lits, nettoient les malades, — ce qui touchait à l'héroïsme dans les conditions du temps, qui nous sont souvent rappelées dans les sources. Un spécial soin des pauvres brille dans l'Aa; sans doute la question sociale n'est pas posée, il est encore trop tôt, et l'on accepte comme un fait cette terrible plaie du paupérisme, les milliers de mendiants qui encombrent les villes, la multitude des pauvres honteux, la plaie des prêtres mendiants (en 1711 les registres de Toulouse signalent un prêtre qui veut se suicider de misère) : on ne cherche pas à transformer les structures de la société; mais le pauvre est considéré religieusement comme un membre de Jésus-Christ qu'il faut honorer tout spécialement; il n'est pas rare que les confrères de l'Aa aient le souci de saluer les pauvres, de leur céder le pas, ce qui a sa valeur dans ces siècles de hiérarchie sociale si tranchée. L'Aa est pauvre certes, cependant, à la petite mesure de leurs ressources, les confrères soulagent comme ils peuvent les misères matérielles; mais rien qui ressemble aux vastes entreprises de la Compagnie du Saint-Sacrement ou à ces compagnies parisiennes de Charité que fonde M. Olier. D'ailleurs, comme toujours au XVII^e siècle, la charité envers les pauvres est une action de piété individuelle pour la sanctification personnelle de celui qui l'exerce plutôt qu'une œuvre de justice sociale.

L'apostolat individuel et dans le milieu de vie est également au premier plan des préoccupations des confrères; ils ont le souci constant de convertir ceux qui les entourent, en particulier leurs camarades de cours; chaque membre de l'Aa doit choisir un ou plusieurs jeunes hommes de son cours qu'il essaie de porter à la vertu et aux bonnes mœurs et d'agréger en définitive à la congrégation. Ce zèle reste très discret et respecte la liberté de ceux qui en sont l'objet; instruits sans doute par les erreurs de tactique de la Compagnie du Saint-Sacrement à laquelle l'Aa ressemble si peu, les confrères rappellent très souvent qu'il ne faut heurter personne; tous les ans ils méditent dans le *Directeur portatif* sur la nécessité où est l'apôtre de vivre au milieu des pécheurs sans se scandaliser; on leur recommande d'éviter une piété extérieure provocante ou un zèle intempestif qui déclencherait une réaction de défense ou d'opposition contraire au but apostolique qu'ils poursuivent. Même l'hérésie ne suscite chez eux aucun sectarisme; c'est assez inattendu en ces siècles : il est très caractéristique que, dans ces Aa d'étudiants en théologie d'inspiration jésuite, les querelles jansénistes ne provoquent presque pas d'échos; le protestantisme non plus : sans doute on se réjouit de la Révocation de l'édit de Nantes comme tout le monde et l'on prie pour le succès des « pieux desseins qu'a le roi de réduire l'hérésie », mais ce sont là des notations tout à fait secondaires et sans importance. Quant à la politique, elle est entièrement absente : tout au plus prie-t-on de temps en temps pour la santé du roi, pour le triomphe de ses armes, pour la paix. On recommande de temps en temps d'être attaché aux jésuites, de fuir les opinions nouvelles, de tenir l'infaillibilité du pape, mais sans insister et en passant. Le but et l'activité de l'Aa sont uniquement surnaturels.

4. L'Aa et la Compagnie du Saint-Sacrement. — Le comte Bégouen a donné naissance à une légende tenace selon laquelle l'Aa serait un succédané de la Compagnie du Saint-Sacrement; cette hypothèse n'a aucun fondement dans nos textes et le comte Bégouen n'aurait pas pu la tenir s'il avait lu les interminables comptes rendus des fort innocentes séances de l'Aa et les lettres venues des quatre coins du royaume. Le P. Cavallera, qui a vu les sources, a définitivement montré que l'Aa n'a aucun point commun avec la Compagnie du Saint-Sacrement et qu'elle ne la continue en aucune façon. Les seuls faits objectifs qui permettraient de parler de contacts entre les deux sociétés sont les suivants :

1° Quelques membres de l'Aa ont fait partie de la Compagnie du Saint-Sacrement : mais où ne trouve-t-on pas des membres de cette omniprésente Compagnie?

2° La Compagnie du Saint-Sacrement expirante a financé une œuvre de l'Aa de Paris : la fondation du séminaire des Missions Étrangères; — mais quelle grande entreprise d'action catholique n'a pas été financée par la Compagnie?

3° M. du Four dans son Mémoire contre l'Ermitage de Caen écrit : « quelques-uns se sont persuadés que cette Compagnie du Saint-Sacrement tiroit son origine d'une certaine Société composée des personnes les plus zélées et les plus ardantes de chaque Congrégation des Iésuites qui forment un petit corps distingué de cette mesme Congrégation ». Du Four décrit exactement l'assemblée dont il connaît le nom et dont il a vu le livre et il conclut : « quelques-uns ont donc cru que la Compagnie du Saint-Sacrement estoit la mesme chose que cette Association et l'ont jugé ainsi à cause de la grande conformité de leurs règles, de leurs usages, de leurs exercices et surtout du genre et de l'esprit qui anime les uns et les autres. Mais ce qui fait connoistre que ce sont deux Compagnies différentes c'est que pour estre de l'Association il faut estre nécessairement de la Congrégation; au lieu que pour estre de la Compagnie du Saint-Sacrement il n'est pas nécessaire d'estre de la Congrégation ». Conclusion bien hésitante comme on voit; il est d'ailleurs faux que les règles et les exercices des deux compagnies se ressemblent.

4° Enfin M. d'Argenson dans son célèbre mémoire à M. de Noailles, qui est la première source de l'histoire de la Compagnie du Saint-Sacrement, propose, au cas où l'on rétablirait cette Compagnie, de prendre ses membres dans les Aa : c'est là un lien futurible entre les deux institutions dont l'esprit, les méthodes et les buts restent très différents. En particulier, la Compagnie du Saint-Sacrement disposait de fonds énormes, tandis que l'Aa est d'une pauvreté remarquable : l'Aa des Messieurs de Toulouse, nécessairement moins impécunieuse qu'une Aa de jeunes étudiants, n'a jamais plus de deux ou trois livres dans ses caisses pendant la douzaine d'années dont les archives ont été conservées.

5. Les Aa de philosophes et de collégiens. — Les Aa que nous connaissons le mieux, celles qui sont en correspondance avec Toulouse, sont des assemblées de prêtres ou d'étudiants en théologie vivant en dehors d'un séminaire. Dans

les collèges de jésuites y eut-il des Aa dans les autres classes, dans la classe supérieure de philosophie, dans les classes d'enseignement secondaire? Il est difficile de répondre avec précision à cette question. On rencontre quelques rares assemblées de philosophes : à Lyon en 1692, à Bordeaux, à Aix en 1662; mais Toulouse est peu favorable à la fondation de telles assemblées; en effet l'assemblée des philosophes risque de devenir la source naturelle de l'Aa des théologiens et par conséquent de compromettre la liberté essentielle de la cooptation. Dans les autres classes on entrevoit également des assemblées secrètes dans la congrégation, mais qui ne sont pas des Aa proprement dites : à Toulouse même, en 1669, on rencontre une assemblée de jeunes congréganistes qu'on appelle le noviciat de l'Aa mais qui ne durera guère; à Bordeaux l'assemblée des philosophes est préparée par des sociétés secrètes dans les classes jusqu'à la troisième. A Aix, en 1662, l'Historia domus signale que le recteur a fondé une congrégation secrète « selon la pratique de dévotion commencée à Paris et *qui s'est étendue presque par toutes les congrégations de France* »; cette congrégation secrète est composée de philosophes; mais nous savons par ailleurs qu'à Aix la congrégation dite des « philosophes » comprenait aussi les « Légistes » et les « Théologiens »; jusqu'à découverte de documents nouveaux le texte qu'on vient de citer ne permet donc pas de conclure que les congrégations secrètes répandues dans tous les collèges de France existassent ailleurs que dans les classes d'enseignement supérieur et principalement de théologie : même les Aa de philosophes, dans l'état de notre documentation, semblent l'exception.

6. Les Aa de Messieurs. — Ces Aa de théologiens émanent des congrégations de clercs et de prêtres. Dans les autres congrégations d'adultes y eut-il des Aa?

Il n'est jusqu'ici aucun indice de l'existence d'Aa dans les congrégations d'artisans ou dans les congrégations spécialisées comme celles des grands clercs du Parlement de Dijon. Par contre il y eut des Aa dans ces grandes associations un peu extérieures que furent les congrégations de « Messieurs », lesquelles d'ailleurs comportent à la fois laïques et prêtres, quand il n'y a pas de congrégation distincte pour les prêtres : ainsi la célèbre congrégation des Messieurs de la maison professe de Paris est à la fois laïque et ecclésiastique. Ces Aa de Messieurs sont mal connues faute de documents. A Toulouse, au début, les clercs qui avaient fini leurs études et qui se fixaient en ville continuaient à faire partie de l'Aa des théologiens; bientôt la différence des âges et des préoccupations amena en 1676, après de longues hésitations, la scission en deux assemblées : une Aa de théologiens au collège, une Aa de Messieurs à la maison professe. Le mss 227 de la bibliothèque municipale de Toulouse, où le P. Cavallera a découvert un registre des délibérations de l'Aa des Messieurs de 1678 à 1691, nous donne quelques détails sur cette nouvelle assemblée. Fait bien caractéristique, au début cette Aa de Messieurs est surtout composée d'ecclésiastiques : sur la quinzaine de membres qu'elle compte dans les premières années il n'y a pas plus de deux ou trois laïques, juristes pour la plupart; plus tard les chiffres s'équilibrent : en 1690, sept ou huit laïques pour dix prêtres. Dès avant la scission on trouve déjà des laïques dans l'Aa des théologiens, ainsi deux avocats en 1673 : fort rare exception sans doute. Notons en 1688 un oratorien à l'Aa des Messieurs de Toulouse.

L'Aa des Messieurs de Toulouse a les mêmes buts et les mêmes activités que celle des étudiants en théologie; elle est avant tout préoccupée de vie intérieure; le zèle apostolique y est plus modéré que dans l'assemblée des théologiens. Son action extérieure est presque nulle; du moins les comptes rendus des séances et des rénovations n'en laissent presque rien voir. Sans doute le 6 juillet 1684, le registre mentionne que les confrères ont résolu de se visiter mutuellement « principalement lorsqu'il est question d'avancer la gloire de Dieu en quelque affaire importante ». Mais on ne trouve aucune trace de ces affaires importantes; il s'agit sans doute d'initiatives individuelles, non pas d'activité collective du groupe en tant que tel, comme c'était le cas pour la Compagnie du Saint-Sacrement. D'ailleurs les moyens d'action de l'Aa sont réduits, ses fonds inexistants. Les deux Aa de Toulouse sont en communion; mais elles restent étrangères l'une à l'autre. L'Aa des théologiens est jalouse de son indépendance et de son secret. C'est tout juste si elle accepte que chacune des deux Aa délègue quelques-uns de ses membres à la rénovation de l'autre; mais en 1684, l'Aa des théologiens refuse que chaque mois les deux assemblées échangent quelques confrères.

L'Aa des Messieurs de Toulouse disparaît probablement vers 1763 lors de la suppression des jésuites, puisque nous la voyons refondée en 1768. Elle périt de nouveau sous la Révolution, mais, dès 1796, elle renaît et se joint à celle des prêtres pour s'en séparer en 1801.

A Lyon, également, il y a une Aa de Messieurs. Tandis qu'à Toulouse c'est de l'Aa des théologiens que sort l'assemblée des Messieurs, à Lyon c'est l'assemblée des Messieurs qui, en 1689, fonde celle des théologiens avec l'aide de deux confrères de Toulouse.

A Paris, la situation est plus confuse. Rien ne permet de dire qu'il y ait eu des Aa dans les deux célèbres congrégations de Messieurs, celle de la maison professe et celle du noviciat : la congrégation de la maison professe groupait tout ce qui comptait dans le Royaume (les Archives Nationales ont conservé le catalogue complet de ses membres). Mais, à Louis le Grand, l'Aa qui émane de la congrégation des externes, comporte des laïcs : on signale des personnes de robe et d'épée aux rénovations, des médecins, des marchands mêmes : en 1696 par exemple, Paris signale la mort de Nicolas Préchés, marchand bourgeois de Paris, de l'Aa depuis quarante ans, administrateur du Grand Bureau des Pauvres et fondateur de la congrégation des artisans plus de quarante ans auparavant. En 1688, il y a plus de cent confrères à la rénovation : il n'est pas possible qu'une Aa puisse fonctionner avec un tel nombre de membres; de cette extraordinaire affluence aux rénovations parisiennes on peut probablement conclure qu'une fois leurs études terminées les anciens confrères continuaient à se rattacher à l'Aa du collège, mais d'un lien assez lâche; sans doute n'assistaient-ils plus aux séances hebdomadaires. Une telle situation avait fait naître le projet d'une Aa distincte de Messieurs : en 1672 les registres de Toulouse notent qu'à Paris la séparation des Aa, qu'on avait tentée, n'a pas duré.

A Carcassonne, l'Aa des prêtres trop peu nombreuse

s'agrège des laïques de la congrégation des Messieurs en 1693. En 1749, M. de Galliffet, vicaire général d'Aix, découvre dans cette ville une Aa languissante, d'étudiants en théologie vraisemblablement; il ne parvient pas à la ranimer et fonde une Aa de Messieurs.

Aucune de ces Aa ne paraît avoir eu une activité extérieure remarquable. La preuve en est que ni le pouvoir royal ni la police ne s'en occupent. Au début, l'Aa de Bagot a inquiété la police de Colbert; mais manifestement les gens du roi se désintéressent vite de ces groupes de piété inoffensifs dont tout le monde savait l'existence malgré le secret dont ils s'entourent. C'est au point qu'en 1762, lors de la suppression de la Compagnie de Jésus en France, le long rapport du procureur général Ripert de Montclar qui demande l'élimination des juges membres de la congrégation et qui analyse les dangers que cette congrégation présente pour le pouvoir royal, n'a même pas un mot sur l'Aa.

7. L'Aa et les jésuites. — Les Aa se recrutaient exclusivement au sein des congrégations de la sainte Vierge; la plupart étaient donc sous la direction des jésuites; il est cependant d'importantes exceptions. Ainsi, l'Aa de Cahors est fondée en 1696 par un séculier Amadieu, curé de Saint-Urcisse, au su d'ailleurs du recteur du collège et avec l'approbation du directeur jésuite de l'Aa de Toulouse, puis en 1711, Amadieu étant devenu depuis plusieurs années vicaire général d'Aire, l'Aa de Cahors finit par demander un directeur jésuite qu'elle obtient; il est à remarquer que, de temps en temps, le recteur du collège assistait à ses séances. A Lyon, quand en 1669, l'Aa de Chalon-sur-Saône veut fonder une Aa de théologiens, le projet échoue par suite de l'opposition des pères du collège. A Bordeaux l'Aa est découverte en 1722; les cordeliers soulèvent un scandale autour d'elle; elle cesse d'avoir un directeur jésuite : sans doute les jésuites l'ont-ils abandonnée; elle subsiste cependant mais cesse sa correspondance avec Toulouse, tandis qu'elle reste en relation avec Cahors qui n'est pas jésuite; après la suppression de la Compagnie l'Aa de Bordeaux reprend la communion avec Toulouse. A Orléans, en 1724, l'Aa qui vient d'être fondée est dirigée par un séculier, pénitencier du diocèse. A Poitiers, l'Aa fondée en 1721, est « protégée » par un jésuite, mais en 1737 elle garde le secret vis-à-vis des jésuites, sauf à l'égard d'un religieux de la Compagnie de Jésus, le même sans doute que l'ancien « protecteur ». Cette Aa non jésuite de Poitiers en 1739 est cependant en communion avec Toulouse. Par contre, quand en 1749 M. de Galliffet, grand vicaire d'Aix, fonde une Aa de Messieurs, le Père Delmas, directeur de l'Aa de Toulouse, lui fait refuser la communion parce que cette assemblée n'est pas jésuite. La suppression de la Compagnie fut un coup très dur pour l'Aa, surtout à cause de la disparition de la congrégation; mais, au moins à Toulouse, l'Aa suscite non sans difficulté la création d'une institution analogue à la congrégation, l' « Exercice des clercs », qui lui permet de survivre.

D'ailleurs on ne peut pas dire que la Compagnie de Jésus ait pris l'Aa en charge. Ce fut certes une des œuvres les plus importantes et peut-être la plus efficace de toutes celles des jésuites en France, mais, assez curieusement, elle reste une œuvre officieuse qui n'a jamais été approuvée ni homologuée par les congrégations générales de l'Ordre, seul organe législatif et constituant. Bien mieux, alors que le général de l'Ordre contrôle de très près l'activité des provinces, sa correspondance ne garde à peu près aucune trace de la fondation et du développement des Aa. Il semble bien que ces groupes secrets naissaient spontanément dans les congrégations mariales parce qu'ils correspondaient aux besoins et aux idées du temps; les jésuites les adoptaient et les canalisaient sans toujours les avoir suscités. Ainsi, le 31 juillet 1651, le vicaire général de la Compagnie de Jésus, Goswin Nickel, consulté par le Père de Lingendes, provincial de France, blâme la fondation d'une association secrète dans le convictus de Louis le Grand : « de secreta vero illa sodalium in convictu parisiensi associatione inquirat adhuc Reverentia Vestra et emendet quod ex consultorum suorum judicio viderit esse corrigendum; negotium huiusmodi perambulans in tenebris nescio quid parit suspicionis ». Cette association secrète se réclamait de l'exemple du ristretto du Collège Romain; le vicaire général répond : « neque est quod Romanae exemplo se protegant ubi nihil tale videtur ». Cependant il semble que le vicaire général se soit renseigné avant de faire sceller sa lettre et qu'il ait découvert l'existence de l'Aa du Collège Romain, car il ajoute en marge « licet enim inter eos (c'est-à-dire les congréganistes du Collège Romain) reperiuntur nonnulli qui zelo maioris perfectionis adducti aliquoties inter se conveniant, collaturi de modo exercendi virtutem, nihil tamen est sodalitii directori occultum neque superioribus ignotum, multo minus habent alias singularitates quas Reverentia Vestra nobis exposuit ». De nouveau, le 24 février 1653, Nickel, devenu général de la Compagnie, interdit formellement les Aa de Rouen qui sont inconnues du recteur du collège et du directeur de la congrégation. On peut en conclure que le général approuve implicitement, ou tolère, les Aa pourvu qu'elles ne soient pas ignorées de l'administration des collèges. En Italie, le général Aquaviva, dès 1604, avait autorisé des groupes analogues à l'Aa. Il reste que si l'Aa s'est imposée en fait, jamais les congrégations générales ne l'ont adoptée officiellement.

8. Le secret. — Le secret, disent nos textes, est « l'âme de l'Aa ». Dès le début il est recommandé; il est inexact de soutenir, comme on l'a fait sur la foi du comte Bégouen, que c'est surtout à partir de 1761, date de la suppression des congrégations mariales par le Parlement, que l'Aa de Toulouse s'enveloppe de mystère : dès 1658 dans sa première lettre à Toulouse l'Aa de Paris insiste sur l'importance du secret. Le secret est gardé même à l'égard des pères du collège, à l'exception du recteur et du directeur de l'Aa. Cependant, l'Aa est bien connue; on sait qu'elle existe si l'on ignore qui en fait partie : dès 1660, le curé de Rouen, Du Four, dans son mémoire contre l'ermitage de Caen décrit exactement l'Aa et a eu entre les mains le livret des pratiques de dévotion qu'il cite. Avant 1658 un pamphlet janséniste est dirigé contre l'Aa de Paris sous le titre caractéristique de *Contra Bagatianos*. De temps en temps une indiscrétion ou une imprudence « découvre l'Aa » et donne lieu à des incidents plus comiques que tragiques : ainsi à Bordeaux en 1722 le frère apothicaire du collège apprend l'existence de l'Aa d'un confrère trop bavard; le frère tout fier de sa découverte en fait part à toute la ville; les cordeliers font circuler une lettre où l'Aa est traitée de secte abominable; on l'accuse d'être un obstacle aux voca-

tions religieuses (puisqu'elle permet aux séculiers de vivre d'une vraie vie religieuse); les confrères sont moqués et insultés, on leur donne le surnom de « Beghinquins » [1]. A Orléans, l'Aa est également découverte et tournée en ridicule par les *Nouvelles Ecclésiastiques* de novembre 1732 qui dénoncent en elle une société où l'on se fait fouetter pour la conversion des jansénistes : la bibliothèque municipale d'Orléans possède une réponse manuscrite (mss 1724) aux assertions des *Nouvelles Ecclésiastiques;* un membre de l'Aa y explique ouvertement ce qu'est l'assemblée, son but et ses pratiques, sans toutefois révéler son origine ni son nom. Ce dernier exemple montre que le secret est relatif; il semble surtout avoir été exagéré dans les Aa de jeunes gens tout fiers d'appartenir à une société secrète. Les jésuites eux-mêmes ne faisaient pas tant de mystère : le précieux manuscrit 3335 de la bibliothèque Mazarine (dont la première partie est à Léningrad) contient les éloges funèbres de congréganistes de la maison professe de Paris envoyés par le directeur aux membres de la congrégation pendant l'interdit du cardinal de Noailles : par deux fois le rédacteur indique clairement que tel ou tel a fait partie de l'assemblée.

Cependant, si l'institution est bien connue, le nom de ceux qui en faisaient partie restait secret. Pourquoi ce secret qui nous choque, comme il choquait le général dans sa lettre du 31 juillet 1631 citée plus haut? Pourquoi ce faux air de franc-maçonnerie pieuse? Il va sans dire que ce secret serait odieux de nos jours. Mais évitons tout anachronisme. Il est certain que les hommes du XVII^e^ siècle ont aimé le secret : réaction instinctive contre l'absolutisme qui s'établit quand naissent l'Aa et la Compagnie du Saint-Sacrement, — goût de la cabale qui survit aux guerres civiles et qui, refoulé, reparaît dans ces associations secrètes? Peut-être, mais il y a plus profond; pour qui connaît un peu le XVII^e^ siècle par le dedans, il n'est pas douteux que le secret ait été nécessaire à l'action chrétienne. Cela pour deux raisons. D'abord, parce que l'Aa veut former une élite de militants dans le milieu des étudiants en théologie. Représentons-nous ce qu'est le collège des jésuites où se donnent les cours de théologie; rien d'un séminaire tel que nous les connaissons en vase clos, mais une université ouverte à tout venant, complètement gratuite, avec ces classes énormes et turbulentes où il n'est pas rare que doive intervenir la maréchaussée pour rétablir l'ordre. Les étudiants, pauvres pour la plupart, logent en ville et comme ils peuvent, dans des conditions qui ne leur facilitent pas la vertu. Les étudiants en théologie sont, ou bien des cadets de famille désargentés pour qui l'Église est une carrière, ou bien des roturiers pauvres et bien doués intellectuellement pour qui l'Église est le seul moyen d'arriver; la vocation, l'esprit, les mœurs mêmes de ces aspirants au sacerdoce laissent trop souvent à désirer. Cette masse lourde, il s'agit de la rendre plus digne du sacerdoce du Christ : œuvre d'apostolat transformateur du milieu et de ses structures sociologiques qui ne peut se faire que par le milieu; nous retrouvons l'idée même qui est à la base de nos méthodes d'action catholique. Il faut donc dégager une élite de militants. Cette élite est à deux degrés : d'abord la congrégation qui groupe les clercs qui veulent vivre honnêtement : ils communient tous les mois, font quelques jours de retraite durant la Semaine Sainte (l'Aa organise les exercices de huit jours, mais la plupart des congréganistes ne viennent que pendant les premiers jours); ils se retrouvent toutes les semaines pour une réunion de piété où ils se forment à la vie intérieure. Mais la congrégation est vaste : à Toulouse celle des clercs groupe une centaine de membres; la congrégation des Messieurs de la maison professe de Paris semble avoir été un cercle snob auquel il était de bon ton d'appartenir mais auquel très souvent on se contentait de donner son nom. Pour animer vraiment ce groupe trop lâche, pour lui donner du mordant apostolique, il faut que de son sein se dégage une élite de dirigeants, peu nombreux, très unis entre eux, très pénétrés de la sainteté qu'exige leur vocation, entièrement donnés à leur tâche, décidés à fonder leur action sur une vie contemplative sérieuse : c'est l'Aa. Or l'entière liberté de la cooptation est nécessaire pour que se dégage cette élite d'apôtres enthousiastes et persévérants. C'est ici que s'impose le secret : sous l'ancien régime une libre cooptation exige le secret absolu. Il est, en effet, une réalité sociologique dont nous avons perdu jusqu'à la notion, mais qui est primordiale avant la Révolution : celle de « qualité » sociale. Un « homme de qualité » a des droits que nul ne songe à lui contester : préséances, honneurs extérieurs. Est-il un cercle fermé, une élite, une fonction de direction? Impossible d'en refuser l'accès à un homme de qualité sans manquer gravement aux plus élémentaires convenances admises par tous. Si donc l'on veut susciter une élite d'apôtres à partir, non de la naissance, mais de la valeur spirituelle, le secret, au XVII^e^ siècle et au XVIII^e^, est strictement indispensable. S'en scandaliser, s'en étonner serait un de ces anachronismes où Lucien Febvre veut voir le péché mortel de l'historien. Il est cependant permis de se réjouir de l'évolution de nos catégories sociologiques.

Il est une autre raison qui impose le secret, et fort grave. L'Aa, telle que nous la connaissons, participe au mouvement de la réforme du clergé au Grand Siècle. Nous n'avons pas idée des colères et des haines que cette réforme éveille dans la masse des clercs dont la vie est facile ou mauvaise : les persécutions que le clergé d'Évreux fait subir à M. Boudon, par exemple, dépassent ce qu'on peut imaginer; un érudit parisien, M. Derche, professeur au lycée Saint-Louis, voit non sans raison dans la campagne contre Boudon la cause inspiratrice du Tartuffe de Molière. L'expérience le montrait : une société de clercs qui entendait donner le témoignage contagieux d'une vie austère, chaste, pauvre et pieuse ne pouvait pas étaler ses fins et ses méthodes au grand jour sous peine de provoquer des réactions pires que le mal; la plus grande discrétion s'imposait. Il n'est pas douteux, cependant, que l'Aa ait été entraînée par la logique même de cette discrétion et qu'elle ait cultivé le secret très au delà de ce qui était nécessaire.

9. Autres congrégations secrètes. — A

1. Peut-être une déformation de Bagotiens. Un petit détail précis montre ici que la documentation dont s'est servi l'auteur de la brochure attribuée à M. Bertrand est incomplète et qu'il n'a pas eu entre les mains la correspondance de l'Aa de Bordeaux. L'auteur anonyme, page 21, note 1, suppose que le terme Béghinquins s'applique à la congrégation non à l'Aa; or la lettre circulaire de Bordeaux du 13 mai 1723 déclare explicitement que le sobriquet en question désignait l'Aa proprement dite. Le même terme (Béquinquins) se retrouve, toujours pour désigner l'Aa, à Carcassonne en 1749.

côté de l'Aa il y eut d'autres congrégations secrètes analogues qui sont mal connues. On peut citer, entre autres, la compagnie de la Passion fondée par M. Olier en 1646 pour supprimer la manie du duel [1]. On trouve trace d'une congrégation secrète de femmes : on sait qu'au XVII^e et au XVIII^e siècles il n'y a pas de congrégations mariales de femmes; il ne peut donc pas y avoir d'Aa de femmes; mais à Rodez, par exemple, avant 1672, le jésuite Charles de Lastic fonde deux compagnies secrètes de piété pour les dames et les jeunes filles : les congrégations de la Croix, qui, en 1682, deviennent publiques à la suite de calomnies que le secret ne manque pas d'attirer sur elles. Il est indéniable qu'il y ait eu des confréries jansénistes secrètes; le manuscrit cité peut en désigner avec précision une demi-douzaine pour la seule ville d'Orléans. Mais, c'est surtout dans les séminaires sulpiciens, qu'à l'imitation de l'Aa, se développent, au XVIII^e siècle, des petits groupes de piété et d'édification parmi les élèves. L'Aa se refuse toujours à se reconnaître dans ces associations avec lesquelles elle évite toute relation. On le comprend : l'Aa évolue dans un milieu très ouvert, en plein vent, elle peut difficilement se transplanter dans la serre chaude d'un séminaire fermé où elle prend une allure étroite, fait figure de petite chapelle, pire peut-être. L'erreur de l'auteur anonyme de la brochure déjà citée est d'avoir confondu dans une même réprobation Aa de collège ouvert et Aa de séminaire fermé. Notons cependant que le réglement-type d'un de ces groupes de séminaires exclut explicitement tout ce qui ressemblerait à une délation de leurs camarades par les membres du conventicule secret. Le même souci élémentaire se retrouve d'ailleurs dans l'Aa jésuite. Quoi qu'il en soit du jugement à porter sur les assemblées de séminaire elles ont eu leur utilité : c'est par une Aa que M. Émery, au XVIII^e siècle, réforme le séminaire Saint-Sulpice qui s'était fort relâché. Cette assemblée du séminaire groupe entre autres Joseph Varin, Charles et Maurice de Broglie, Villèle, Tournely, Sambucy, Grivel : elle est le germe d'où sortiront plus tard les Pères de la Foi qui, avec les prêtres du Sacré-Cœur du Père de Clorivière, rétabliront la Compagnie de Jésus en France au début du XIX^e siècle. Cette assemblée intérieure au séminaire renaîtra spontanément, vers 1833, à Issy, sous la forme des « bandes de piété » dont le vénérable Libermann fut l'instigateur. Il semble également que la société deMarie fondée par le Père Colin ait sa source première dans une assemblée introduite au grand séminaire de Lyon en 1815. A la fin du XVIII^e siècle, on trouve encore une union secrète dans le séminaire des Prêtres du Bon Pasteur de Marseille.

Hors de France, nombreuses sont les sociétés qui ressemblent à l'Aa : en Italie les célèbres ristretti et, entre autres, les fameuses congrégations secrètes de prêtres du Père Pavone, s j, à Naples. Dans les Flandres impériales, on trouve trois ou quatre congrégations secrètes; en Europe centrale les *Colloquia Mariana* du Père Rem. Signalons encore la très curieuse association secrète pour l'édition des bons livres fondée à Breslau en 1690 par le Père Vitus Scheffer. Saint Alphonse de Liguori, dans son livre sur les *Gloires de Marie*, propose lui aussi le plan d'une congrégation mariale secrète. Jusqu'ici je n'ai pas trouvé mention de tels groupes en Espagne; peut-être la très soupçonneuse Inquisition d'Espagne ne les eut-elle pas tolérés?

Il n'est pas douteux que l'Aa ait eu une importance capitale dans la réforme du clergé en France. Presque dans chaque ville universitaire il semble qu'elle ait suscité un petit groupe de jeunes clercs qui prenaient au sérieux leur vocation et qui, selon l'esprit de la Compagnie de Jésus, mettaient au premier plan la sanctification par l'apostolat et l'apostolat de la sainteté. Revenus dans leurs diocèses ces jeunes clercs, pour la plupart engagés dans le clergé paroissial ou dans la direction des séminaires, constituaient un ferment de zèle apostolique et de vie communautaire fraternelle. Peut-être ne serait-il pas trop exagéré de dire qu'avec les séminaires sulpiciens et lazaristes, l'Aa fut un des grands instruments de la réforme et de la sanctification du clergé sous l'ancien régime.

1. On ne peut pas prendre au sérieux la « Compagnie (secrète) des intérêts de Dieu » dont Desmarets de Saint-Sorlin rêve en 1664 et dont A. Auguste exagère un peu l'importance. Ce n est qu'un projet en l'air.

A. Manuscrits. — 1. *Archives de l'Aa de Toulouse* (dans une collection privée, rachetée par hasard chez un brocanteur il y a une cinquantaine d'années) : *a)* Lettres, 7 volumes, de 1658 à 1866 (le volume 6 a disparu); *b)* Livre d'Or, 1658-1870; *c)* Règles; plusieurs copies dont une antérieure à la suppression de la Compagnie de Jésus; *d)* Comptes rendus des séances hebdomadaires et des rénovations, 1670-1749, 8 volumes dont le premier est intitulé Livre du Substitut, les autres, Conférences spirituelles; *e)* Cahier d'extraits des délibérations depuis les origines de l'Aa, 1754 (peut suppléer aux lacunes des volumes précédents); *f)* Conférences de l'Aa à Vich, 1793; *g)* Comptes rendus des Promenades, 1742-1857, 16 volumes; *h)* Billets de bien, 1733-1868, 48 volumes; *i)* Reddition des comptes, 1704-1867, 3 volumes; *j)* Une liasse de documents divers sur l'histoire de l'Aa. — Un inventaire de l'ensemble a été dressé par le Père Cavallera.

2. *Bibliothèque municipale de Toulouse*, mss 277 : compte rendu des séances de l'Aa des Messieurs de Toulouse de 1678 à 1691.

3. *Bibliothèque municipale de Cahors*, mss 129 : correspondance de l'Aa de Cahors de 1734 à 1747 (23 lettres dont 12 ne figurent pas dans les recueils de Toulouse; donne des détails précieux sur l'Aa de Paris reconstituée en 1742).

4. *Évêché d'Évreux*, Fonds Boudon, en particulier les vies manuscrites de Boudon par M. de Bosguerard, de Thomas (dont plusieurs autres copies existent à la bibliothèque nationale, à Sainte-Geneviève, etc.), de Thomas-Fez, etc.

5. *Bibliothèque Mazarine. a)* mss 3335. Hommes illustres de la congrégation de la Vierge, maison professe des Pères de la Compagnie de Jésus à Paris (la première partie de ce recueil était avant la révolution russe à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, mss français 31 /2. *b)* mss 1266. Copie du livre des Pratiques de dévotion.

6. *Bibliothèque municipale d'Orléans*, mss 1724. Réponse à des attaques jansénistes contre l'Aa d'Orléans.

7. *Archives des sœurs hospitalières de Dijon.* Papiers Joly (quelques traces de l'Aa de Dijon).

8. *Archives généralices de la Compagnie de Jésus.* Epistolae Generalium. Francia. 6 /384 et 430.

B. Imprimés. — Edmond Alber, *La confrérie de la Passion*, RHE, 1912, p. 644-670. — R. Allier, *La cabale des dévots.* 1627-1666, Paris, 1902. — René de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, publiées et annotées par le R. P. dom H. Beauchet-Filleau, Marseille, 1900. — Alphonse Auguste, *Les sociétés secrètes catholiques au XVII^e siècle et H.-M. Boudon*, Paris, 1913. — (G. B. Baroni), *Notizie storiche delle Congregazioni ecclesiastiche institute dal V. P. Francesco Pavone della C. di G.*, Naples, 1853. — Louis Baudiment, *Un mémoire anonyme sur François Pallu, principal fondateur des Missions étrangères*, Paris, 1934. — Comte Bé·

gouen, *Une société secrète émule de la Compagnie du Saint-Sacrement, l'Aa de Toulouse au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles*, Paris-Toulouse, 1913. — Maurice Briault, *Le V. P. F. M. P. Libermann*, Paris, 1935. — Joseph Brucker, *Les Aa ou petites congrégations secrètes*, dans les *Études*, t. 139, 1914, p. 528-533.

Ferdinand Cavallera, *Une Aa toulousaine inconnue. A propos du mss* 277 *de la bibliothèque publique de la ville de Toulouse*, RAM, 1935, p. 299-303; *Aux origines de la société des Missions Étrangères, l'Aa de Paris*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique de Toulouse*, 1933, p. 173-186; 206-226; 1934, p. 17-31; 71-94; Édition du *Petit Traité de l'estime qu'on doit faire de l'Aa*, RAM, 1934, p. 290-299. — Collet, *Vie de M. Henri-Marie Boudon, grand archidiacre d'Évreux*, Paris, 1762. — Marcel Chossat, *Les jésuites et leurs œuvres à Avignon*, 1896. — Arthur du Bois de la Villerabel, *La rénovation religieuse au XVII^e^ siècle. Vincent de Meur, missionnaire breton, l'un des fondateurs et premier supérieur du séminaire des Missions Étrangères de Paris*, 1628-1668, Saint-Brieuc, 1885. — Charles Du Four, abbé d'Aulnay, *Mémoire pour faire connoistre l'esprit et la conduite de la Compagnie établie en la ville de Caen, appelée l'Hermitage*, s. l., 1660. — Charles Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée du clergé de Paris de* 1682, Paris, 1869 (p. 525, rapport de police sur l'Aa de Paris). — G. Goyau, *Les prêtres des Missions Étrangères*, Paris, 1932. — Achille Guidée, *Vie du Père Joseph Varin*, Paris, 1860. — Fr. Hattler, *Der ehrw. P. Iakob Rem*, Regensburg, 1884. — Herman Hoffmann, *P. Vitus Scheffer und seine Academia amoris*, dans *Archivum historicum S. J.*, 1936, p. 177-202. — P. Kroess, *Die congregatio secreta in Rom*, dans *Sodalen Correspondanz*, 1896, p. 94.

De La Tour, *Mémoires sur la vie de Mgr de Laval, premier évêque de Québec*, Cologne, 1761. — Adrien Launay, *Lettres de Mgr Pallu*, Paris, 1904. — Lieutaud, *A et Aa, prodrome d'une future encyclopédie provençale*, s. l. n. d. — Melsant, *Le Vénérable Claude Colin, fondateur de la Société de Marie*, Lyon, 1925. — Alfred Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, *Les œuvres*, Bruxelles, 1928. — Camille de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e^ siècle*, Paris, 1895. — Maurice Souriau, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Caen. Deux normands au XVII^e^ siècle. M. de Renty et Jean de Bernières*, Paris, 1913. — Clément Tournier, *Un saint Vincent de Paul toulousain. Le chanoine Maurice Garrigou, fondateur de l'Institut de N. D. de la Compassion* 1766-1852, Toulouse, 1945. — B. Vachet, *Mémoires*, Paris, 1865. — H. Verdière, *Histoire de l'Université d'Ingolstadt*, Paris, 1887. — Émile Villaret, *Les Congrégations mariales*, t. 1. *Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus* (1540-1773), Paris, 1947.

Annales du collège d'Aix, éd. Méchin, Paris, 1892. — *Établissement de l'hôtel des gentilshommes sous la protection des États de Bretagne*, Rennes, 1750. — *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille, communément appelés Prêtres du Bon-Pasteur*, Paris-Marseille, s. d. — *Pratiques de dévotion et des vertus chrétiennes selon les règles des congrégations de Nostre-Dame*, Paris, 1654. — *Une société secrète d'ecclésiastiques au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. L'Aa cléricale. Son histoire, ses statuts, ses mystères. A Mysteriopolis, chez Jean de l'Arcane, libraire de la Société, rue des Trois Cavernes, au Sigalion, dans l'arrière-boutique*, 1893, hors commerce (tiré à 150 exemplaires). — *Statutie regole della Congregazione di clerici eretta in Napoli sotto il titolo dell'Assuntione della Beatissima Vergine*, Naples, 1614. — *Sodalis sanctorum omnium*, Douai, 1730 (livre de l'Aa de Douai; il y eut des éditions antérieures; celle que je cite ici est à la bibliothèque du secrétariat général des congrégations mariales à Rome). — *Statuts, et réglements de la Congrégation de la Croix établie à Rodez dans l'Église du collège de la Compagnie de Jésus*, Rodez, 1740.

Robert Rouquette.

CONGRÈS SPIRITUELS. — 1. *Congrès spirituels proprement dits.* — 2. *Autres congrès intéressant la spiritualité.*

Il n'y a pas lieu de remonter très haut dans le cours de l'histoire pour découvrir l'origine des congrès spirituels. Dans l'acception la plus stricte du terme, ils ne sont pas antérieurs aux années qui ont suivi la guerre de 1914-18. Ils portent bien la marque de notre temps puisqu'ils supposent la possibilité matérielle de rassembler rapidement et pour peu de jours des hommes vivant éloignés les uns des autres et qu'ils dénotent avec éclat le besoin qui pousse l'humanité contemporaine à mettre en commun ses idées, ses expériences, ses efforts.

Le mot *congrès* fut longtemps réservé par les diplomates aux préliminaires des traités internationaux. Il est aujourd'hui couramment appliqué à des rassemblements ayant un certain caractère de solennité et surtout poursuivant un but bien déterminé. Toutes les activités humaines, dans la mesure où elles sont finalisées, peuvent donc donner lieu à des congrès. Nous ne retiendrons ici que l'usage du mot admis dans le domaine scientifique et sur le plan religieux. Les congrès spirituels, en effet, relèvent quant à leur méthode, des préoccupations de la science moderne et, quant à leur objet, des questions qui intéressent soit l'histoire, soit la vie spirituelle de l'Église. Nous envisagerons d'abord les congrès spirituels proprement dits; puis nous verrons en quoi d'autres congrès peuvent aussi apporter une contribution à la doctrine spirituelle et surtout à son rayonnement.

1. Congrès spirituels proprement dits. — Le progrès des sciences a amené les chercheurs à se connaître et à se fréquenter périodiquement. C'est ainsi qu'est née l'idée d'organiser ces rencontres afin que chacun des participants puisse en retirer tout le profit possible. En se multipliant les congrès se sont spécialisés, répondant ainsi à la différenciation grandissante des branches du savoir et aux limitations inévitables des compétences individuelles. Les congrès de médecins, par exemple, qui groupent parfois des savants du monde entier, se prêtent à une variété indéfinie de spécifications conformes à la multiplicité des spécialités et des techniques médicales.

La science sociale, en raison de son actualité mouvante et des exigences de son adaptation, justifie elle aussi avec force l'intérêt de rencontres périodiques rassemblant un grand nombre de participants. C'est ainsi que les *Semaines Sociales de France* ont été fondées et dirigées par un comité de juristes et de sociologues dont la valeur assure à cette manifestation annuelle un succès bien mérité. Le mot *semaines* a sans doute été choisi pour en mieux déterminer la durée. Il est souvent repris dans une acception moins précise pour désigner une session qui dure plusieurs jours, à moins que l'on ne parle plus exactement de *Journées* d'étude. A ces termes il faut peut-être ajouter une nuance d'ésotérisme que ne comporte pas de soi le mot : *congrès*. C'est ainsi que le chroniqueur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* annonçait en 1929 une *Semaine des Exercices Spirituels* qui devait se tenir à Versailles en précisant qu'il ne s'agissait ni d'une « retraite » ni d'un « congrès » : sans doute voulait-il écarter les simples dévots attirés par un but d'édification ou les profanes qui n'auraient cherché dans les discussions qu'un intérêt purement scientifique. Il s'agissait de contacts entre praticiens désireux de mieux connaître le chef-d'œuvre de saint Ignace afin de le mieux utiliser dans leurs ministères.

Le point de vue pratique ne doit pas porter tort à la valeur scientifique des travaux élaborés dans les congrès spirituels proprement dits. Aussi semble-t-il plus indiqué de laisser aux congrès de pastorale ou de liturgie les questions d'application et d'adaptation concrète. Les congrès spirituels mettent le plus souvent à leur programme des questions d'histoire. Ils se réunissent volontiers sous le patronage de tel ou tel représentant de la tradition, dont on étudie spécialement la doctrine à l'occasion d'un anniversaire. Le *congrès thérésien* de Madrid, en mars 1923, couronnait les fêtes centenaires de la canonisation de la grande mystique. Il fut suivi, en 1926, à Madrid encore, d'un autre congrès en l'honneur de saint Jean de la Croix. La Revue *Ons Geestlijk Erf* qui organisait, avant la dernière guerre, un congrès annuel sur la spiritualité néerlandaise, le consacrait souvent à l'un des représentants de cette spiritualité. Ainsi, à Pâques 1932, était-ce à l'occasion du 550e anniversaire de la mort de Ruysbroeck, en 1934, à l'occasion du huitième centenaire de saint Norbert. En 1947, le 50e anniversaire de la mort de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a provoqué le congrès de l'Institut Catholique de Paris en l'honneur de la carmélite française. Certains de ces congrès ont été accompagnés de manifestations grandioses ou érudites : tel, par exemple, en 1924, la *Semaine ascétique* de Valladolid en l'honneur du Père Luis de la Puente qui comportait une exposition des éditions et traductions de l'œuvre du célèbre jésuite espagnol.

Les problèmes de psychologie religieuse ont aussi donné lieu à des sessions d'étude très intéressantes. C'est nettement cette orientation que les Pères Carmes ont choisi pour marquer leurs *Journées* d'Avon, près Fontainebleau, d'un caractère à la fois très scientifique et très éclectique. Ils y invitent, en effet, une élite de théologiens, de médecins, de psychologues, de philosophes qui discutent selon une méthode comparative fructueuse des incidences de la vie mystique sur le comportement humain somatique et psychique. Les résultats de ces *Journées* sont publiés par les *Études Carmélitaines* et constituent une documentation dont on ne trouve guère ailleurs l'équivalent.

L'utilité scientifique de ces rencontres entre spécialistes est manifeste et l'on ne peut qu'applaudir au vœu formulé en 1927 par les congressistes de Bruges réunis sous le signe de saint Jean de la Croix et qui souhaitaient voir s'instituer un congrès annuel où seraient étudiées la personne et la doctrine du docteur carme. Il faut cependant observer que ces rencontres, pour être enrichissantes, réclament certaines conditions : il faut que leur orthodoxie soit nettement assurée et que les participants partagent, au moins par sympathie sincère, les convictions essentielles de notre foi. Faute de quoi les conclusions demeurent excessivement imprécises et inefficaces. Ainsi en fut-il de ce *Convegno mistico* qui groupait à Florence, en 1925, des hommes de bonne volonté, spiritualistes de tendances philosophiques diverses; des catholiques non suspects de préjugés n'ont pu en publier les résultats sans d'expresses réserves (cf RAM, 1925, p. 325). Par contre lorsque les congressistes sont liés par une commune expérience ou stimulés par des intérêts plus vitaux, leur travail s'avère particulièrement profitable. Aussi ne saurait-on trop encourager les familles religieuses qui favorisent les rencontres de leurs membres en vue d'approfondir l'histoire ou l'esprit de leurs traditions. Dans ce genre, par exemple, la *Revue d'Ascétique et de Mystique* a signalé le congrès tenu à Floyd (Indiana), en juillet 1926, où les diverses branches franciscaines étaient représentées (RAM, 1927, p. 194). On pourrait citer encore les congrès annuels des prêtres communautaires qui se sont efforcés de mettre au point leur idéal de vie sacerdotale diocésaine (vg RAM, 1934, p. 415).

La technique de ces congrès se perfectionne à l'usage. En général, l'initiative du congrès est assumée par un comité organisateur qui en arrête le programme et choisit les rapporteurs. Programme et parfois résumés des rapports sont envoyés aux participants. La session se tient dans un cadre qui favorise, hors des séances, les contacts et les conversations. Chaque séance se compose le plus souvent d'un rapport ou d'un exposé suivis d'une discussion que dirige le président.

Une formule plus efficace consiste à faire préparer chaque séance par des commissions qui apportent à la réunion plénière leurs conclusions.

Il est d'usage de publier le compte rendu du congrès avec les rapports *in extenso* suivis des discussions sténotypées.

2. Autres congrès intéressant la spiritualité. — A côté de ces congrès spirituels proprement dits, nombreux sont ceux qui traitent de problèmes religieux connexes avec la spiritualité. Nous avons signalé ceux de pastorale : en France, par exemple, le congrès annuel de l'*Union des Œuvres* ou celui du *Centre de Liturgie Pastorale* fondé par les Pères Dominicains. La spiritualité y tient une grande place, bien qu'envisagée dans ses applications concrètes : organisation de la paroisse, spiritualité du clergé diocésain... Il faudrait citer les grands congrès internationaux ou nationaux : congrès eucharistiques, congrès mariaux qui comprennent, à côté de manifestations spectaculaires, des séances d'étude sur des sujets qui intéressent souvent la vie spirituelle. A plus forte raison les congrès de liturgie comme ceux qui ont été organisés en Belgique, dès avant la guerre 1914-1918, sous le titre de *Semaines Liturgiques*, et dont les sujets s'étendent aussi bien sur la vie spirituelle tout entière (cf par exemple, VS, t. 18, 1928, p. 641). Certains congrès ont trait aux états de vie et font nécessairement une place à la spiritualité : ainsi en est-il des congrès de *l'Association du Mariage chrétien*, de ceux du *Recrutement sacerdotal*. On doit en dire autant des sessions annuelles de la *Société française des études mariales* fondée en 1935 et qui envisage dans un sens très large toutes les questions de mariologie qui ne sont pas sans rapport avec la sanctification des âmes.

Les mêmes préoccupations spirituelles se manifestent en Allemagne dans des congrès comme ceux de l'*Union des Associations académiques catholiques* dont une session s'est tenue à Dresde en septembre 1924, une autre en Autriche en août 1925 (ZAM, 1925, p. 84 et RAM, 1924, p. 418). Il n'est pas jusqu'aux *Katholikentäge* d'avant le national-socialisme qui n'aient étudié des problèmes proprement spirituels (ZAM, 1925, p. 87). Ces grandes assises de la catholicité, congrès internationaux ou nationaux, ne prétendent guère s'appliquer à une étude doctrinale : elles ont plutôt un but de rayonnement et de prestige.

Cependant les méthodes et les besoins de l'Action catholique ont contribué à développer la technique des congrès. Ils y ont introduit, en particulier, la coutume de favoriser des rencontres entre représentants de

divers mouvements, des prises de contact entre participants de nationalités diverses s'occupant d'activités similaires. Ce sont comme autant de petits congrès au sein des grands congrès. On les appelle volontiers des *carrefours*. Il y est souvent question des problèmes de spiritualité que soulève l'apostolat ou la vie chrétienne dans des milieux déterminés. C'est là que la doctrine peut s'enrichir des données de l'expérience dont la théologie apprend chaque jour à faire plus grand cas.

L'importance que prennent les congrès spirituels au sens strict ou au sens plus large est un fait révélateur de l'intérêt que notre temps porte à l'étude et à la vulgarisation de la spiritualité. C'est dans les confrontations qu'ils provoquent que se manifestent, en particulier, les tendances et les idées dominantes qui sont à l'ordre du jour (cf J. de Guibert, *Leçons de Théologie spirituelle*, p. 105 ; art. Ascèse, t. 1, col. 988-990). On comprend dès lors que la hiérarchie leur donne son plein assentiment exprimé parfois par le Saint-Père lui-même dans des lettres d'encouragement qui font autorité.

On trouvera dans les revues les comptes rendus des principaux congrès. Quelques-uns sont mentionnés dans J. de Guibert, *Leçons de Théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 105.

Michel Olphe-Galliard.

CONNAISSANCE MYSTIQUE. — Voir Contemplation, Dieu, Mystique.

CONNAISSANCE DE SOI. — Quand on parle de la connaissance de soi, l'esprit se réfère spontanément à la maxime socratique : Γνῶθι σεαυτόν, entendue en ce sens moral : Connais-toi toi-même, c'est-à-dire, prends conscience de ce qui constitue ton « moi » psychologique et spirituel. Mais quand on replace le dicton du temple delphique dans son contexte historique, quand on en suit les résonances lointaines dans la pensée des philosophes chrétiens et des Pères, on s'aperçoit que ces deux mots, se réfractant de mille manières à travers l'œuvre des auteurs les plus divers, ont fait naître une multitude de points de vue. Tel un écheveau embrouillé, dont les fils se croisent en tous sens, le problème de la connaissance de soi est un problème complexe, dont il faut d'abord dégager les éléments moraux, métaphysiques, psychologiques, théologiques, mystiques, en maintenant leur nécessaire solidarité. Une histoire à grands traits nous permettra de faire cette discrimination et nous indiquera au surplus l'orientation selon laquelle évolue ce problème dans la spiritualité moderne.

Nous aurons ensuite à inventorier le contenu de cette connaissance de soi, son objet. Ainsi retrouverons-nous sur le plan objectif ce que l'investigation historique nous aura déjà fait deviner.

Il nous sera alors facile de comprendre l'importance et, en un certain sens, la nécessité de la connaissance de soi, comme base de départ d'une spiritualité solide et efficace.

Sans doute les difficultés ne manquent pas dans cette étude de soi-même et les illusions guettent l'âme : qu'il soit difficile de débrouiller cet écheveau dont nous parlions à l'instant, c'est un point qu'il ne sera pas malaisé d'établir.

Ces difficultés ne doivent pas arrêter l'homme dans son effort pour se connaître. Seulement il est très utile de lui indiquer les moyens les plus appropriés pour parvenir à une connaissance aussi impartiale et objective que possible.

D'où les cinq paragraphes qui diviseront cet article : *I. Le problème de la connaissance de soi. — II. L'objet de la connaissance de soi. — III. L'importance de la connaissance de soi. — IV. Les difficultés de la connaissance de soi. — V. Les moyens de la connaissance de soi.*

I. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE SOI

1. Les sources profanes. — On connaît ce dialogue, rapporté par Xénophon (*Mémor.* 4, 21) et qui met aux prises Socrate et Euthydème :

« Dites-moi, Euthydème, êtes-vous jamais allé à Delphes?

— Oui, et même deux fois.

— Avez-vous lu cette inscription gravée sur quelque endroit du temple : CONNAIS-TOI TOI-MÊME?

— Oui.

— Avez-vous négligé cet avis, ou y avez-vous fait attention, et avez-vous entrepris d'examiner qui vous êtes?

— Non en vérité. C'est une connaissance que je croyais bien posséder; car difficilement j'en eusse acquis d'autres, si je ne me fusse pas connu moi-même.

— Pensez-vous que pour se connaître il suffise de savoir son nom?...

— Il me semble en effet que ne pas connaître ses facultés, c'est ne pas se connaître soi-même. »

Mais dans la pensée grecque, quelle est donc la signification exacte de cette brève maxime : Γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même? Sa place au fronton du temple en manifeste bien la portée philosophique. Ainsi l'interprète A.-J. Festugière :

« Ce qui nous est ici demandé, le dicton du temple delphique l'exprime excellemment. Γνῶθι σαυτόν. Connais que tu es mortel. Mortel et non pas dieu. Cette connaissance nous invite à ne pas μέγα φρονεῖν. Un abîme sépare l'homme des dieux. Ils ne sont pas de même race. « Nous ne sommes rien, le ciel d'airain demeure toujours comme une base inébranlable... Nous ne vivons qu'un jour, ignorant, même la nuit, vers quel but le destin écrivit que nous devions courir. » Une vérité, du moins, est sûre. « Nous autres mortels, ne souhaitons de la part des dieux que des biens qui soient à notre mesure. Connaissons bien notre route, la portion qui nous est fixée. Ne va pas, ô mon âme, désirer une vie sans fin » (Pindare, *Nem.*, 6, 1-12). Cette exacte perception de nos limites nous fait éviter la démesure toujours châtiée » (A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, p. 23-24).

La pensée chrétienne a prolongé dans ce sens la pensée socratique, mais en renversant, si l'on peut dire, les termes où elle s'exprime. « Les Grecs disent : connais-toi toi-même pour savoir que tu n'es pas un Dieu, mais un mortel; les chrétiens disent : connais-toi toi-même pour savoir que tu es un mortel, mais l'image d'un Dieu » (Ét. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, p. 93, note).

Toutefois cette interprétation métaphysique du γνῶθι σεαυτόν n'est pas la seule et le contexte de Xénophon implique chez Socrate une intention plutôt morale. Il veut apprendre à l'homme son métier d'homme et cela ne se peut réaliser que si l'homme se connaît tel qu'il est. « Il ne mène pas la vie d'un homme, celui qui ne s'interroge pas lui-même » (Platon, *Apol.* 1, 28, 52-53). Aussi a-t-on pu écrire du penseur grec :

« Socrate faisait du « connais-toi toi-même » la règle foncière de son éthique. Se connaître : tel était, à son sens, le but vers lequel il fallait tendre sans relâche, dont il fallait s'approcher

de plus en plus; telle était la forme idéale que tout homme devait réaliser en son être... Voilà pourquoi Socrate allait de porte en porte chez les politiciens, les poètes et les artistes d'Athènes, pour leur apprendre qu'ils ignoraient jusqu'à leur propre ignorance. Son but était de les élever au-dessus de la routine et de l'instinct, de leur révéler que l'homme est ce qu'il doit être dans la mesure où il se sait lui-même, que l'on devient d'autant plus sage que l'on devient plus capable de comprendre le prix infini de la sagesse, que l'art de grandir en bonté consiste à développer notre puissance de connaître la vérité » (Cl. Piat, *Socrate*, Paris, 1900, p. 98-99).

La parole, gravée sur le temple de Delphes et transmise par Socrate, ne tomba pas dans l'oubli. Les philosophies postérieures, les païennes d'abord, mais aussi la philosophie chrétienne, en recueillirent l'écho. Le stoïcisme, en particulier, pour qui être libre est le bien suprême (Épictète, *Entretiens*, 4, 1,1), pour qui le seul obstacle, le seul ennemi de l'homme est l'homme lui-même, pour qui dans notre volonté réside essentiellement le bien, dans notre volonté aussi, le mal, devait enregistrer les conseils du fils de Sophronisque. Nous trouvons sous la plume d'Épictète un appel éloquent à la connaissance intérieure qui nous révèle une présence divine :

« Pourquoi donc méconnais-tu ta noble origine? Ne sais-tu pas d'où tu es venu? Ne consentiras-tu pas à te rappeler, quand tu es à table, qui tu es, toi qui es à table, et qui tu nourris en toi? Lorsque tu causes avec quelqu'un, lorsque tu t'exerces, lorsque tu discutes, ne sais-tu pas que tu nourris en toi un Dieu? C'est un Dieu que tu exerces. Un Dieu que tu portes partout, et tu n'en sais rien, malheureux. Et crois-tu que je parle ici d'un Dieu d'argent ou d'or en dehors de toi? Le Dieu dont je parle, tu le portes en toi-même; et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles par tes pensées impures et tes actions infâmes. En présence de la statue d'un Dieu, tu n'oserais rien faire de ce que tu fais; et quand c'est le Dieu lui-même qui est présent en toi, tu ne rougis pas de penser et d'agir de cette façon, ô toi qui méconnais ta propre nature et qui attires sur toi la colère divine » (*Entretiens*. Extraits trad. par M. Guyau, 1919, Paris, p. 102-103).

Même note chez Marc-Aurèle, mais avec un timbre plus humain :

« Renferme-toi en toi-même : la nature de l'âme raisonnable, c'est de se suffire à elle-même, quand elle pratique la justice, car alors elle jouit d'une pleine sérénité ». — « Regarde au dedans de toi : c'est au dedans de toi qu'est la source du bien, une source intarissable pourvu que tu fouilles toujours » (*Pensées*, liv. 7, n° 28, 59. Extraits trad. par Guyau, p. 197).

2. Les sources chrétiennes. — Est-ce à dire que l'on doive faire remonter à Socrate seul l'honneur d'avoir rappelé l'homme à lui-même et de lui avoir découvert la valeur de l'introspection morale? Les chrétiens des premiers siècles n'avaient qu'à feuilleter l'Écriture pour rencontrer des formules voisines de la sentence socratique et qui, bien avant la dialectique du penseur grec, avaient résonné à l'oreille humaine.

Les Prophètes, en traçant devant les yeux d'Israël et de Juda, le double tableau des promesses divines et des châtiments qui attendent le peuple infidèle, engagent vigoureusement l'homme à la connaissance de soi, afin qu'il prenne conscience de son ingratitude.

« Car nos transgressions sont nombreuses devant vous,
et nos péchés témoignent contre nous;
oui, nos transgressions nous sont présentes,
et nous connaissons nos iniquités » (*Is.* 59, 12).

A travers les perspectives d'avenir que déroulent les Voyants, c'est un appel à la lumière, lumière sur Yahvé, lumière sur soi, lumière sur l'attitude repentante et humiliée de l'homme vis-à-vis de Dieu.

« Nous reconnaissons, ô Yahvé, notre méchanceté,
l'iniquité de nos pères,
car nous avons péché contre toi » (*Jér.* 14, 20).

Sous des formes un peu différentes, les livres sapientiaux, par l'éloge de la Sagesse, invitent l'homme à ce retour sur soi qui le mettra en possession de la justice et à cette « science de l'âme, sans laquelle le bien n'existe pas » (*Prov.* 19, 2).

« Mon fils, si tu entreprends de servir le Seigneur, prépare ton âme à l'épreuve. Rends droit ton cœur et sois constant... » (*Eccli.* 2, 1-2).

« Heureux l'homme qui médite sur la sagesse et qui parle avec son bon sens; qui réfléchit dans son cœur sur ses voies et qui étudie ses secrets » (14, 20).

« Avant de parler, instruis-toi; avant la maladie, soigne-toi; avant le jugement, examine-toi et à l'heure de l'enquête, tu trouveras grâce » (18, 18-19).

Les psaumes, eux aussi, ramènent souvent l'homme à l'intérieur de lui-même.

« Je te cherche de tout mon cœur :
ne me laisse pas errer loin de tes commandements.
Je garde ta parole cachée dans mon cœur,
afin de ne pas pécher contre toi » (*Ps.* 118, 10-11).
« Je réfléchis à mes voies,
et je ramène mes pas vers tes enseignements » (*Ps.* 118, 59).

L'homme ne demande pas seulement à Dieu de le protéger et de le sauver de ses ennemis; il lui demande cette connaissance intérieure qui l'aidera à redresser ses sentiers.

« Fais-moi connaître, Yahvé, quel est le terme de ma vie,
quelle est la mesure de mes jours;
que je sache combien je suis périssable.
Tu as donné à mes jours la largeur de la main,
et ma vie est comme un rien devant toi.
Oui, tout homme vivant n'est qu'un souffle » (*Ps.* 38, 5-6).

La vue de son péché arrache au psalmiste des accents qui sont devenus chers à toute âme chrétienne consciente de sa misère et de sa faiblesse.

« Lave-moi complètement de mon iniquité,
et purifie-moi de mon péché.
Car je reconnais mes transgressions,
et mon péché est constamment devant moi » (*Ps*, 50, 4-5).

Le cri émouvant, qui retentira du haut de la Croix, est d'abord celui de l'homme écrasé sous le poids du péché et qui s'adresse à Celui qui, seul, peut le secourir.

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
Je gémis, et le salut reste loin de moi...
Et moi, je suis un ver, et non un homme,
l'opprobre des hommes et le rebut du peuple » (*Ps.* 21, 2, 7).

Le psalmiste n'est pas un métaphysicien, mais il exprime avec lyrisme cette opposition entre la petitesse humaine et la majesté divine. Son chant est à la fois supplication et hymne de confiance.

« Yahvé, qu'est-ce que l'homme pour que tu le connaisses,
le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui?
L'homme est semblable à un souffle,
ses jours sont comme l'ombre qui passe.
Yahvé, abaisse tes cieux et descends...
Étends tes mains d'en haut,
délivre-moi et sauve-moi des grandes eaux... » (*Ps.* 143, 3-7).

En particulier le psaume 102 est une exhortation à l'âme pour qu'elle reconnaisse et loue les bienfaits de Dieu à son égard.

« Mon âme, bénis Yahvé,
et que tout ce qui est en moi bénisse son saint nom...
Mon âme, bénis Yahvé,
et n'oublie pas ses nombreux bienfaits » (*Ps.* 102, 1-2).

Le chrétien qui lisait ces textes, les rapprochait spontanément d'autres phrases, tirées de l'Évangile et qui, plus familières encore pour lui, chantaient dans sa mémoire.

« Pourquoi vois-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, et ne remarques-tu pas la poutre qui est dans ton œil? » (*Mt.* 7, 3).

« L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses de son mauvais fond : car sa bouche parle de la surabondance de son cœur » (*Luc* 6, 45).

« Écoutez et comprenez. Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme » (*Mt.* 15, 10-11).

« La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, tout ton corps sera éclairé; mais si ton œil est en mauvais état, tout ton corps sera dans les ténèbres. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres!... » (*Mt.* 6, 22-23).

Au surplus, tout l'Évangile est un enseignement qui vise à l'intériorisation de la religion et qui, mettant l'accent sur les dispositions intimes, oblige l'âme à se juger moins sur les actes extérieurs que sur les intentions qui dictent sa conduite.

3. Aspects divers du problème de la connaissance de soi. — De cette double source, profane et biblique, est issu ce « socratisme chrétien » dont Ét. Gilson retrouve les traces dans le développement de la pensée chrétienne et dont il signale les affleurements à travers la philosophie médiévale.

Une étude un peu approfondie de ce problème chez les Pères des premiers siècles et chez les théologiens du moyen âge nous révélerait sans doute plusieurs courants correspondant aux points de vue différents sous lesquels peut être envisagée la connaissance de soi.

On discerne d'abord un courant moraliste ou plus exactement théologique, qui voit dans l'homme une image de Dieu et apprend à l'homme à découvrir en lui-même cette ressemblance divine. « La nature même de l'homme est un point sur lequel la Bible avait quelque chose à enseigner aux philosophes (*Gen.* 1, 26-27)... Trois fois affirmée en quelques lignes, cette ressemblance divine, inscrite dans la nature même de l'homme par l'acte créateur, commande la structure intime de son être » (Ét. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, p. 2). Les Pères s'attachent à mettre en lumière cette similitude divine et en tirent les conséquences dans le domaine moral. « Suggérée par le texte de la Bible, elle fait naturellement partie du bien commun de la philosophie chrétienne... L'image divine en l'homme n'est pas seulement ni surtout ce en quoi l'homme ressemble effectivement à Dieu, mais la conscience que l'homme prend d'être une image et le mouvement par lequel se traversant en quelque sorte elle-même, l'âme use de cette similitude de fait pour atteindre Dieu » (Ét. Gilson, *ibid.*). Les auteurs peuvent différer sur la manière de concevoir cette similitude divine et sur ce qui dans l'homme la manifeste. Pour saint Bernard, c'est le libre arbitre, tandis que saint Augustin cherchait cette ressemblance dans l'esprit, dans le *mens*. Peu importent ici les divergences : pour les uns comme pour les autres, la grandeur et la dignité de l'âme résident dans sa référence à Dieu.

On peut saisir aussi un courant plus proprement philosophique qui, situant l'homme dans l'échelle des êtres, le voit aux confins de la matière et de l'esprit. En un sens, l'homme résume l'univers, l'univers matériel et l'univers spirituel : il est un microcosme. Ce courant réintroduit dans la pensée chrétienne un certain physicisme et s'apparente aux philosophies anciennes. Saint Thomas, en baptisant, si l'on peut dire, l'aristotélisme, s'attachera surtout à la face métaphysique du problème et cherchera moins dans la connaissance de soi une analyse de la psychologie humaine qu'une réponse à la question de la perception de l'âme par elle-même.

Et il y a encore un courant mystique, au sens large du mot, qui trouve l'une de ses sources principales dans certains écrits de saint Bernard, qui se manifeste en particulier dans les œuvres de l'école des Victorins, qui s'alimente aussi dans la philosophie franciscaine de saint Bonaventure et qui, prolongeant le courant moraliste, cherche surtout à définir l'homme par ses rapports avec Dieu.

Mais ces courants interfèrent et se complètent plus qu'ils ne s'opposent. Issus de préoccupations diverses, insistant plutôt sur un aspect ou sur un autre, ils tendent à mettre en lumière dans l'homme, d'une part la noblesse et les misères de sa nature d'homme, d'autre part ses richesses et ses faiblesses de personne humaine. Ce serait faire un travail trop systématique et sortir des limites de cet article que de suivre, au fil de l'histoire, le parallélisme ou l'interférence de ces divers courants. Il suffira donc d'établir les jalons historiques du problème en montrant que, posé à la conscience religieuse, il n'a jamais cessé d'aiguillonner la réflexion des penseurs chrétiens.

4. Jalons historiques dans les Pères de l'Église. — Les premiers siècles de l'histoire de l'Église sont remplis par les controverses théologiques sur la hiérarchie ecclésiastique, sur la doctrine trinitaire et christologique. L'Église, la Trinité, le Christ monopolisent en quelque sorte l'attention chrétienne. Pourtant la philosophie néoplatonicienne, avec sa triple théorie de l'ascèse, de l'illumination et de l'extase, ramène les esprits vers une étude de l'homme intérieur. On trouve en Orient et en Occident des textes épars, qui sont comme l'indication d'une tradition amorcée de loin.

Déjà *Origène* (185-255), ayant affirmé la nécessité de se connaître pour avancer dans la vertu, distingue deux formes de la connaissance de soi. La première a pour objet les vertus et les vices, les tendances, les affections, les passions que l'âme expérimente en elle-même (*In Can. Cant.*, lib. 2, éd. Baehrens, t. 3, p. 142-144). L'autre s'applique à déterminer la nature de l'âme. « Plus profonde et plus difficile est une autre

connaissance de soi qui est ordonnée à l'âme... Voyons donc et commençons selon nos forces à parler de cette connaissance... L'âme doit savoir quelle est sa substance, si elle est corporelle ou incorporelle, si elle est simple ou composée de deux ou trois parties ou davantage » (p. 145-148; cité dans *Origène* par G. Bardy, Paris, p. 245 et svv.).

Saint *Basile* (329-379) a toute une homélie qui, s'appuyant sur un passage du Deutéronome (15, 9), est dans la ligne socratique.

« *Attention à toi-même* pour distinguer les choses nuisibles de celles qui te sont salutaires. C'est-à-dire observe-toi de tous côtés; garde l'œil de l'âme toujours vigilant pour ta sauvegarde... Voilà un précepte très utile aux malades et qui ne convient pas moins à ceux qui se portent bien. Dans les maladies, les médecins recommandent à leurs clients de faire attention à eux-mêmes et de ne rien négliger de la thérapeutique nécessaire à leur guérison. C'est de la même manière que notre médecin spirituel, le Verbe, guérit à l'aide de ce petit remède l'âme atteinte par le péché. *Fais* donc *attention à toi-même* pour proportionner le traitement à la faute. Le péché est-il grand et grave? Tu as besoin d'une longue confession, de larmes amères, de veilles prolongées, d'un jeûne incessant. La faute est-elle légère et vénielle? Que la pénitence soit en proportion. *Fais* seulement *attention à toi-même* pour distinguer a santé spirituelle de la maladie » (*Hom.* 3, PG 31, 197-218).

Complétant l'œuvre de saint Basile sur l'Hexameron où le 6e jour n'avait pas été traité, saint *Grégoire de Nysse* (335-395) étudie dans le *Liber de hominis opificio* quel a été, est et sera l'état de l'homme, avant la chute, après la chute, dans la vie future et l'on y voit cette affirmation, devenue classique dans la littérature chrétienne, que tous les hommes, sans aucune distinction, sont à l'image de Dieu (c. 16, PG 44, 185 D). Commentant le Cantique des Cantiques, il s'écrie

« L'âme est en toute vérité l'image de cette Nature qui surpasse toute intelligence, le reflet de cette Beauté qui ne connaît aucun déclin, l'empreinte de la Déité, le tabernacle de la Vie, le miroir de la vraie Lumière. Comment pourrait-elle se connaître et ignorer son Créateur? percevoir sa propre beauté et ne pas être conquise par la splendeur de Celui qu'elle réfléchit au dedans d'elle-même? » (*Hom.* 2 *sur le Cant. des Cant.*, PG 44, 806-807).

En Occident, on trouve déjà chez saint *Ambroise* le commentaire des deux textes : « Nisi cognoscas te, decora inter mulieres » (*Cant.* 1, 8) et « Attende tibi ne fiat verbum absconditum in corde tuo » (*Deut.* 15, 9), qui seront inlassablement cités par les auteurs postérieurs. L'évêque de Milan montre que se connaître, c'est à la fois reconnaître en soi l'image et la similitude divine et se savoir mortel, avouer ses fautes et accuser sa faiblesse (*In Ps.* 118, sermo 2, 13-14, PL 15, 1214-1215; *Liber de Isaac et anima*, c. 4, 11-16, PL 14, 509).

L'influence de saint Ambroise se fait sentir chez saint *Augustin*, mais l'auteur du *Noverim Te, noverim me* a orchestré la pensée de son maître et lui a donné une ampleur qui annonce déjà les développements qu'elle prendra chez saint Bernard. L'évêque d'Hippone confesse que l'homme est un mystère pour lui-même. « C'est vous seul, Seigneur, qui me jugez, parce que, bien que nul homme ne connaisse ce qui se passe en l'homme, que l'esprit de l'homme qui est en lui, cependant il est quelque chose de l'homme que ne connaît pas même l'esprit de l'homme qui est en lui » (*Conf.* lib. 10, 5). C'est pourquoi il est difficile à chacun de se bien juger. Pour se connaître, il faut s'habituer longtemps à se retirer des sens, recueillir son esprit et se concentrer en soi-même (*De Ordine* lib. 1, c. 1, 3). Celui qui ne saisit le réel que par les sens ignore Dieu et s'ignore soi-même. Mais qui se connaît bien parvient jusqu'à la connaissance de Dieu, dont il trouve en lui-même l'image.

« Vous vous égarez dans ces courses vagabondes; revenez. A qui? Au Seigneur. Hâtez-vous, revenez d'abord à votre cœur, vous portiez bien loin de vous vos pas errants; vous ne vous connaissiez pas vous-mêmes et vous vouliez savoir par qui vous avez été faits? Revenez, rentrez dans votre cœur... Voyez quelles idées vous vous y faites de Dieu, car l'image de Dieu est dans votre cœur. En effet Jésus-Christ habite dans l'homme intérieur, c'est dans l'homme intérieur que vous vous renouvelez à l'image de Dieu, connaissez donc Dieu dans son image » (*In Joan.* 17, 10).

Cette découverte de Dieu dans la conscience n'empêche pas l'homme de confesser ses fautes. « Que chacun de vous se considère, qu'il rentre en lui-même, qu'il monte sur le tribunal de son âme, qu'il se place devant sa conscience, qu'il se force à faire l'aveu de ses crimes... » (33, 5).

A partir du livre 9 du *De Trinitate*, saint Augustin, pour reposer son attention, fatiguée de spéculations abstraites, par une considération « plus familière », se propose de chercher dans le *mens* l'image de la Trinité. Le *mens* est, selon saint Augustin, la partie supérieure de l'âme. « Si, faisant abstraction du corps, nous pensons à l'âme seule, le *mens* est quelque chose d'elle, comme sa tête, son œil, sa face; mais cela ne se doit point penser à la manière des corps. Ce n'est donc pas l'âme, mais ce qui est excellent dans l'âme qui est nommé *mens* » (lib. 15, 11). Or le grand souci d'Augustin, quand il s'occupe du *mens*, est de mettre en relief dans l'âme humaine l'image de Dieu. Recueillant précieusement les analogies trinitaires que révèle l'étude psychologique, il insiste principalement sur trois « trinités » psychologiques : 1° Mens, notitia, amor (lib. 9); 2° Memoria (sui), intelligentia (sui), voluntas (sui) (lib. 14); 3° Memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei (lib. 14). Chacune de ces « trinités » psychologiques est une sorte de copie de la Trinité divine et nous réfère à Dieu, en sorte que l'âme, en prenant conscience d'elle-même, s'apparaît à elle-même comme étant une image de Dieu.

Comment l'âme peut-elle se connaître? Parce qu'elle est présente à elle-même. « C'est une question surprenante que de savoir comment l'âme doit se chercher et se trouver; où elle doit aller se chercher ou venir pour se trouver. En effet, qu'y a-t-il qui soit autant dans l'âme que l'âme? Elle ne doit point se chercher comme si elle avait été ravie à elle; mais elle doit retrancher d'elle ce qu'elle s'est ajouté. En effet, elle est, quant à elle, plus intérieure non seulement que les choses sensibles qui sont manifestement hors d'elle, mais encore que les images de ces choses... » (*De Trin.* lib. 10, c. 8). Bref, conclut saint Augustin, « quand on dit à l'âme : connais-toi toi-même, du même coup où elle comprend ces mots : toi-même, elle se connaît et cela par la raison qu'elle est présente à elle-même » (lib. 10, c. 9). Faut-il en conclure que cette connaissance est absolument immédiate et directe? Gilson ne le pense pas et déclare que pour les augustiniens, si l'âme ne connaît pas son essence, cette essence ne s'appréhende pourtant pas sans intermédiaire, sans « espèce » (*L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, p. 16-18).

5. Saint Bernard et les théologiens du moyen âge. — Ce que saint Augustin avait laissé entrevoir au cours de ses effusions religieuses ou de ses considérations théologiques, saint *Bernard* le développe avec complaisance dans ses ouvrages spirituels.

La connaissance de soi est la démarche initiale de l'homme en quête de Dieu. Elle est l'objet même de la vie monastique, car sur la connaissance de soi repose tout l'édifice ascétique et mystique.

« Ici vous n'avez à vous occuper ni du soin d'élever des enfants, ni de plaire à vos épouses, ni de marchés, ni de négoce, ni même de vivres et de vêtements. La malice du jour et la sollicitude de la vie vous sont le plus souvent étrangères, un Dieu vous a cachés dans l'endroit le plus secret de son tabernacle : « Tenez-vous dans un saint repos et considérez votre Dieu » (*Ps.* 45, 11). Mais pour en arriver là, il faut faire en sorte de voir qui vous êtes, selon ce mot du Prophète : « Que les hommes sachent bien qu'ils sont des hommes » (*Ps.* 9, 21). C'est à cette double considération que doit être consacrée votre vocation, selon cette parole d'un saint : « Mon Dieu, faites que je vous connaisse et que je me connaisse » (*Serm.* 2 *De diversis*, 1, PL 183, 542 C).

La recommandation qui nous est faite de nous connaître nous-mêmes n'est pas d'ordre humain, mais divin. « C'est du ciel que nous vient ce conseil : connais-toi toi-même, ô homme. N'avez-vous pas remarqué, en effet, que c'est le langage que tient l'Époux à l'épouse dans le Cantique des Cantiques, lorsqu'il lui dit : « Si tu ne te connais pas, ô belle entre les femmes, sors et va-t-en » (1,7). Or la connaissance consiste en trois choses : d'abord savoir ce qu'on a fait, puis ce qu'on a mérité et enfin ce qu'on a perdu » (*Serm.* 40 *De diversis*, 3, PL 183, 648). Importante, cette connaissance de soi l'est assurément. « Ce n'est pas être sage, que de ne pas l'être pour soi. L'homme sera sage s'il l'est pour soi. Qu'il soit donc le premier à boire l'eau de son puits. Commence par te considérer toi-même, bien plus, finis par là. Où que ta considération s'échappe, ton salut gagnera à ce que tu la rappelles vers toi. Pour toi, tu es le premier, tu es aussi le dernier » (*De Consid.* lib. 2, c. 3, n° 6, PL 182, 745-746).

Comment se fait-il donc que tant d'hommes s'ignorent? C'est que deux causes tendent à nous voiler ce regard sur nous-mêmes : la timidité et la pusillanimité, qui conduisent à la défiance; la témérité, qui conduit à la présomption.

Qu'est-ce donc enfin que se connaître? C'est essentiellement prendre conscience d'être une image divine défigurée.

« N'es-tu pas honteux de redresser la tête, toi qui ne redresses pas ton cœur? D'avoir le corps debout, toi dont le cœur rampe à terre? Car n'est-ce pas ramper à terre que d'avoir le goût de la chair, de désirer le charnel, de poursuivre le charnel? Pourtant, puisque tu as été créé à l'image et ressemblance de Dieu, devenue semblable aux bêtes en perdant sa ressemblance, ta vie est encore celle d'une image. Si donc, alors que tu étais dans la grandeur, tu n'as pas compris que tu étais limon de la terre, prends du moins garde, maintenant que tu es enfoncé dans le limon de l'abîme, de ne pas ignorer que tu es l'image de Dieu et rougis de l'avoir recouverte d'une ressemblance étrangère. Souviens-toi de ta noblesse et sois honteux d'une telle défection. N'ignore pas ta beauté, pour être plus confondu encore de ta hideur » (*Serm.* 12 *De diversis*, 2, PL 183, 571).

En approfondissant davantage la connaissance de soi, l'homme trouve en lui un triple trésor :

« Quant aux biens plus élevés, que l'homme les cherche dans la partie supérieure de lui-même, c'est-à-dire dans son âme; ce sont : la dignité, la science, la vertu. J'entends par la dignité de l'homme, le libre arbitre : grâce à celui-ci, il est donné à l'homme non seulement de s'élever au-dessus des autres êtres animés, mais encore de les gouverner. Par la science, il reconnaît cette même dignité en lui, mais comme ne provenant pas de lui (c'est-à-dire qu'il reconnaît Dieu comme auteur de cette dignité). Enfin, par la vertu, il cherche avec ardeur l'auteur de cette dignité, et, quand il l'a trouvé, il s'attache fortement à Celui dont il est l'ouvrage » (*De dilig. Deo*, c. 2, PL 182, 976).

La condition pour se connaître est l'humilité. « Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit » (*De grad. hum.* 1,1, PL 182, 941-942). Que fait l'homme, lorsqu'il pratique l'humilité? Il prouve qu'il connaît sa misère et la juge; il se juge donc comme Dieu le juge. L'humilité est nécessaire pour atteindre la vérité, parce qu'elle correspond à la vérité sur nous-mêmes; et la vérité sur notre misère nous enseigne la charité, parce qu'elle nous ouvre les yeux sur la misère de notre prochain. Savoir la vérité sur soi, c'est donc la savoir aussi sur le prochain et il est nécessaire de la savoir, non plus cette fois pour juger, comme lorsqu'il s'agissait de nous, mais pour compatir.

La connaissance de soi, si elle nous mène à la connaissance d'autrui, nous mène surtout à la connaissance de Dieu. Il n'existe pas de connaissance de Dieu sans connaissance de soi. C'est pourquoi Dieu dit à l'âme dans le Cantique des Cantiques: « Comment demandez-vous à me voir dans ma clarté, vous qui ne vous connaissez pas encore vous-mêmes? » Ainsi que l'explique M.-M. Davy (*S. Bernard. Études et textes.* Paris, 1945, p. 90) : « Saint Bernard enseigne explicitement les raisons de l'unité de cette double science : la connaissance de Dieu sans la connaissance de soi produit la présomption et la connaissance de soi sans la connaissance de Dieu engendre le désespoir ».

L'humilité, en donnant à l'âme la conscience de sa misère, la conduit aussi au Christ, qui l'entraîne dans le *jardin*, où elle possédera la connaissance d'elle-même. De là elle parviendra dans le *cellier* de la charité, jusqu'à ce qu'elle pénètre enfin, sous la conduite du Père, dans la *chambre* où l'âme se tait, prête à recevoir les dons de l'union mystique (*De grad. hum. et sup.* 1, c. 7, PL 182, 952-954; *Serm.* 23 *in Cant. Cant.* 3, PL 183, 885).

On retrouve chez *Guillaume de Saint-Thierry* (1085-1148), l'ami de saint Bernard, les idées qui sont devenues courantes dans la littérature religieuse du moyen âge et qui, suivant les auteurs, se teintent d'une couleur tantôt plus métaphysique, tantôt plus mystique, mais toujours sur un fond théologique.

« Guillaume part du mystérieux γνῶθι σεαυτόν delphique, mais c'est sur la bouche du Christ qu'il place le fameux précepte. S'ignorer, c'est se déserter; se déserter, c'est se condamner à éparpiller son âme sur de vaines réalités. Dieu étant l'unique nécessaire, l'homme est tenu de le connaître, d'en posséder une intelligence qui soit capable d'informer ses actes, d'orienter toute sa vie vers la fin qui lui est propre. Cette intelligence d'un être supérieur et transcendant est d'autant plus accessible à l'homme que son âme est l'image de Dieu, le miroir de la grandeur et de la beauté divine » (G. de Saint-Thierry, *Œuvres choisies*, Introd. par J.-M. Déchanet, Paris, 1944, p. 30; voir aussi Déchanet, *La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans VS supplément, t. 56, juillet 1938, p. 102-122).

Son traité *De la nature du corps et de l'âme* montre dès le prologue le but que poursuit l'auteur : il veut ramener l'âme à l'étude de ce « chez soi » que Dieu Lui-même lui a assigné avec insistance comme champ d'investigation. Mais son *Commentaire du Cantique des Cantiques* nous permet surtout de rencontrer les idées chères aux mystiques et à saint Bernard. A propos du texte de *Cant.*, 1, 7, il écrit : « Si tu ne te connais pas, sors » veut dire : Si tu sors de chez toi, c'est que tu ne te connais pas. Connais-toi donc, ô mon image; ainsi me pourras-tu connaître, moi dont tu es l'image. Au fond de toi tu me trouveras. Dans ton âme, si tu restes avec moi, c'est là qu'avec toi je m'étendrai et qu'alors je te nourrirai... » (*ibid.*, p. 235).

On pourrait citer bien d'autres auteurs et en particulier les mystiques de l'École de Saint-Victor (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, 1, 6, 15, PL 176, 272; — Richard de Saint-Victor, *Benjamin major*, lib. 3, c. 13, PL 196, 122; — Pseudo-Bernard, *Meditationes... de cognitione humanae conditionis*, PL 184, 494-495). Mais ce sont toujours à peu près les mêmes développements.

Ils sont particulièrement bien exposés par saint *Bonaventure* avec la fraîcheur d'une âme tendre et franciscaine. Le chapitre 1er de la *Perfection de la vie* traite de « la vraie connaissance de soi-même ». C'est un appel, tout trempé d'onction pieuse et illustré de citations bernardines, adressé à des religieuses, que l'on pense être la bienheureuse Isabelle, sœur de saint Louis, et les moniales du monastère de Longchamp.

« Désireuse d'atteindre le sommet de la vie parfaite, l'épouse de Jésus-Christ commencera par soi-même et oubliant tout ce qui est extérieur, entrera dans le secret de sa conscience pour considérer soigneusement tous ses défauts, toutes ses habitudes, ses affections, ses actes et ses péchés passés ou présents. Qu'elle les examine, les scrute et, dès qu'elle remarque une défaillance, qu'elle la pleure dans l'amertume de son âme. »

Nous lisons également, dès les premières lignes du *Soliloque*, les observations et réflexions déjà si souvent exprimées auparavant, mais il s'y mêle une ferveur mystique, qui donne à tout un courant de pensée sa note caractéristique.

« Réfléchis donc, ô mon âme, et vois quel admirable et inestimable honneur il y a, non pas seulement à porter un vestige du Créateur, qualité commune à toutes les créatures, mais à être son image, ce qui est le propre de la créature raisonnable. Loue donc, ô mon âme, le Seigneur ton Dieu, loue ton Dieu, Sion. Réveille-toi et chante ses louanges; réjouis-toi et sois transportée de joie, car tu es marquée à l'image de Dieu, tu es ornée de sa ressemblance, tu participes de la raison, tu es capable de la béatitude éternelle » (c. 1, 3).

Dans son célèbre ouvrage l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, saint Bonaventure décrit par quels degrés successifs l'âme peut s'élever vers Dieu à partir des créatures. Le 3e degré consiste dans l'étude de l'âme : la mémoire, l'intelligence et la puissance élective nous permettent d'atteindre Dieu en nous-mêmes et nous révèlent la sainte Trinité. Mieux encore, le 4e degré nous fait contempler Dieu en nous-mêmes comme en son image. « Ce n'est pas seulement en passant *par notre âme*, mais aussi *dans notre âme* elle-même que nous pouvons contempler le premier Principe » (c. 4, 1). — « Revêtons donc notre âme, l'image de Dieu, des trois vertus théologales qui la purifient, l'illuminent et la perfectionnent » (c. 4,3).

Si saint *Thomas* a fait une analyse détaillée de la conscience morale dans la $2^{a}2^{ae}$ de la Somme Théologique, il a surtout traité de la connaissance de soi du point de vue métaphysique. La question qui l'intéresse est de savoir si l'âme se connaît elle-même et comment. S'inspirant de saint Augustin, mais modifiant ses données pour les mettre en harmonie avec la doctrine aristotélicienne, il a abordé ce problème en de multiples passages (*De Veritate*, q. 10 a. 8 et q. 8 a. 6; *Contra Gentes*, lib. 3 c. 46; *Sum. Th.*, 1^{a} q. 87 a. 1; *De Anima*, lib. 3 lect. 9). Cette manière d'étudier la question n'est pas tout à fait notre propos; aussi suffira-t-il de résumer la pensée du docteur angélique en trois points qui s'enchaînent :

1. L'âme a par elle-même une connaissance habituelle, immédiate, permanente, dans le fond même de sa substance, connaissance ayant la valeur d'une perception expérimentale en puissance. Cette connaissance est immédiate en ce sens qu'elle ne s'opère pas par l'intermédiaire d'une espèce ou idée. Elle a pour objet, non l'essence de l'âme abstraite, sa nature, mais sa réalité concrète, sa « substance première » telle qu'elle est en fait.

2. Cette connaissance habituelle, qui n'est qu'une connaissance en puissance, s'actualise, devient actuelle par les actes dans lesquels l'âme se connaît. « Pour ce qui est de la connaissance actuelle, par laquelle on se voit avoir actuellement une âme, je dis que cette connaissance s'opère par ses actes. Pour percevoir que nous avons une âme, que nous vivons, que nous sommes, il faut nous percevoir, sentir, connaître, exercer enfin des actions vitales de cette sorte » (*De Verit.*, q. 10 a. 8).

3. L'âme, ainsi devenue par son acte un objet actuel de connaissance pour elle-même, réfléchit sur soi. Au terme de cette réflexion actuelle sur son acte et sur soi, elle expérimente sa propre substance. Par elle-même elle se saisit, non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit directement à la source de ses actes intellectuels, comme principe de ces actes. L'âme peut donc dire en toute rigueur réaliste : Je perçois expérimentalement que *c'est moi qui pense*, moi, c'est-à-dire l'être, la substance concrète et réelle que je suis (cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. 2, p. 120).

6. Les auteurs spirituels modernes. — Avec la Renaissance le problème de la connaissance de soi semble changer de face. De métaphysique, il devient surtout psychologique. L'humanisme qui s'inaugure dans tous les domaines a son retentissement en spiritualité. Les auteurs spirituels et les moralistes, soit pour amorcer leur tendance vers Dieu, soit pour fonder leur effort ascétique et moral, utilisent l'introspection. Ils prolongent le mouvement que l'*Imitation de Jésus-Christ* avait intensifié dans les milieux monastiques, en cristallisant les tendances spirituelles autour de la réforme de soi et de l'union intime avec Dieu. L'homme intérieur doit s'appliquer au soin de son âme. Ce regard sur lui-même et sur Dieu est la source de la paix. Rien ne peut l'ébranler de ce qui se passe au dehors. « Si tibi ipsi et Deo totaliter intendis, modicum te movebit quod foris percipis » (*Imit.*, lib. 2, c. 5).

Saint *François de Sales* a fait mieux que de donner quelques recommandations sur la nécessité de se connaître. Il a détaillé des règles précises pour l'examen de conscience (*Introduction à la vie dévote*, 5e p., ch. 3 svv).

Surtout il a fait preuve dans ses *Lettres* et ses *Entretiens spirituels* de la plus fine psychologie, grâce à laquelle il a été un directeur de conscience inégalé. C'est cette connaissance de l'âme humaine, cette analyse de l'amour humain qui lui servent de point de départ dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Tout le premier livre a pour but de démontrer cette inclination d'aimer Dieu, qui est en toute âme et qui l'oriente vers Lui.

« Notre âme donc considérant que rien ne la contente parfaitement, et que sa capacité ne peut être remplie par chose quelconque qui soit au monde... n'a-t-elle pas raison d'exclamer : Ah! donc je ne suis pas faite pour le monde? Il y a quelque Souverain Bien duquel je dépends, et quelque ouvrier infini qui a imprimé en moi cet interminable désir de savoir, et cet appétit qui ne peut être assouvi. C'est pourquoi il faut que je tende et m'étende vers lui, pour m'unir et joindre à sa bonté à laquelle j'appartiens et suis. Telle est la convenance que nous avons avec Dieu » (*Traité*, liv. 1, ch. 15).

Il est à peine besoin de mentionner saint *Ignace*, tant les règles minutieuses qu'il a fixées et qui font de lui le « docteur de l'examen particulier », sont connues de tous et pratiquées plus ou moins explicitement par tous ceux qui ont le souci de la direction spirituelle. On peut dire que désormais la spiritualité courante est inspirée par les consignes que l'auteur des *Exercices* a distribuées au cours des quatre semaines pendant lesquelles le retraitant doit s'exercer à se connaître pour changer de vie. Et les *Examens particuliers* de M. Tronson, qui jouiront d'une longue fortune dans les séminaires de France, ne sont qu'une mise en œuvre, rigoureuse et poussée jusqu'à l'extrême détail, d'une méthode devenue classique.

Il faut pourtant signaler à côté de ce courant ascétique, fondé sur l'analyse psychologique et l'effort personnel, un courant mystique, issu en particulier de sainte *Thérèse* et de saint *Jean de la Croix* et qui vise à la connaissance de soi par la présence révélatrice de Dieu en nous. Nous étudierons plus loin cette connaissance de soi produite dans la contemplation infuse, mais on peut dès maintenant souligner que les mystiques, bien que préoccupés surtout de la connaissance et de l'amour de Dieu, ne dédaignent pas pour autant la connaissance de l'âme qui est le théâtre de cet amour infus.

« Ce ne serait pas minime infortune, ni une petite confusion si par notre faute nous ne pouvions nous comprendre nous-mêmes, ni savoir ce que nous sommes. Quelle ignorance ne serait pas, mes filles, celle d'une personne à qui l'on demanderait qui elle est, et qui ne se connût pas elle-même ou ne sût pas quel est son père, quelle est sa mère, ni quel est son pays? Ce serait là une insigne stupidité : or la nôtre est incomparablement plus grande dès lors que nous ne cherchons pas à savoir ce que nous sommes, et que nous ne nous occupons que de notre corps » (*Château de l'âme*, 1re demeure, ch. 1).

La fusion et comme l'équilibre des divers courants philosophiques, théologiques, ascétiques se rencontrent en *Bossuet*, dont le dessein est heureusement formulé dès le début de son ouvrage *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps... » (Introd.). Il faut du reste avouer que le caractère assez scolaire de cet écrit et ses développements philosophiques à partir de données physiologiques très rudimentaires ne fournissent que peu d'aliments à la spiritualité.

On pourrait penser que *Pascal* va nous apporter sur le sujet qui nous occupe une abondante moisson. Mais il n'y a rien de didactique dans les *Pensées*. A part quelques passages bien connus sur le « roseau pensant » et sur l'opposition entre « la misère de l'homme sans Dieu » et « la félicité de l'homme avec Dieu », on trouve surtout quelques traits épars, suggestifs certes, mais qui demandent autant à être médités qu'à être développés.

« Il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 66, p. 345-346).

« Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois » (n° 64).

« Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est... » (n° 72).

« Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini » (n° 72).

7. Orientations actuelles. — Qu'on le veuille ou non, la pensée philosophique actuelle se ressent de la révolution opérée par *Descartes*. Par réaction contre le dogmatisme scolastique, l'auteur du *Discours sur la Méthode*, en partant du doute méthodique, a posé le problème critique de la connaissance et l'a résolu par référence au « Cogito », qui devenait la base à la fois psychologique et métaphysique de sa certitude. « Aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et, remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais » (*Discours*, 4e part.). Cette mise en lumière du point de vue métaphysique et psychologique de la connaissance de soi devait avoir sa répercussion sur l'orientation du problème.

Après Descartes l'étude de ce problème se poursuit sur un triple plan :

1° *Sur le plan moral*, les auteurs spirituels ne font guère que prolonger l'expérience des siècles antérieurs et répètent, en les adaptant aux circonstances contemporaines, les avertissements de leurs judicieux devanciers. Un grand courant, à base de psychologie et aussi de métaphysique, se dessine suivant une tradition pascalisante avec Newman, M. Blondel et les immanentistes. Il aboutit à un humanisme qui, chez certains, est un « humanisme chrétien » ou un « humanisme intégral », et qui, chez d'autres, fait retour au paganisme, décrivant la courbe de ce que H. de Lubac appelait récemment le *Drame de l'humanisme athée*. Plus près de nous il s'épanouit dans l'existentialisme qui, en laissant dans l'ombre la philosophie des essences et des natures, met l'accent sur l'existence concrète, sur le réel-existant et trouve dans « l'être-pour-soi » la racine de la liberté. Sous les différentes formes qu'il revêt, — la forme d'aspiration ou d'inspiration chrétienne de Kierkegaard, de Jaspers, de Gabriel Marcel

ou la forme athée de Heidegger, de Jean-Paul Sartre, de Simone de Beauvoir —, l'existentialisme, en dépit de certaines contradictions, tend à ramener le problème à la mesure de l'homme. *L'existentialisme est un Humanisme*, tel est le titre d'un petit volume de Sartre (Paris, 1946). On peut lui donner raison en cela, car *l'existant*, dont s'occupe cette philosophie, c'est avant tout l'*homme existant* et tout spécialement nous-mêmes. Dans le même sens G. Marcel écrit : « J'entretiens avec mon propre corps un type de relations tout à fait singulier qui constitue à proprement parler l'incarnation. Dès lors, celle-ci devenait pour moi le centre de ma recherche et j'en venais à établir qu'il n'y a de jugement d'existence qu'à partir et peut-être sur le modèle de cette donnée mystérieuse, mais en même temps éclairante » (*Existentialisme chrétien*, art. inédit dans la *Gazette de Lausanne*, mars 1946).

2° *Sur le plan critique et métaphysique*, trois systèmes entraînent dans leur orbite la majorité des philosophes :

a) Le réalisme substantialiste groupe tous les esprits qui, fidèles à la tradition intellectualiste, admettent que le moi est « la chose qui pense » (Descartes) ou la « chose qui agit » (Maine de Biran). Avec bien des nuances entre eux, ils affirment la consistance du moi et la possibilité de le connaître.

b) Le criticisme découle en droite ligne de Kant. Selon le philosophe de Koenigsberg il faut rejeter, comme sans appui dans l'expérience, l'idée d'un sujet permanent, doué de conscience, d'unité, d'identité et d'autonomie; mais comme l'expérience, sur ce point, ne fournit aucune explication de l'illusion en laquelle nous nous trouvons tous, Kant prétend que nous lions les états réellement multiples de la conscience par une fonction d'aperception qui produit un « je » doué d'une unité purement formelle. Plus logiques que lui-même, ses disciples, ayant compris que la position initiale qu'il avait adoptée menait à la destruction de la métaphysique, se sont enfermés dans un idéalisme ou un scepticisme métaphysique qui ne laissait plus de place réelle à un « moi » autre que phénoménal.

c) Enfin le phénoménisme, aux multiples visages, déclare que nous ne pouvons connaître le « moi », parce qu'il n'existe pas. Pour tous ces philosophes, le sentiment du « je » n'est pas une expérience, mais une construction de l'esprit. Stuart Mill le dit explicitement :

> « Si nous regardons l'esprit comme une série d'états de conscience, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série d'états de conscience qui se connaît elle-même comme passée et future; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi est autre chose que les séries d'états de conscience ou de possibilités d'états de conscience, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, par hypothèse, n'est qu'une série d'états de conscience, peut se connaître soi-même en tant que série » (*Philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, Paris, 1869, p. 235).

De nos jours, le phénoménisme s'est manifesté d'une manière un peu spéciale dans le sociologisme qui tend à réduire à l'extrême la part de l'esprit dans le moi, en expliquant l'homme par la société. L'homme perd son originalité, dans la mesure où tout ce qu'il est lui vient de ce qu'il a reçu du milieu où il est né et où il a vécu. La connaissance de ce milieu le fait mieux connaître que lui-même.

Au phénoménisme classique et déjà un peu ancien, on peut rattacher la forme récente que l'on nomme « behaviorisme ». L'idée générale du système est que le psychisme est un mythe et le domaine de l'introspection celui de la confusion et du vague. Les phénomènes dits psychiques, comme le sentiment, la sensation, l'association ne sont que des solutions verbales analogues à l'antique « horreur du vide ». Seul peut renseigner de manière efficace l'étude du couple : stimulus-réponse, seules réalités observables et mesurables. Pour le behavioriste, « ce que nous appelons la conscience, l'esprit, ne sont pas des êtres, ce sont des abstractions réalisées, des entités, comme la force, la vitesse, le rendement. L'homme n'est pas double. Il n'est qu'un organisme, théâtre de phénomènes exclusivement matériels dont certains possèdent l'attribut de « mentalité » (A. Tilquin, *Le Behaviorisme*, Paris, 1942, p. 21).

3° *Sur le plan psychologique*, des efforts nombreux ont été faits qui ont d'abord abouti à la constitution de la psychologie comme discipline autonome (depuis Christian Wolff, *Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734). La psychologie expérimentale a vu naître toute une série de méthodes nouvelles qui ont permis sans nul doute d'enrichir la connaissance du moi de données jusque-là négligées. Si la psychophysique et la psychophysiologie ont un peu trahi l'espoir qu'on mettait en elles, c'est qu'on leur avait demandé à l'origine une information qui dépassait leur compétence, mais on ne peut nier que ces méthodes n'aient été à la source des progrès considérables réalisés par la psychologie moderne. Elles ont en particulier aidé à la constitution d'une pédagogie, enfin sortie des langes de l'empirisme. D'ailleurs la psychologie n'a pas délaissé complètement la méthode d'introspection au profit des méthodes objectives et les analyses si fines et subtiles de W. James ou de Bergson ont puissamment contribué à étoffer les descriptions de la conscience humaine.

Tous ces courants sont la preuve que le problème de la connaissance de soi est toujours à l'ordre du jour. Si le point de vue critique ou psychologique semble l'emporter sur le point de vue moral, c'est que tout esprit moderne est bien convaincu que le progrès moral est en un certain sens conditionné par le progrès scientifique. Si l'on veut connaître à fond les exigences morales de l'homme et y apporter les réponses nécessaires, il ne suffit pas d'une vue superficielle de ses principales tendances, mais il faut recueillir toutes les observations qui permettent à l'homme de percer le mystère de sa propre conscience.

II. — OBJET DE LA CONNAISSANCE DE SOI

Sur quoi doit porter cette connaissance de soi? La rapide esquisse historique qui précède nous permet de répondre à cette question.

Rappelons-nous d'abord que les auteurs spirituels envisagent la connaissance de soi par rapport à la réforme morale. Leur angle de vision est à prendre à partir, non de la métaphysique, de la théologie ou de la biologie, quoiqu'ils aient recours à toutes ces disciplines pour définir l'homme, mais de la morale et de la psychologie ou, si l'on veut, de la psychologie morale.

En réalité, à travers l'histoire du problème de la connaissance de soi, nous voyons deux lignes de force essentielles sur lesquelles se répartissent les diverses notations spirituelles. Se connaître, c'est d'abord savoir ce qu'il y a dans l'homme, sa nature, sa valeur, sa place dans l'échelle des êtres, son origine et sa destinée,

c'est se juger soi-même suivant la perspective où Pascal a montré la contradiction inhérente à l'homme, et l'opposition irréductible qu'il porte en lui; bref, c'est avouer sa grandeur et sa misère. Sa grandeur avec Dieu, sa grandeur de fils de Dieu, d'image de Dieu, comme disaient les Anciens. Sa faiblesse sans Dieu, sa fragilité sous le poids du péché qui faisait sentir si violemment à saint Paul la lutte intime où deux hommes, — l'homme spirituel et l'homme charnel —, s'affrontent inlassablement.

Se connaître, c'est savoir aussi, non seulement ce qu'il y a dans l'homme, mais ce qu'il y a dans cet homme concret que je suis. C'est faire l'inventaire des richesses psychologiques et morales dont il se sait responsable, comme également des faiblesses dont il se reconnaît coupable.

Jacques Abbadie, protestant (1654-1727), a distingué ces deux aspects dans le langage assez pessimiste de son temps.

« Nous cherchons ici à connaître l'homme, mais non pas comme la Physique, l'Anatomie, la Métaphysique, la Logique, la Médecine, qui le considèrent comme un être corporel, ou simplement comme une substance spirituelle, comme un animal, ou comme un animal raisonnable. Nous le considérerons seulement comme une créature capable de vertu et de bonheur, et qui se trouve dans un état de corruption et de misère... Il faut donc partager cet ouvrage en deux parties. Dans la première, nous montrerons ce que l'homme est, ce qu'il doit et ce qu'il peut; c'est-à-dire, que nous traiterons de sa nature, de ses perfections, de sa fin, de ses devoirs et de ses obligations naturelles, de ses forces, des motifs et des objets qui peuvent principalement le déterminer dans ses actions. Dans la seconde, nous traiterons de ses dérèglements en général et en particulier; nous chercherons la source de sa corruption, nous en considérerons les ruisseaux, nous verrons la force de ses attachements, l'étendue de ses passions, le principe de ses vices, et partout nous montrerons la règle pour faire connaître le dérèglement, et justifierons la grandeur de notre chute en montrant le degré de notre élévation » (*L'art de se connaître soi-même*, Rotterdam, 1692, ch. préliminaire). — [Voir Abbadie, t. 1, col. 49].

Essayons de préciser quel est le contenu de la connaissance de soi dans le double domaine que nous avons distingué.

1. La connaissance de l'homme. — Plus théologiens que psychologues, les auteurs anciens ont surtout insisté sur l'aspect dogmatique de la connaissance de soi. *Alvarez de Paz* a ramassé dans son œuvre l'essentiel de ce qui avait été dit avant lui; il en a fait un tableau laborieux et complet, aux divisions strictement scolastiques, qui donne l'impression d'une construction impeccable, mais trop abstraite et systématique (*De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 4, p. 2 : *De humilitate cognitionis sive de cognitione sui*).

Envisageant dans le passé, le présent et l'avenir l'être, l'action et le pouvoir de l'homme, il fait le bilan, moins des grandeurs que des infirmités humaines.

Dans le domaine de l'*être*, il décrit 1° ce qu'a été l'homme : il est né d'un germe infime et il a été conçu dans la concupiscence; il est né d'Adam et donc du limon de la terre; il est né d'un limon qui a été créé de rien; 2° ce qu'il est : il est composé d'un corps et d'une âme qui sont soumis à toutes sortes de misères; son corps est, dès sa naissance, exposé aux dangers qui le menacent dans son existence et aux maladies qui l'affaiblissent; son âme, souillée par le péché originel, est en proie aux passions et aux instincts désordonnés; sa vie est brève ici-bas; sa beauté et sa force passent rapidement; 3° ce qu'il sera : ce qui l'attend, c'est, dans son corps, la vieillesse, la mort, la pourriture, dans son âme, le jugement de Dieu.

Dans le domaine de l'*action*, Alvarez de Paz étudie ensuite 1° ce qu'a fait l'homme : Adam a péché, et les hommes en lui. Par là, il a lésé la nature humaine, perdu ses richesses spirituelles, perdu aussi la grâce, dissipé ses mérites, tué la vie de l'âme et offensé Dieu; — 2° ce qu'il fait : il doit se soumettre à diverses activités pour empêcher son corps de périr : manger, boire, travailler, ce qui l'oblige à subir le joug du travail, des plaisirs, des honneurs; et il se laisse aller au péché sous toutes ses formes, idolâtrie, hérésie, péchés mortels, péchés véniels; — 3° ce qu'il fera : le passé répond de l'avenir; l'homme continuera à pécher et l'humanité verra augmenter jusqu'au dernier jour la multitude des fautes.

Enfin dans le domaine de la *puissance*, Alvarez de Paz analyse 1° ce que l'homme a pu faire : l'homme à l'origine a été doté par Dieu des dons de la grâce et de l'amitié divine; sans ces dons il n'aurait rien pu faire dans l'ordre surnaturel; — 2° ce qu'il peut faire : si dans l'état d'innocence l'homme ne pouvait rien sans Dieu, à plus forte raison a-t-il besoin des secours de Dieu dans l'état de nature déchue; même dans l'ordre naturel, l'homme a besoin du concours divin; si, dans l'ordre moral, il peut faire quelque bien avec les secours naturels de Dieu, pour accomplir toute la loi et vaincre les graves tentations, il lui faut un secours spécial et s'il s'agit de l'ordre surnaturel, ce secours doit être surnaturel aussi; — 3° ce qu'il pourra faire : le corps s'oppose à l'âme et lui cause souvent de graves dommages; avec les années, les passions s'affaiblissent parfois, mais la faiblesse du corps est une autre source de difficultés. D'où la nécessité de servir généreusement Dieu dans le temps de la jeunesse et de la virilité.

Comme on le voit, Alvarez de Paz ne fait que résumer, — si l'on peut parler de résumé là où il s'agit d'interminables digressions —, l'enseignement traditionnel de l'Église sur la nature et l'activité de l'homme. On pourrait citer nombre d'autres auteurs où se rencontrent des développements parallèles. Un apocryphe que nous trouvons parmi les œuvres de saint Bernard a ramassé cette doctrine en trois phrases que la délicatesse de la langue française rend difficilement traduisibles : « Ista tria semper in mente habeas : quid fuisti, quia sperma foetidum? quid es, quia vas stercorum? quid eris, quia esca vermium? » Rodriguez commente ce texte longuement au cours de trois chapitres (*Pratique de la perfection chrétienne*, p. 2, tr. 3, ch. 5-7), où « donnant un coup de bêche » et fouillant dans la nature humaine, il y voit une insuffisance radicale à être et à demeurer dans l'être, une incapacité totale à agir par elle-même, une multiplicité de péchés et de misères morales.

Le développement de la psychologie expérimentale, de la psychophysiologie, et aussi de la biologie et des sciences annexes, a amené à voir dans l'homme un tout lié au reste de l'univers, de sorte qu'on ne peut le connaître qu'en le connaissant tout entier et on ne peut le connaître tout entier qu'en scrutant ses relations avec le reste du monde. C'est Gilson qui écrivait : « L'homme ne peut vraiment se connaître, tant qu'il prétend ne connaître que soi » (*Esprit de la philosophie médiévale*, p. 7). Aussi plusieurs auteurs, — esprits

scientifiques plutôt que moralistes —, ont-ils senti la nécessité de recourir à toutes les disciplines pour tenter d'englober l'homme dans son contexte vital. Le docteur Carrel, en donnant à son livre ce titre suggestif *L'Homme, cet inconnu*, a marqué tout à la fois la difficulté du problème et le sens dans lequel il fallait chercher la solution.

« L'homme est un tout indivisible d'une extrême complexité. Il est impossible d'avoir de lui une conception simple. Il n'existe pas de méthode capable de le saisir à la fois dans son ensemble, ses parties et ses relations avec le monde extérieur. Son étude doit être abordée par des techniques variées. Elle utilise plusieurs sciences distinctes. Chacune de ces sciences aboutit naturellement à une conception différente de son objet. Chacune n'abstrait de lui que ce que la nature de sa technique lui permet d'atteindre... L'homme que connaissent les spécialistes n'est donc pas l'homme concret, réel » (p. 2-3).

On ne peut se borner à collectionner les schèmes que nous livre chaque science particulière.

« Il faudra aller plus loin et édifier une science véritable de l'homme, une science qui, à l'aide de toutes les techniques connues, fera une exploration plus profonde de notre monde intérieur, et réalisera aussi la nécessité d'étudier chaque partie en fonction de l'ensemble » (p. 47).

Le docteur Carrel a su réagir contre l'orientation mécaniciste et cartésienne de beaucoup de biologistes actuels.

« L'attention des chercheurs a été attirée surtout par l'aspect organique, humoral et intellectuel de l'homme. Elle ne s'est pas arrêtée à sa forme affective et morale, à sa vie intérieure, à son caractère, à ses besoins esthétiques et religieux, au substratum commun de phénomènes organiques et psychologiques, aux relations profondes de l'individu et de son milieu mental et spirituel. C'est donc un changement radical d'orientation qui est indispensable » (p. 49).

Ce changement, le docteur Carrel l'a opéré surtout en savant et en médecin plutôt qu'en moraliste, mais il faut lui savoir gré d'avoir insisté sur cette complexité de l'homme dont il est nécessaire de tenir compte, sous peine de n'avoir qu'une connaissance superficielle, incomplète et finalement fausse de l'homme réel et concret.

D'un autre point de vue, cette fois résolument chrétien, Jean Mouroux, dans le *Sens chrétien de l'homme*, a cherché à définir l'homme, non seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec le monde et avec Dieu.

« L'homme est destiné à vivre dans deux univers. Il est plongé dans les réalités de ce monde : il vit au milieu des choses et des êtres, il est lié aux autres personnes, il déploie son activité dans le travail, dans la pensée et dans l'amour. D'autre part, il est appelé à vivre au milieu des réalités divines : le Christ est présent au sein de ce monde et de son âme, pour l'introduire à la société des Personnes Divines et l'achever en Dieu. L'homme doit ainsi respirer tout ensemble dans l'Éternel et dans le Temporel » (p. 9).

Après avoir parcouru les valeurs temporelles et les valeurs charnelles où s'inscrit la valeur de l'homme lui-même, après avoir poursuivi cette analyse de l'homme dans son corps, dans sa personne, dans sa liberté, dans son amour et dans sa charité, le même auteur conclut :

« Une réflexion chrétienne sur l'homme ne peut se terminer que dans un sentiment d'admiration religieuse et de respect infini. Plus on le creuse, en effet, et plus l'homme réel apparaît paradoxal, mystérieux, et pour tout dire, sacré. Car ses paradoxes et ses mystères successifs s'appuient toujours sur une nouvelle relation à Dieu, qui le plonge davantage dans le mystère sacré » (p. 237).

C'est ce mystère que doit essayer de percer la connaissance de soi.

2. La connaissance du « moi ». — Il ne s'agit pas en effet de connaître seulement l'homme en général. Il faut connaître l'homme concret avec son « moi » et ses tendances particulières. Avec les auteurs modernes, le point de vue théologique et surtout métaphysique passe au second plan. L'humanisme, issu de la Renaissance, devient en spiritualité un anthropocentrisme, qui retient l'attention sur les réactions humaines en face des problèmes de la vie intérieure. La pratique de l'examen particulier, popularisée par saint Ignace, a forcé les âmes dévotes à se replier sur elles-mêmes pour considérer avec soin leurs progrès et leurs reculs. Le Père Judde se demande : « Quel est le fruit de tout cet exercice de la connaissance de soi-même? Il y en a cinq principaux : connaître le fond de son intérieur, guérir le cœur de ses passions, détruire les maux qui nous déterminent au mal, estimer les sentiments de la grâce, se prescrire une affaire et une fin particulière pour quelque temps dans la vie spirituelle » (*Petite instruction sur l'art de se connaître soi-même*, ch. 3, art. 3).

On a parfois tendance à confondre connaissance de soi et examen de conscience, ce qui réduit en fait cette connaissance de soi à la recherche de ses qualités et de ses défauts ou, comme dit Ribet, du défaut dominant et de l'attrait dominant. Mais la connaissance de ce « moi » que chacun porte à l'intérieur de soi-même, comporte bien d'autres éléments. Tanquerey élargit le débat, quand il écrit : « Pour que cette connaissance soit plus efficace, il faut qu'elle embrasse *tout ce qui se trouve en nous*, qualités et défauts, dons naturels et dons surnaturels, attraits et répugnances, avec l'histoire de notre vie, nos fautes, nos efforts, nos progrès, le tout élucidé sans pessimisme, mais avec une impartialité, avec une conscience droite éclairée par la foi » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 297). Il détaille ensuite chacun de ces points; nous ne le suivrons pas dans son analyse des qualités, défauts, tendances, tempéraments, caractères, habitudes, attraits, résistances à la grâce, défaillances, dont la synthèse concrète permet de reconstituer le « moi » de chaque homme; il nous suffit de constater que Tanquerey, comme la plupart des auteurs spirituels qui parlent de la réforme de soi, du gouvernement de soi-même, n'envisage que le côté moral de l'homme et ne fait de psychologie qu'autant qu'elle peut lui révéler le « moi » moral.

Au contraire, la psychologie moderne a délaissé le point de vue moral et s'est attachée surtout au point de vue scientifique; elle a fixé son attention sur des aspects nouveaux, qui ne sont pas directement utilisables pour la vie spirituelle, mais qui pourtant peuvent la favoriser en établissant les conditions objectives à partir desquelles doit s'exercer l'effort moral. Trois points spécialement ont été mis en lumière :

1° *La distinction du « moi » et du « je »*. — Le « moi »,

c'est tout ce que je suis et tout ce que j'ai. On est amené ainsi à distinguer un moi physique, un moi psychologique, un moi moral, un moi religieux, un moi social, etc. L'étude de chacun de ces « moi » révèle une multitude de données qui, non seulement s'ajoutent les unes aux autres, mais composent les unes avec les autres, se renforcent ou s'opposent, de manière à constituer l'originalité de l'individu.

Le « je » est la conscience du moi par lui-même. C'est une prise de possession qui peut se produire d'une manière spontanée ou réfléchie. Ce « je » constitue une personne douée d'unité, d'identité et d'autonomie que l'on peut définir ainsi : un individu conscient de lui-même et maître de ses actions. La personne a été étudiée ces dernières années en de nombreux articles, monographies, conférences et a été l'idée-mère d'un groupe de systèmes, répondant au nom de « personnalisme », en réaction contre les doctrines sociologiques, qui tendaient à faire de l'homme une sorte d'automate « agi » par son milieu (cf *La personne humaine en péril*, Semaine sociale de Clermont-Ferrand, 1937, Paris-Lyon, 1938; — E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, 1936; plusieurs articles dans *Esprit* échelonnés de 1936 à 1938; — É. Rideau, *La Personne humaine*, dans *Études*, t. 235, 1938, p. 660-678).

2° *Les étapes de la synthèse personnelle.* — La personne apparaît comme étant une synthèse. Mais cette synthèse ne se réalise pas tout d'un coup sous sa forme définitive. Elle se fait par étapes successives : — *a)* Il y a d'abord l'indistinction primitive, l'état chaotique de l'enfant qui ne sait jusqu'où s'étend son « moi ». — *b)* Puis c'est une prise de conscience progressive du moi physique par opposition au non-moi. — *c)* Et une prise de conscience d'un « dedans », par rapport au corps qui devient « dehors ». La conscience n'en est obtenue que tardivement par réflexion. — *d)* Enfin une spiritualisation progressive et une option qui fixe la personne, par un choix libre et conscient dans la réalisation originale d'une forme précise, d'un caractère donné.

3° *Les facteurs de la synthèse personnelle.* — A quoi sont dus les caractères d'unité, d'identité et d'autonomie qui appartiennent à la personne? A des facteurs qui sont à la fois organiques, psychologiques et sociaux.

a) Organiques. L'unité, très faible chez les animaux inférieurs, est très nette chez l'homme et fournit un substratum à l'unité de conscience du moi, grâce à l'identité organique relative (en particulier pour les cellules nerveuses).

b) Psychologiques. Les empiristes eux-mêmes se voient obligés d'admettre un centre unique totalisateur des états de conscience, qui demeure pour eux quelque chose d'inexplicable. Son identité est fondée sur une conscience de continuité ontologique et son autonomie, sur le caractère non illusoire fourni par la conscience de sa liberté, volonté et responsabilité.

c) Sociaux. Elles sont multiples, les influences sociales qui conditionnent la prise de possession de ma personne par moi : éducation, circonstances, camarades, épreuves, échecs, etc. Comme dit A. de Musset : « Nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert. »

On comprend que l'étude de toutes ces données psychologiques et physiologiques éclaire singulièrement la connaissance de notre vie intérieure et c'est un des progrès de la science moderne d'avoir projeté la lumière sur ces régions trop peu explorées de notre moi.

III. — IMPORTANCE DE LA CONNAISSANCE DE SOI

A peine est-il besoin d'insister sur ce point. L'importance de la connaissance de soi découle de sa nature, de son objet, de son contenu. Il est clair que connaître exactement sa place dans l'échelle des êtres, ses relations vis-à-vis de Dieu, ses exigences de créature venant de Dieu et destinée à Le posséder, connaître d'autre part ses richesses intérieures ou ses déficiences dans l'ordre psychologique et moral, tout cela ne peut manquer d'avoir son retentissement sur le développement de la vie spirituelle.

Aussi les auteurs anciens et modernes, tout en affirmant très haut la nécessité de la connaissance de soi, sont-ils en général peu prolixes dans l'énumération des avantages qu'elle procure à l'âme. Suivant leur centre de perspective, ils insistent sur l'importance de la connaissance de soi, tantôt pour faire prendre conscience à l'homme de sa grandeur et de sa misère, tantôt pour lui permettre d'estimer ses disponibilités morales. En tout cas, ils envisagent surtout la réforme de la vie morale et ils voient dans la connaissance de soi son efficacité, son potentiel pratique; c'est par rapport au rendement dans l'ordre spirituel, qu'elle prend sa valeur et « ses dimensions ».

Ajoutons que, dans l'ensemble, les raisons apportées pour justifier l'importance de la connaissance de soi, sont peu originales et suggestives; elles ne sortent guère des lieux communs auxquels une réflexion hâtive se réfère spontanément. Un sondage opéré dans quelques auteurs de diverses époques nous confirmera dans cette opinion.

Pour Alvarez de Paz, théologien aussi abondant que consciencieux, les avantages de la connaissance de soi se ramènent, en somme, à quatre :

1° Puisque l'homme porte en soi l'image du Créateur, en se connaissant, il apprend à connaître Dieu. « Il faut s'élever au troisième ciel par le second et au second par le premier; le premier ciel est la connaissance de soi; le deuxième, la connaissance des œuvres de Dieu; le troisième, la connaissance du Créateur » (*De inquisitione pacis*, lib. 4, p. 2, c. 2). C'était la pensée de saint Bernard, que cite Alvarez de Paz : « Gradus, inquit Bernardus, ad notitiam Dei, est cognitio tui et ex imagine sui, quae in te renovabitur, ipse videbitur » (*sermo* 36 *in Cant.*, 6, PL 183, 970).

2° La connaissance de soi nous élève à la crainte de Dieu. Celui qui s'ignore, ignore la dette qu'il a contractée par le péché vis-à-vis de Dieu et n'est touché d'aucune crainte à son égard. De même celui qui s'ignore, ignore Dieu et ne peut donc l'aimer. « C'est pourquoi, conclut-il, la connaissance de soi est comme la porte par laquelle l'homme parvient à la possession de ces deux sentiments si précieux de la crainte et de l'amour. »

3° La connaissance de soi nous garde de l'orgueil et nous dispose à la véritable humilité. « Qui, en effet, se connaissant même superficiellement, et voyant ses propres misères, et touchant les scories et la pourriture de son cœur, osera s'élever ou sera assez insensé pour trouver convenable de s'enorgueillir? »

4° Enfin la connaissance de soi attire les faveurs divines, car Dieu aime les humbles, et les saints, qui ont le mépris d'eux-mêmes, sont admis à la familiarité divine et obtiennent miséricorde.

Par opposition à ces avantages, Alvarez de Paz souligne les inconvénients de l'ignorance de soi.

La misère et l'aveuglement de l'homme, c'est qu'il cherche à tout connaître, à tout sentir et qu'il néglige de se connaître lui-même. De là vient qu'il suit ses instincts, qu'il se laisse aller à ses penchants vicieux, qu'il est livré aux tourments de ses multiples désirs. De là vient aussi qu'il ne connaît pas Dieu comme il le doit et qu'il ignore ses péchés et qu'il ne s'efforce pas de plaire à Dieu ni de rentrer en grâce auprès de lui. De là vient encore que l'homme s'endurcit dans le péché et tombe dans l'impénitence finale, en suivant cette pente, dont saint Bernard a marqué les quatre principales étapes : — la dissimulation de son infirmité, de son iniquité, de son inutilité; — l'ignorance de soi et de ses misères morales; — la présomption; — le mépris de Dieu conduisant à l'impénitence.

Ces considérations un peu vagues et ces déductions d'une logique assez lâche se retrouvent sous une forme aux arêtes plus vives chez les auteurs modernes, chez Ribet par exemple (*L'ascétique chrétienne*, Paris, 1888, p. 182 et svv). Il montre que la connaissance de soi est nécessaire 1° pour réaliser et assurer le travail de la perfection. Il faut en effet pour atteindre la perfection, consulter ses forces, interroger ses attraits, mesurer les difficultés. Est-ce autre chose que s'étudier soi-même? 2° pour pratiquer le renoncement inséparable de la perfection. Comment renoncer à soi-même, c'est-à-dire en fait à la triple concupiscence, si l'on ne porte pas sur soi un regard attentif et constant? 3° pour corriger l'irréflexion ou l'inattention sur les mouvements intérieurs de l'âme, d'où découlent de nombreux péchés.

A quoi il faut ajouter que la connaissance de soi est un moyen très puissant de s'avancer dans la perfection : elle permet d'arrêter le feu des passions à ses débuts; elle amène l'âme à l'humilité; ceux-là seuls peuvent s'enorgueillir qui ne se connaissent pas; en nous faisant rentrer en nous-mêmes, elle nous fait trouver Dieu.

Si nous consultons un manuel de spiritualité récent, nous rencontrerons à peu près les mêmes idées. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 296, rappelle rapidement que sans la connaissance de soi « on se fait *illusion* sur son état, tombant, selon son caractère ou l'inspiration du moment, tantôt dans un *optimisme présomptueux* qui nous fait croire que nous sommes parfaits, tantôt dans le *découragement* qui nous fait exagérer nos défauts et nos fautes ». Au contraire la connaissance claire et sincère de notre âme nous stimule à la perfection. La vue de nos qualités nous porte à remercier Dieu. La vue de nos défauts nous invite à l'effort. La vue de notre faiblesse nous incite à demander la grâce qui nous est indispensable pour progresser dans la vie spirituelle.

IV. — DIFFICULTÉS DE LA CONNAISSANCE DE SOI

On pourrait croire que rien n'est plus facile que de se connaître. Qui est plus proche de nous que nous-mêmes? Et ne sommes-nous pas en spectacle continuel à notre propre esprit? Les autres, nous ne les atteignons que du dehors; mais nous-mêmes, c'est par l'intérieur que nous pouvons nous saisir.

Pourtant, il faut bien l'avouer, cette prise de conscience reste toujours imbibée de mystère : nul ne se connaît parfaitement; il y a toujours un coin d'ombre qui se projette sur notre âme; tout un canton de notre vie intime nous échappe.

Bien plus, cette connaissance intérieure est non seulement imparfaite, confuse, indistincte, elle est souvent fausse. L'homme croit volontiers se connaître; en réalité, il se juge parfois très différent de ce qu'il est. Les opinions d'autrui sur nous sont fréquemment plus objectives que nos jugements personnels et l'on a sur soi d'étranges erreurs qui, révélées, nous apparaissent pleines de surprise. D'où vient cette ignorance? D'où vient cette erreur?

L'une et l'autre proviennent de deux sources : l'homme s'ignore et se trompe, parce qu'il *ne veut pas* se connaître; l'homme s'ignore et se trompe, parce qu'il *ne peut pas* facilement se connaître.

1. L'homme ne veut pas se connaître. — A la base de l'ignorance de soi, reconnaissons un secret amour-propre qui nous dissimule les faiblesses de notre nature ou de notre activité. Aussi est-ce à propos de l'humilité que les auteurs spirituels traitent le plus volontiers de la connaissance de soi. Juger des vraies dimensions de son être, se situer à sa place exacte dans l'ensemble des créatures, se comparer sans parti pris à ceux qui nous entourent et avec qui nous vivons, peser à sa juste mesure notre valeur morale : tout cela suppose une parfaite humilité. Elle n'est le lot que d'une infime minorité. L'orgueil, la vanité et les autres passions constituent une série d'écrans qui interceptent la lumière destinée à révéler l'homme à lui-même.

Le P. Faber développe longuement la théorie des illusions où nous glissons à notre insu. Il est difficile d'être totalement vrai et avec soi-même et avec les autres et avec Dieu. « La personne que nous avons le plus intérêt à tromper, c'est nous-mêmes » (*Conférences spirituelles*, p. 149). Et le malicieux oratorien ajoute : « Heureuse chose que les brouillards pour qui n'a pas envie d'être vu » (p. 152). Parfois c'est simple négligence. « Ainsi nous allons notre chemin avec une demi-douzaine de points importants qui devraient être tirés au clair, mais que nous laissons dormir comme des dossiers dans les bureaux interminables d'une cour suprême » (p. 152). Ou encore, c'est peur des réformes. « Voici une autre manière de se tromper soi-même, par crainte de se mettre sur les bras du travail, ou parce que l'on soupçonne qu'un mûr examen ne laisserait pas d'autre alternative que de s'abandonner à Dieu ou de lui refuser directement ce qu'il demande, et l'on ne veut faire ni l'un ni l'autre » (p. 152).

De chercher les sources de ces illusions, cela nous entraînerait trop loin. Le P. Faber en signale quatre principales : « La rareté et le peu de sûreté de nos connaissances sur nous-mêmes, ensuite la puissance de l'amour-propre pour se tromper, sa faiblesse à se laisser tromper par d'autres, et enfin les supercheries du démon » (p. 160). Mais on pourrait en discerner beaucoup d'autres, également explicatives du naïf optimisme dont chacun fait preuve dans le jugement qu'il porte sur soi.

Avant le P. Faber, Jacques Abbadie, que nous avons déjà mentionné, avait finement exposé comment le cœur trompe l'esprit et comment l'esprit trompe le cœur.

« Cette imposture du cœur qui trompe l'esprit se fait par des inapplications volontaires, par des distractions affectées, par des ignorances où l'on se plaît, par des erreurs qui naissent du grand désir qu'on a de se tromper soi-même, et par le

penchant qui éloigne notre esprit de tout ce qui l'afflige et qui l'attache fortement à tout ce qui lui plaît... On ne peut penser que si le cœur corrompt l'esprit, l'esprit rempli de faux préjugés ne corrompe à son tour le cœur, en lui rendant ses ténèbres et le nourrissant des erreurs qu'il en a reçues... Car dans ce cercle d'illusions et d'égarements, qui fait que l'esprit trompe le cœur et que le cœur trompe l'esprit, d'où pourrait venir la lumière et la droiture? » (*L'art de se connaître*, p. 206, 218).

Ces illusions sont vieilles comme le monde. Il y a chez nous, fait remarquer Ribet, une tendance secrète à nous tromper nous-mêmes. Par définition, cette illusion est en partie inconsciente, sans quoi elle ne serait plus une illusion. Et de même elle n'est pas pleinement volontaire. Il y a un mélange de sentiments divers, qui accuse cette difficulté de la connaissance de soi et qui montre que, même avec de la bonne volonté, il n'est pas toujours aisé d'y parvenir; il ne suffit pas de vouloir se connaître, il faut encore le pouvoir.

Et la difficulté est là.

2. L'homme ne peut pas facilement se connaître. — Les obstacles se dressent de toutes parts.

Certains ont toujours été reconnus. Ils résultent de cet imbroglio dont l'homme est le théâtre et dont il a peine à démêler les fils conducteurs. Alvarez de Paz démontre qu'on a bien du mal à se juger soi-même et qu'on oublie vite les conclusions de cet examen, à cause de l'amour-propre et du tumulte intérieur ou extérieur qui nous voilent l'état de notre âme. Ribet ramène à quatre les difficultés courantes qui se rencontrent en ce sujet :

1e difficulté : la prédominance des sens depuis le péché, qui rend laborieux l'effort nécessaire pour faire réflexion sur soi;

2e difficulté : la complexité des pensées, désirs, actes et mouvements intérieurs, qu'il est malaisé de tirer au clair;

3e difficulté : les contradictions et les anomalies que l'on porte en soi. Il y a deux hommes en nous, selon saint Paul. Bien plus, il y a une telle mobilité dans la vie de la conscience que l'on voit défiler dans son âme une multitude de personnages divers et souvent opposés.

4e difficulté : ce penchant à l'illusion, dont nous avons parlé plus haut, et qui fait qu'on ne veut pas ou qu'on ne peut pas se connaître. Quelquefois les deux. On ne peut pas se connaître, parce qu'on ne veut pas se connaître.

Ces difficultés, et d'autres du même ordre, qu'énumèrent minutieusement les Pères, les théologiens, les auteurs spirituels, ne sont pas en définitive, dans leur pensée, insurmontables. Elles révèlent au contraire chez eux une double conviction implicite. D'abord que l'homme est connaissable à lui-même, tant du point de vue de sa nature que de celui de son activité psychologique. De plus, ils admettent sans grande hésitation que cette connaissance relève de la raison dans l'ordre métaphysique et de la conscience dans l'ordre psychologique; en tout cas, avec les précautions requises, cette connaissance est une connaissance vraie.

La pensée moderne a soulevé beaucoup d'autres objections que celles que nous avons rencontrées jusqu'ici et elles touchent en particulier aux deux points que nous venons de noter. D'abord l'homme apparaît de plus en plus comme étant pour lui-même un mystère; il est lié à tant de conditions temporelles et spirituelles dans le domaine de la durée et de l'espace qu'il semble impossible de circonscrire les limites où pourra s'arrêter l'analyse de ces conditions. La tendance des disciplines modernes est de considérer l'homme, non comme un individu à part, un être isolé et privilégié, mais comme un personnage enveloppé dans le réseau des contingences qui servent à le déterminer; loin de tirer l'homme en dehors du monde, on veut le voir plongeant ses racines dans un univers, dont toutes les virtualités retentissent en lui.

Dans l'ordre physique, l'homme n'est plus le roi de la Création. Il est un point perdu sur une petite planète, perdue elle-même dans cet espace stellaire, qui effrayait déjà l'imagination de Pascal, mais qui bouleverse davantage encore la pensée des savants actuels (cf P. Teilhard de Chardin, *Vie et Planètes*, dans *Études*, t. 249, 1946, p. 145-169).

Dans l'ordre de la succession, même impossibilité de définir l'homme sans tenir compte d'un passé qui remonte à une date illimitée. La doctrine de l'évolution tend à voir dans l'homme non un être tout fait, mais un être qui se fait. Elle élargit pour autant la place de l'homme dans l'histoire du monde, mais, quand elle est imprégnée de matérialisme, elle est tentée de ramener l'homme au niveau des primates supérieurs et de faire évanouir le problème de son autonomie et de son originalité.

De même les relations humaines, en se multipliant sous l'influence des découvertes scientifiques et des aménagements économiques, renforcent encore l'opinion, déjà soutenue par Taine à propos du milieu et reprise par l'école sociologique, que l'homme ne se peut comprendre que si l'on voit dans son comportement le retentissement du social où il est engagé. Cet envahissement des éléments sociaux dans la vie personnelle, conjugué avec un naturalisme croissant, a fait disparaître chez beaucoup d'esprits modernes l'idée que l'homme était l'image de Dieu. L'humanisme athée a supplanté la conception chrétienne. Sous prétexte de supprimer Dieu au profit de l'Humanité, il a finalement sacrifié l'homme lui-même; en proclamant la primauté du social et en asservissant la personne à la collectivité, il a cessé de rendre l'homme intelligible à lui-même.

Que penser de ce chaos d'énigmes qui s'offrent de tous côtés? Elles sont peut-être moins insolubles qu'il ne le paraît au premier abord, car elles reposent sans doute sur des vues philosophiques qui demandent à être examinées, précisées, rectifiées. L'étude des moyens de se connaître nous permettra d'en résoudre un certain nombre. Mais on ne peut nier le malaise qu'éprouve un esprit moderne en face des difficultés que pose le problème de la connaissance de soi.

V. — MOYENS DE SE CONNAITRE

1. Les moyens traditionnels. — Comment se connaître? Il semble que cette question de méthode n'ait pas attiré particulièrement l'attention des anciens auteurs. Ils indiquent bien un certain nombre de procédés justifiés par l'expérience et la raison. Mais en général ils n'ont vu qu'une face du problème, celle qui correspondait à leur préoccupation dominante. N'oublions pas en effet que plusieurs problèmes sont contenus dans le problème de la connaissance de soi pris dans toute son extension; il y a donc plusieurs

éponses à faire, plusieurs solutions à apporter, suivant le point de vue où l'on se place.

Il y a le *problème métaphysique*. Il est double. L'âme peut-elle se connaître et comment? De là ces discussions entre scolastiques pour savoir si l'âme se perçoit en elle-même ou dans ses actes, si elle se connaît directement ou par l'intermédiaire d'espèces sensibles. Ces discussions ne touchent pas précisément le sujet que nous traitons. Nous cherchons surtout à saisir l'âme dans ses manifestations concrètes, afin de discerner ses ressources ou ses déficiences dans l'ordre spirituel et moral. Au contraire, le but que se proposent philosophes et théologiens, c'est la prise de l'être substantiel, de l'âme comme principe spirituel, comme centre de vie, de pensée et d'action. Il s'agit plutôt d'atteindre l'âme à sa source que d'analyser le déploiement de ses virtualités dans le domaine moral.

A côté de ce problème, il y a le *problème théologique*. Là on étudie bien la nature de l'homme par rapport à Dieu et nous avons vu que le contenu de cette connaissance visait à faire de l'homme l'image de Dieu. Pour arriver à cette connaissance, on emploie purement et simplement la méthode théologique, qui consiste dans l'usage de la raison à partir de la foi et de la révélation; c'est la *fides quaerens intellectum*. De ce point de vue l'étude de la connaissance de soi ne pose au théologien aucune question nouvelle de méthode. Spontanément et dans leur ensemble, les Pères et les théologiens ont confiance dans la valeur de leur intelligence comme dans la richesse du dépôt sacré. Ils utilisent l'une et l'autre source sans faire appel à d'autres procédés que les procédés traditionnels de la théologie.

Le problème qui nous intéresse spécialement ici est le *problème moral*, c'est-à-dire l'analyse des dispositions intérieures de l'homme, de ses qualités, de ses défauts, de ses vertus, de ses possibilités d'action et de progrès. Les *Confessions* de saint Augustin, les *Sermons* de saint Bernard, la 2^a2^{ae} de saint Thomas supposent une grande finesse psychologique, un sens averti de l'observation, une analyse judicieuse des motifs et des mobiles de l'âme humaine. Mais en somme par quelles méthodes ces auteurs sont-ils parvenus à la connaissance de l'homme intérieur et quels procédés enseignent-ils aux autres pour apprendre à se connaître? Avouons que l'empirisme est ici la règle commune, un empirisme fondé souvent sur un don inné d'intuition psychologique. Les conseils qui nous sont indiqués ne dépassent guère la portée du bon sens, de la réflexion sage de l'expérience courante. Alvarez de Paz résume ce qu'ont dit ses prédécesseurs, quand il nous indique les deux moyens essentiels de se connaître soi-même : la prière et la considération, c'est-à-dire l'examen, la réflexion, l'observation. « La prière pour demander à Dieu la connaissance de soi; la considération, pour rechercher avec soin en soi-même qui et quel on est » (*De inquisitione pacis*, lib. 4, p. 2, c. 4). Cet examen doit porter non seulement sur les péchés, les tentations, les inclinations, mais sur la nature elle-même : « ut non tantum mores suos, sed et naturam consideret ». Et notre théologien de quitter bien vite le terrain psychologique pour disserter de la nature de l'homme, étudiée soit en comparaison avec Dieu, les anges, les démons, les êtres inférieurs, soit en elle-même, dans son être, son pouvoir, son activité. Nous voilà ramenés à la métaphysique et à la théologie.

Sans doute les auteurs spirituels proprement dits insistent sur cette analyse intérieure qui conduit à la connaissance de soi. L'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel* de Scupoli, les *Lettres* de saint François de Sales sont remplis de ces brèves notations psychologiques, de ces appels au regard intérieur, de ces invitations au retour sur soi. On pense surtout à saint Ignace, aux règles minutieuses qu'il a déterminées pour l'examen de conscience, pour l'examen particulier, pour le discernement des esprits. Mais en tout cela on ne fait jamais appel qu'aux procédés élémentaires de l'introspection spontanée. Ribet, en décrivant les moyens visant à la connaissance de soi, ne dépasse pas non plus ce niveau d'une bonne exhortation morale appuyée sur l'expérience ou tirée des livres classiques de spiritualité. Le recueillement, la prière, la connaissance de son tempérament, la recherche de son défaut dominant et de l'attrait divin, la nécessité de l'examen de conscience et de l'examen particulier : tout se borne à cela. On en peut dire autant de Tanquerey, dont le *Précis de théologie ascétique et mystique* représente l'enseignement commun et traditionnel des auteurs spirituels modernes.

2. La connaissance mystique. — Pourtant il y a une autre forme de la connaissance de soi que les mystiques ont surtout expérimentée; elle n'est pas le résultat de l'effort; elle provient de cette lumière intérieure que Dieu départit à certaines âmes privilégiées. Sans doute la prière nous mérite déjà une illumination, due à la grâce, qui nous révèle à nous-mêmes et, en ce sens, la prière est un moyen nécessaire à tous pour parvenir à la connaissance de soi. Mais bien supérieure à cette clarté, fruit d'une grâce commune, est la lumière de la foi infuse, cette « ténèbre lumineuse », cette « lumière obscure » dont parlent les mystiques et que saint Jean de la Croix et sainte Thérèse ont décrite avec un luxe de détails. Il est vrai que ce moyen n'est pas, *en fait*, à la disposition de toutes les âmes, car il est d'ordre mystique, purement gratuit, et suppose l'accès à une vie déjà parfaite. Mais d'autre part il faut bien avouer que là se trouve la vraie connaissance de soi-même; une âme peut en un instant recevoir sur elle-même une révélation intérieure que des heures d'examen ne lui auraient pas fait acquérir.

Saint *Jean de la Croix* affirme que la nuit passive des sens, qui est au début de la contemplation infuse, est déjà source de lumière intime.

« Cette nuit ou purification des sens est extrêmement avantageuse pour l'âme à cause des grands biens et des profits qu'elle en retire... Le premier qui en découle est la connaissance de nous-mêmes et de notre propre misère; ...la sécheresse et le vide où se trouvent les puissances comparés à l'abondance dont elles jouissaient précédemment, ainsi que la difficulté que l'âme éprouve à faire le bien, lui font découvrir en elle-même une bassesse et une misère qu'elle ne voyait pas au temps de sa prospérité » (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 12).

Mais c'est surtout dans la nuit passive de l'esprit que se révèle cette connaissance intime, irradiée en nous par la lumière de l'Esprit Saint.

« La vue et le sentiment de sa propre misère lui font appréhender qu'elle est perdue et que son bonheur est fini à jamais... Parfois même, au souvenir subit et pénétrant de ses misères, l'âme sent ses affections tellement sous le pressoir de la douleur et du chagrin que je ne sais comment le faire comprendre » (liv. 2, ch. 9).

Ce rayon divin tombant sur notre faiblesse pour la faire jaillir de l'ombre à nos yeux ne porte pas seulement sur nos fautes ou nos imperfections. La « Sagesse mystique », comme dit saint Jean de la Croix, nous éclaire sur notre place dans le monde et notre attitude vis-à-vis de Dieu.

« Elle absorbe parfois l'âme d'une manière intime et la cache dans un abîme secret où elle se voit clairement très éloignée et séparée de toute créature. Il semble alors à l'âme qu'on la place dans une profonde et vaste solitude où ne peut approcher aucune créature humaine; c'est comme un immense désert qui de toutes parts est sans limite; et ce désert est d'autant plus rempli de charmes, d'attraits et de délices, qu'il est plus profond, plus vaste et plus solitaire; l'âme s'y trouve d'autant plus dans le secret qu'elle se voit plus élevée au-dessus de toutes les créatures d'ici-bas. Dans cet abîme de sagesse, l'âme s'élève et grandit en s'abreuvant aux sources mêmes de la science et de l'amour. Non seulement elle découvre alors quelle est la bassesse de toute condition humaine en comparaison des connaissances de Dieu et de sa science, mais elle voit aussi combien sont vils, insuffisants et impropres tous les termes ou expressions dont on se sert pour parler ici-bas des choses divines » (liv. 6, ch. 17).

De même sainte *Thérèse*, dans le *Château de l'âme*, décrit l'itinéraire spirituel d'une âme qui, de demeures en demeures, progresse jusqu'au sommet de l'union mystique. A travers les obscurités de la contemplation infuse et les aridités des épreuves passives, la lumière se fait et révèle à l'âme des profondeurs insoupçonnées. « Je connais une personne à qui Notre-Seigneur a voulu montrer ce qu'est une âme en état de péché mortel » (1re *Demeure*, ch. 2). « Cette personne à qui Dieu daigna montrer une âme en état de péché mortel disait qu'elle avait retiré de cette vision un double profit... » (*ibidem*). C'est évidemment d'elle-même qu'elle parle en ce passage. Au fur et à mesure que l'âme s'avance vers des demeures plus parfaites, elle croît en humilité, c'est-à-dire dans la connaissance de sa misère, connaissance qui est en elle l'œuvre de Dieu. Quand elle arrive à l'étape des ravissements ou du vol de l'esprit, « elle voit avec évidence qu'elle ne mérite pas de souffrir pour Dieu la plus petite épreuve et à plus forte raison de mourir pour Lui. Elle n'a jamais été aussi éveillée du côté des choses de Dieu et elle n'a jamais eu autant de lumière ni autant de connaissance par rapport à Sa Majesté » (6e *Demeure*, ch. 4).

Non seulement elle prend conscience de la présence sentie de Dieu, mais « il arrive encore que tout à coup, et d'une manière qu'on ne peut exprimer, Dieu montre en Lui-même une vérité qui semble surpasser toutes celles qu'il y a dans les créatures. Il donne clairement à entendre à l'âme que Lui seul est vérité et qu'il ne peut mentir » (6e *Demeure*, ch. 10).

A la limite, parvenue au mariage spirituel, l'âme découvre en elle des secrets encore plus étonnants.

« Aussi, je le répète, on voit des choses intérieures qui montrent d'une façon sûre qu'il y a sous un certain rapport une différence évidente entre l'âme et l'esprit, bien qu'ils ne soient qu'une seule chose. On reconnaît même une division si délicate que parfois le premier paraît agir d'une façon différente de l'autre, suivant l'attrait que le Seigneur daigne leur donner. Il me semble, en outre, que l'âme est une chose différente des puissances et que tout cela n'est pas une seule chose. Enfin, il y a des différences si nombreuses et si délicates dans notre intérieur qu'il y aurait une témérité de ma part à vouloir vous les exposer » (7e *Demeure*, ch. 1).

Nous nous trouvons ici dans un domaine réservé aux âmes de choix; il n'appartient pas à n'importe qui de s'immiscer dans cette connaissance mystérieuse, qui relève du bon plaisir divin. Mais au moins faut-il savoir que cette connaissance existe et qu'elle dispose de moyens appropriés; si ceux-ci ne sont pas d'expérience commune, ils n'en constituent pas moins une gamme très riche dont bénéficient les âmes appelées à ces états supérieurs.

3. Les méthodes modernes. — Les progrès de la psychologie scientifique ont parallèlement provoqué une véritable floraison de méthodes nouvelles. Il ne nous appartient pas évidemment de faire ici un cours de méthodologie psychologique, mais au moins faut-il indiquer les grandes lignes et les orientations principales suivant lesquelles se développent ces méthodes. Elles constituent chacune une voie d'accès à la connaissance de soi, qui ne peut être atteinte avec chance de profondeur et d'objectivité que par le jeu combiné de plusieurs des méthodes préconisées. Elles peuvent se ramener à trois groupes :

1° Les *méthodes subjectives*. — Ce sont celles qui sont à base d'introspection sous toutes ses formes. Ce retour sur soi est la démarche spontanée de l'esprit qui veut prendre conscience de lui-même. On en a mis en doute la légitimité ou du moins l'exactitude scientifique. On a souligné ses déficiences (états psychologiques violents inanalysables, ignorance de l'inconscient et du subconscient, connaissance du seul présent à l'exclusion du passé). On a montré que l'observation intérieure était presque toujours influencée par une interprétation partiale et donc était déformée. Mais on ne peut en définitive s'en passer, car tout commence par là. L'introspection est nécessairement à l'origine de toute psychologie. Parler de plaisir, de douleur, suppose qu'on a expérimenté ces états, et même si, sous les mots, nous ne mettons pas rigoureusement la même chose, il y a un élément commun chez tous : « douleur » pour personne ne signifie « plaisir » ou « couleur ». Plutôt que de tenir pour nulle l'introspection, mieux vaut donc chercher les garanties qui permettent d'en mesurer la valeur et d'en assurer l'efficacité.

2° Les *méthodes objectives*. — Elles ont pris au cours des cinquante dernières années une importance considérable. Notons d'abord qu'elles n'ont pas éliminé pour autant les méthodes subjectives, car elles ne peuvent se définir que par référence à des états sentis par l'introspection. Elles étudient soit l'ensemble des faits externes : attitudes, gestes, réflexes, etc.; c'est ce qu'on appelle l'observation directe. Soit l'ensemble des résultats de l'activité psychologique : dessins, écrits, œuvres d'art, etc.; c'est l'observation indirecte.

L'on peut même faire rentrer dans l'observation objective l'introspection provoquée; telle qu'elle est pratiquée par Külpe et l'École de Würzbourg, car elle enregistre les faits psychologiques à titre de réaction, un peu comme le médecin, qui interroge son malade, mais ne prend pas tout ce qu'il dit pour argent comptant.

Les méthodes objectives se divisent en une multitude de variétés.

Méthodes comparatives. — Il y a d'abord les procédés analysés dans les études de pathologie mentale, où les maladies servent à faire connaître le fonctionnement normal de l'organisme humain. Il y a les méthodes d'auto-suggestion ou de suggestion provoquée, qui

mettent en lumière l'influence de certains éléments psychologiques sur toute la vie de conscience et en particulier l'influence des éléments affectifs. On a fait grand bruit aussi à propos de la psychanalyse, mise à la mode par S. Freud, qui, avant d'être une doctrine affirmant la primauté de la sexualité dans la psychologie humaine, était une thérapeutique fondée sur une libération psychologique provoquée. Dans le même groupe de méthodes on peut encore ranger les études des mentalités primitives, recommandées par l'École sociologique, et les études portant sur la psychologie animale.

Méthodes de laboratoire. — Les anciennes méthodes de psychophysique et de psychophysiologie ont fait place à des procédés plus modernes. Il y a deux types de méthodes, d'après Claparède : les méthodes de réception et les méthodes de réaction réalisées dans la psychophysique, la psychochronométrie, la psychodynamique, la psychostatistique, etc. Ces méthodes qui se présentent sous un appareil mathématique en apparence très précis, ont une portée moindre qu'il ne paraît au premier abord, car les nombres obtenus n'ont qu'une valeur ordinale ou relative, les formules métriques ne sont que des approximations et des symboles, la précision est illusoire par suite de la complexité des phénomènes étudiés.

3° *Les méthodes à la fois objectives et subjectives.* — C'est la méthode des questionnaires, qui s'est beaucoup répandue ces dernières années et qui a l'avantage de tirer ses conclusions d'un grand nombre de réponses, où les chances d'erreurs tendent à s'annuler. La méthode des tests, de plus en plus en vogue, a surtout une valeur pédagogique, car elle est efficace spécialement pour déterminer les réactions élémentaires de la vie psychologique. Mentionnons enfin la méthode de rétrospection, adoptée par l'École de Würzbourg et utilisant le souvenir immédiat.

Ces brèves indications sur les procédés employés par la science moderne ont simplement pour but de montrer combien s'élargit le domaine de la connaissance de soi, au fur et à mesure qu'on essaie de le prospecter. Plus les moyens mis à notre disposition sont nombreux et perfectionnés, plus il semble que l'objet de notre connaissance s'éloigne de nous. On a l'impression du mirage, où l'oasis paraît s'évanouir dans les lointains, à mesure qu'on fait des efforts pour s'en approcher.

CONCLUSION

A voir la complexité du problème de la connaissance de soi, on serait tenté de conclure avec Pascal : « Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 72). Et puisque la connaissance de soi apparaît comme une condition indispensable de la réforme morale, on serait aussi tenté de penser que cette réforme est pratiquement condamnée à un échec, tant qu'une ombre demeure encore dans la conscience humaine. Mais il faut se dire avec l'Évangile : « Qui facit veritatem venit ad lucem ». Point n'est besoin d'attendre qu'on ait percé tous les mystères de la connaissance intérieure pour commencer et poursuivre le travail de la perfection chrétienne. Au fur et à mesure des efforts accomplis pour se rapprocher de l'idéal, la lumière se fait en ce domaine de la « cellule intérieure » dont parle sainte Thérèse. La découverte de soi n'est pas au départ de la route; elle est au terme du chemin.

Tous les psychologues et moralistes, tous les auteurs spirituels un peu complets ont touché plus ou moins profondément le problème de la connaissance de soi. Une bibliographie exhaustive est impossible.

Origène, *Commentaire sur le Cant., des Cant.*, liv. 2, PG 13, 101 svv. — Saint Basile, *Hom. in illud Attende tibi ipsi*, PG 31, 197 svv. — Saint Grégoire de Nysse, *Hom. 2 sur le Cant. des Cant.*, PG 44, 788 svv; *De hom. opificio, ibid.*, 123 svv. — Saint Ambroise, *Comm. sur l'Hexaemeron*, liv. 6, ch. 6, n° 39, PL 14, 236; *Liber de Isaac et anima, ibid.*, 501 svv; *In ps.* 118 *sermo* 2, PL 15, 1208 svv. — Saint Augustin, *Confessions*, liv. 10; *De Ordine*, lib. 1, PL 32, 977 svv; *In Joannem*, tr. 17, PL 35, 1527 svv; *De Trinitate* lib. 9, 14-15, PL 42, 959, 1035-1098. — Saint Bernard, *De Consideratione*, lib. 2, c. 3, PL 182, 745; *De diligendo Deo*, c. 2, *ibid.*, 975-978; *Serm. de diversis*, 2, 12, 40, PL 183, 542, 571, 647; *De gradibus humil.*, 1, PL 182, 941; Ps.-Bernard, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, PL 184, 485-508; *De interiori domo seu de conscientia ædificanda*, surtout c. 1-10, PL 184, 507-517. — Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, PL 180, 695 svv; *Com. in Cant. Cant., ibid.*, 473 svv. — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, 1, PL 176, 187 svv. — Richard de Saint-Victor, *Benjamin major* lib. 3, PL 196, 107 svv. — Saint Bonaventure, *Soliloquium*, c. 1 (éd. Quaracchi, t. 8, p. 28 svv); *De perfectione vitae*, c. 1 (*ibid.*, p. 107 svv); *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 4 (*ibid.*, t. 5, p. 293 svv); trad. par V.-M. Breton, dans *Saint Bonaventure*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943. — Saint Thomas, *De Veritate*, q. 8 et 10; *Contra Gentes*, lib. 3; *Summa Theol.*, 1ª q. 87; *De Anima*, lib. 3.

Jean de Dieu, † chartreux, 1483, *Nosce te ipsum*, Venise 1480. — Fidèle de Ros, o m cap., *Un inspirateur de sainte Thérèse. Le Frère Bernardin de Laredo* (1482-1540), Paris, 1948; toute la 1re partie de la *Subida del monte Sion* de Laredo, édition de 1535 et 1538, traité de la connaissance de soi; voir p. 109-114, 217-235 et l'appendice 2, note 2 : La connaissance de soi chez les spirituels espagnols, p. 341-344. — Louis de Blois, o s b (1506-1566), *Speculum spirituale*, éd. lat., 1632, éd. des bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout, Paris-Maredsous, t. 2, 1932. — Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels.* — G. du Préau, *De la connaissance de soy-mesme pour parvenir à aller à Dieu*, Paris, 1559. — Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure.* — Sainte Thérèse, *Le Château de l'âme.* — Saint François de Borgia, *Exercitatio spiritualis ad sui cujusque cognitionem*, dans *Pia opuscula*, Tournon, 1611. — L. Carbone a Costaciario, *Interior homo vel de sui ipsius cognitione*, Venise, 1585. — Saint François de Sales, *Introd. à la vie dévote*, 5e partie; *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 1. — Séraphin de Fermo, *Specchio interiore*, Milan, 1538 (trad. franç. *Le miroir intérieur*, Paris, 1614).

Alvarez de Paz, *De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 4, p. 2 et *De inquisitione pacis*, lib. 4, p. 2, éd. Vivès, Paris, t. 4 et 6, 1875-1876. — A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, p. 2, tr. 3, ch. 5-7. — F. Simplex, *Theologia spiritualis fundamentalis*, 1637. — A. Le Febvre, *La connaissance de soi-même*, Paris, 1643. — Vincent de Rouen, religieux du tiers ordre de Saint-François, *Exercice de l'homme intérieur en la conaissance de Dieu et de soy-mesme*, Paris, 1650. — Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* — J. Abbadie, *L'art de se connaître soi-même*, Rotterdam, 1692. — F. Lamy, o s b, *De la connaissance de soi-même*, Paris, 1694. — H. Vigier, oratorien, *De la connaissance de Jésus-Christ et de nous-mêmes*, Paris, 1703. — C. Judde, *Petite instruction sur l'art de se connaître soi-même*, dans *Œuvres spirituelles*, Paris-Lyon, 1781, t. 4, p. 258-290; 4e éd., Paris, 1833, t. 2, p. 313-333. — J. Croiset, *Des illusions du cœur dans toutes sortes d'états*

et de conditions, Lyon, 1736. — Thomas de Jésus, o c d, *Methodus examinandi et discernendi spiritualem animae profectum*, 1793.

A. Gratry, *De la connaissance de l'âme*, Paris, 1857. — M.-J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1888. — B. Hirscher, *Selbsttaüschingen*, Fribourg, 1865. — W. Faber, *Conférences spirituelles*, Paris, 1859. — Th. Ohlmeier, o f m, *Erkenne dich selbst*, Hildesheim, 1922. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1928. — T. Richard, o p, *Théologie et piété d'après saint Thomas d'Aquin*, 2e série, Paris, 1937. — A. Combes, *Un témoin du socratisme chrétien au 15e siècle, Robert Ciboule*, dans *Arch. d'hist. doct. et littér. du moyen âge*, t. 8, 1933, p. 93-259 et art. Ciboule, t. 2, col. 887-890. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1936. — É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, 1re et 2e séries; *La théologie de saint Bernard*, Paris, 1934. — H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1944. — J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945. — R. Ricard, *Sainte Thérèse et le socratisme chrétien*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, t. 46, 1945, p. 139-158.

L. Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, Paris, 1931. — L. Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1933. — A. Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, 1935. — C. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 1943. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, coll. Logos, Paris, 1942; *Traité de caractérologie*, coll. Logos, Paris, 1946 (à signaler la *Documentation*, p. 45-56). — R. Hubert, *Traité de pédagogie générale*, coll. Logos, Paris, 1946. — E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946. — G. Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris, 1948. — Art. Ame, t. 1, col. 433-469; Caractère, t. 2, col. 121-132; Culpabilité (Sentiment de).

Mgr. Louis de Bazelaire.

1. — CONRAD AYRINSCHMALZ, abbé bénédictin de Tegernsee, 1424-1492. — Né en 1424 à Weilheim, Conrad, après ses études à l'université de Vienne (1440-1446), entra à l'abbaye de Tegernsee le 8 décembre 1447. Il en devint abbé en 1461. Il construisit une bibliothèque et y fit entrer 500 livres nouveaux. Il mourut le 24 janvier 1492. Dans trois lettres à l'abbé Melchior de Saint-Ulrich et Afra (Augsbourg), il traite « de negotio unionis et conformitatis in regulari observantia monachorum benedictinorum in Germania » (B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, Ratisbonae, 1725, t. 8, p. 605-617). D'autres lettres sont conservées à Melk, codex 61 (*Procuratorium in causa de concordia observantiae regularis et caeremoniarum*) et dans B. Pez, t. 8, p. 601-603; cf. C. Meichelbeck, *Historia Frisingensis*, Augsbourg, 1724, t. 2, p. 253. Il a transcrit des extraits de saint Thomas, d'Henri de Hesse et de Nicolas de Dinkelsbühl (Clm. 19831), et le *Doctrinale Alexandri de Villa Dei* (Clm. 20175).

P. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee*, dans *Oberbayerisches Archiv für vaterländ. Geschichte*, t. 50, 1897, p. 80-81. — V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im XV Iahrhundert*, dans *Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte*, t. 9, München, 1931, p. 35-38.

Paulus Volk.

2. — CONRAD BARSCERIER DE RODENBERG, abbé bénédictin de Johannisberg. — Entré à Saint-Mathias de Trèves, Conrad est envoyé à la réforme de Saint-Martin de Cologne, où il fut prieur sous le célèbre abbé Adam Mayer († 1499). En 1468 il est élu abbé de Johannisberg (Rhénanie), comme successeur de l'abbé Jean de Idstein. Il mourut le 25 décembre 1486.

Disciple de l'illustre réformateur Jean Rode de Saint-Mathias de Trèves et ami de l'abbé Jean Trithème, il fut un moine éminent, un abbé zélé pour l'idéal de la réforme de Bursfeld et un écrivain très distingué. Dans les annales de la congrégation de Bursfeld et de l'ascèse bénédictine du xve siècle, il occupe une place de choix.

Trithème donne la liste de ses œuvres : *Tractatus de membris Beatae Mariae intitulatus Domini Vineae Sabaoth*, (codex 15 de la Landsbibliothek de Wiesbaden, fol. 12-81), écrit en 1473; *Exercitiorum novitiorum liber* (codex 787 de la bibliothèque de la ville de Trèves, fol. 43-71), composé en 1476. Dom Berlière en a fait une bonne analyse dans *Revue liturgique et monastique*, t. 13, 1927, p. 153-156. D'après Trithème (*Catalogus illustrium virorum* dans *Opera historica*, Francfort, 1601, p. 165), il a prononcé trois discours au chapitre provincial : *De ruina ordinis* (1468); *De causis ruinae; De cura pastorali.* Il a écrit en outre un *De praeparatione sacerdotis ad missam.* Au chapitre provincial de Saint-Ulrich et Afra (Augsbourg) en 1485, il fut chargé de rédiger un abrégé de toutes les décisions des chapitres provinciaux de la province de Mayence-Bamberg depuis le concile de Constance, que Trithème publia (1493). Le *Liber de gestis ac trium beatissimorum regum translatione* n'est pas de Conrad.

U. Berlière, *Conrad de Rodenberg, O. S. B., abbé de Johannisberg* († 1486), dans *Revue liturgique et monastique*, t. 13, 1927, p. 151-158. — Ziegelbauer-Legipont, *Historia rei literariae O. S. B.*, Aug. Vindel., 1754, t. 4, p. 178 et 422. — *Historisches Iahrbuch*, t. 7, München, 1886, p. 212-213. — *Studien und Mitteilungen aus dem Bened. und Cisterc. Orden*, t. 4, 2e p. 1883, p. 168-175.

Paulus Volk.

3. — CONRAD DE BRUNDELSHEIM. — Conrad, abbé de Heilsbronn (Fons salutis), ancienne abbaye cistercienne située en moyenne Franconie, mourut en 1321, avec la réputation d'un solide théologien scolastique, qui s'était pétri la mémoire de textes bibliques. C'est ce que nous révèlent les sermons qui lui sont généralement attribués, intitulés *Sermones Socci*, et conservés dans les manuscrits 59, 60 et 124 de la bibliothèque de Stuttgart provenant de l'ancienne abbaye de Zwiefalten, et surtout 307 à 312 de la bibliothèque d'Erlangen, qui s'enrichit jadis des opulentes dépouilles littéraires de Heilsbronn.

Dès la fin du xve siècle, ces sermons furent imprimés : à Augsbourg en 1476 les sermons *de tempore*, les deux parties, hiver et été; de même à Deventer en 1480; à Strasbourg en 1484. Les sermons *de Sanctis* parurent aussi à Deventer en 1477, à Reutlingen en 1478 et à Strasbourg en 1484 (nos 14825 à 14829 de Hain et 7408 à 7413 du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 7, col. 8).

Le titre *Sermones Socci* et l'attribution à l'abbé Conrad constituent une énigme non encore résolue définitivement. Le ms. 309 d'Erlangen porte en tête ces mots significatifs *Sermones dni. cunradi de brundelshem olim abbatis: heylsbrunn dicti in soccis.* Une déclaration similaire se lit dans le ms. 308, fol. 333. Ailleurs le mot *soccus* est devenu le nom propre de l'auteur : *O socce bone tuo nos sermone edifica...* (ms. 307); *Incipit Soccus de sanctis* (ms. 310); *Hec docuit soccus moribus bene doctus* (ms. 311); *Ser-*

mones de sanctis socci quondam abbatis in fonte salutis (*ibidem*).

L'édition d'Augsbourg (1476) se termine sur ces mots : *Sermones elegantissimi Succi de tempore...* Ce *succi* est commenté en 1484 : « sic nuncupati cum de succo, id est de medulla sacre pagine... collecti ». Michael Greyff, l'éditeur de Reutlingen (1478), en fait le nom d'un moine de l'ordre de Cîteaux : « Sermones fratris soccis ord. cisterc. ».

A Deventer (1477 et 1480) on possédait plus de précision, paraît-il, et l'éditeur annonce : « Incipiunt pulcherrimi et utilissimi sermones socci de sanctis per circulum anni compositi a quodam egregiissimo sacre theologie professore ord. cisterc. conventus in Marienrayd prope Hildesem ». Charles de Visch, prieur de l'abbaye des Dunes, a rectifié dans son *Auctarium* les affirmations de ses éditions de 1649 et 1656. A ses yeux, Conrad et l'auteur des *sermones socci* étaient deux personnages distincts; mais le Père Gamans d'Aschaffenburg, correspondant assidu de de Visch, lui fit remarquer son erreur, et la lettre de l'éminent jésuite trouva place dans l'*Auctarium*.

Le prologue mis en tête des sermons nous en révèle déjà le genre : très scolastique, avec ses divisions nettement tranchées. Dans le développement on rencontre avec joie des phrases stéréotypées qui s'impriment sans effort dans la mémoire et nous redisent des principes de vie intérieure. Tel ce « Cor enim non substantiam pensat Deus; nec perpendit quantum in eius sacrificio, sed ex quanto offeratur ».

Pour le texte de son prologue, Conrad emprunte le mot d'ordre de saint Paul aux Éphésiens : « Exsurge ex mortuis et illuminabit te Christus », et douze des sermons pour l'Avent vont reprendre cette invitation qu'il ira puiser en différents psaumes. Au total les sermons d'Avent contiennent une belle et forte christologie, en même temps que sont rappelés les devoirs de l'âme qui se prépare à recevoir le Christ. Ce cistercien utilise naturellement les écrits de saint Bernard; c'est l'une de ses sources patristiques le plus souvent citée.

Dans son œuvre, Conrad nous parle de temps à autre de l'eucharistie; mais aucun de ses sermons n'est intitulé : *Pro solemnitate Corporis Christi*. Rien d'étonnant à cela pour qui se rappelle les difficultés, et donc aussi les lenteurs, qui ont marqué l'établissement et l'acceptation de cette fête. La bulle d'Urbain IV *Transiturus* (1261) resta, en somme, lettre morte; il fallut que Clément V la promulguât à nouveau au concile de Vienne (1312). Ce n'est qu'en 1318 que le chapitre général de Cîteaux imposa cette fête à tous les monastères de l'ordre. Quarante ans avant cette date, Heilsbronn avait cependant sollicité du chapitre général l'autorisation de célébrer cette fête nouvelle, comme on la solennisait alors dans le diocèse d'Eichstädt.

Au folio 420 de la série des sermons *de tempore*, on lit avec un certain étonnement le titre « *Sequitur materia bona de decimis* ». Il s'y trouve, en effet, d'excellents considérants pour faire agréer du peuple une charge qui ne put jamais lui plaire. Le dernier argument résumé en finale revient à dire : soumettez-vous à l'inévitable, « quia quod non tollit Christus, tollit fiscus, et quod clerico dare recusat, dabit militi vel laico ».

Les sermons du sanctoral sont aussi riches d'idées et d'expressions que les autres. Ils débutent par deux sermons pour la fête de saint André « Venite post me ». De même saint Nicolas. Saint Thomas, apôtre, en a trois. Nous en lisons six à l'occasion de la conversion de saint Paul, quatre sur la Purification et cinq pour l'Annonciation. L'Assomption, fête patronale des cisterciens, est enrichie de huit instructions.

Les *Sermones Socci* constituent une mine abondante, qui serait certes plus exploitée, si les éditions en étaient moins rares; on n'en connaît pas d'autres que les incunables cités plus haut.

Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum S. Ord. Cisterciensis*, Duaci, 1649, Coloniae, 1656; *Auctarium* ad dictam Bibliothecam, Bregenz, 1927. — Hans Fischer, *Katalog der Handschriften der Univ. Bibl. Erlangen*, 1928. — K. Löffler, *Die Handschriften der Kloster Zwiefalten*, Linz, 1931. — *Statuta Capit. gener. Ord. Cisterc.* Louvain, t. 3, 1935. — G. Muck, *Geschichte von Kloster Heilsbronn*, Nordlingen, 1879-1880. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1881, t. 2, p. 21 et svv. — LTK, t. 6, col. 142.

Joseph-Marie Canivez.

4. — CONRAD DE GEISENFELD, bénédictin allemand du xv^e^ siècle. — Conrad, originaire de Geisenfeld, près d'Ingolstadt, en Bavière, vient à Vienne en 1426 pour faire ses études à l'Université, où il reçoit la maîtrise en 1431. Il fait profession à Melk en 1433. Il est prieur dès l'année suivante et garde cette charge jusqu'au 1^er^ mai 1435. En 1441 il est envoyé avec les Pères Jean Schlitpacher et Jean d'Ulm pour réformer Saint-Ulrich et Afra (Augsbourg). En 1442-1443 il travaille sans succès à la réforme d'Ettal. C'est de là qu'il passe à Tegernsee et y fait vœu de stabilité (12 sept. 1445). Il y est bibliothécaire et, de 1446 à 1452, prieur. Il participe avec Nicolas de Cuse à la lutte sur la Docte Ignorance. Il mourut le 10 mai 1460 à Tegernsee.

Ses lettres à Jean Schlitpacher (ou Jean de Weilheim) ont été publiées par B. Pez dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 6, part. 3, 1729, p. 382-386. Ses œuvres sont dans les manuscrits de Tegernsee qui se trouvent à la Bibliothèque de Munich, Clm. 5969 (*De Sacramentis*); 18543 *b*, 18610, 18779, 18937, 18551 *b* (écrits en partie à Ettal). On conserve aussi de lui à Melk les manuscrits suivants : *Commentarii interlinearii in Epistolam S. Pauli ad Galatas et ad Titum; Commentarii interlinearii in Epistolam canonicam S. Jacobi, Iam et IIam S. Petri* (cod. K 56); *Sermo de Septem donis Spiritus Sancti* (cod. E 88); *Tractatus de recte administrando Sacramento Paenitentiae* (cod. O 19); *Carmen heroïcum breve de necessariis vitae religiosae* (cod. E 77); *Vocabularius* (cod. 179); *Epistola ad Joann. Schlitpacher de Commentariis Nicolai de Cusa in Librum « De Mystica Theologia B. Dionysii et de quatuor eiusdem Nicolai epistolis »* (cod. 59). Sont encore de lui les codices 3 et 7 de Melk (écrits en partie à Tegernsee).

M. Kropff, *Bibliotheca Mellicensis*, Vindobonae, 1747, p. 298-310. — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, col. 1012. — LTK, t. 6, p. 144. — V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im XV Iahrhundert*, dans *Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte*, t. 9, München, 1931, p. 26-28 et 74. — P. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee*, dans *Oberbayerisches Archiv für Vaterländ. Geschichte*, t. 50, 1897, p. 76-79.

Paulus Volk.

5. — CONRAD D'HALBERSTADT, le jeune. — Dominicain, lecteur au couvent de Magdebourg en 1342 et 1350, maître en théologie en 1345, vicaire de la province de Saxe de 1350 à 1354, Conrad d'Halberstadt meurt à une date inconnue. On lui doit, avec une *Chronographia summorum pontificum et imperatorum*, un *Liber similitudinum naturalium* et une *Concordantia veteris et novi testamenti*. Le *Speculum Beatae Mariae Virginis*, qui parfois lui est attribué, est à restituer au franciscain Conrad de Saxe.

Quétif-Échard, t. 2. p. 466, 610, 632. — U. Chevalier, *Répertoire*, t. 1, col. 1013. — *Monumenta ord. Praedicat. historica*, t. 4, Rome, 1899, p. 283, 336-337. — P. v. Loë, *Statistiches über die Ordensprovinz Saxonia*, Leipzig, 1910, p. 17-18.

Marie-Hyacinthe Laurent.

6. — CONRAD DE HIRSCHAU, bénédictin allemand. — Né vers 1070, Conrad fut formé à Hirschau par l'abbé Guillaume, † 1091. Il fut professeur au monastère. Il est mort aux environs de 1150 à l'âge de quatre-vingts ans. On conserve de lui : 1° le *Speculum Virginum*, méditations en forme de dialogues sur l'état des vierges. A la fin de cet ouvrage un *Epithalamium virginum*, chanté par des religieuses, célèbre les noces de la vierge avec le Christ; 2° *De vita spiritus et fructu mortis;* 3° *De fructu carnis et spiritus;* 4° *In gradus humilitatis;* 5° *De contemptu et amore mundi*, dialogue entre un clerc (matricularius) et un moine; 6° *In Evangelium per circulum anni;* 7° un ouvrage sur les péricopes évangéliques et la querelle entre saint Paul et Gamaliel touchant l'ancien et le nouveau Testament; 8° *De laudibus sancti Benedicti carmine heroïco;* 9° *Vita Paulini;* 10° *Vita Nicolai;* 11° Des poèmes sur Job, les Psaumes, les Lamentations de Jérémie, les Évangiles. Des épigrammes sur des passages tirés des Psaumes et des Prophètes. Un *De Musica et tonis*.

M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 3, München, 1911, p. 315-319. — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, col. 1013. — Ziegelbauer-Legipont, *Historia rei literariae O. S. B.*, t. 1, p. 231.

Paulus Volk.

7. — CONRAD DE MEGENBERG, † 1374. — Conrad, fils du bailli de Megenberg, est né aux environs du 2 février 1309 à Mainberg près de Schweinfurt. Il étudie à Erfurt et à Paris. Dans cette dernière ville, il obtient la maîtrise-ès-arts et y est professeur. Rentré en Allemagne en 1337, il est vers 1340 recteur du collège Saint-Étienne à Vienne. En 1343 il vient à Ratisbonne où il sera plus tard chanoine et curé de Saint-Ulrich. Prévôt du chapitre en 1363, il est en même temps chanoine de Passau. Il meurt à Ratisbonne le 14 avril 1374 et il est enterré dans le couvent de Niedermünster.

Il a composé de nombreux ouvrages, en des genres très divers, et le travail littéraire a pris la partie la plus féconde et la plus importante de sa vie. Naturaliste distingué, il traduit la *Sphaera* de Jean Holywood qui est le premier manuel d'astronomie, et son *Buch der Natur* est le premier manuel de sciences naturelles. Polémiste de talent, il défend vigoureusement la papauté dans sa lutte contre Louis de Bavière : c'est dans ce but qu'il écrit entre autres le *Planctus Ecclesiae in Germaniam* (1337). Le *Speculum humanae felicitatis* est un traité de morale. Les *Canones Poenitentiales* et le *Repertorium nuptiale* agitent des questions de pastorale. Le plus important de ses ouvrages, l'*Œconomia* (vers 1353-1363) contre Marsile de Padoue et Jean de Jandun, traite de la tenue d'une maison tant au point de vue temporel qu'au spirituel. Il attaque les erreurs spirituelles de son temps dans son *Lacrima Ecclesiae, seu de Erroribus Beghardorum et Beginarum*. Il écrit aussi une *Vita S. Erardi* et une *Vita S. Dominici*.

U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, col. 1015. — A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, Berlin, 1896, t. 1, p. 343-344. — O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Berlin, 1886, t. 1, p. 185-188. — LTK, t. 4, 148-149.

Paulus Volk.

8. — CONRAD DE NUREMBERG, bénédictin allemand. — Ordonné le 17 mai 1421, Conrad de Nuremberg entre à Göttweig et y fait profession en 1423. Il passe à Melk en 1423 et y fait vœu de stabilité. Il est élu abbé d'Obernburg en 1426 et consacré le 1er juin 1427. Il y mourut le 16 mai 1441. Musicien, médecin et mathématicien remarquable, il a laissé divers écrits sur ces spécialités. Se rapporte à la spiritualité : *Utrum omnia quae continet regularis institutio sint praecepta?* (manuscrit).

M. Kropff, *Bibliotheca Mellicensis*, Vindobonae, 1747, p. 220-223. — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, col. 1016. — Ziegelbauer-Legipont, *Historia rei literariae O. S. B.*, t. 4, p. 288.

Paulus Volk.

9. — CONRAD DE SAXE, franciscain du XIIIe siècle. — Né à Braunschweig en Saxe d'une famille noble, dite « Holtnicker », Conrad fut grand prédicateur et savant théologien. Lecteur de théologie à Hildesheim 1247, puis provincial jusqu'en 1262, il fut réélu en 1272. Il meurt à Bologne 1279, en se rendant à Rome pour assister au chapitre général.

Nombreux sont ses écrits : sermons, commentaires sur l'Écriture Sainte, sur les Sentences de Pierre Lombard, sur le Pater Noster. Son *Speculum Beatae Mariae Virginis* (édition L. Schmitz, Quaracchi, 1904), attribué longtemps à saint Bonaventure, est un traité vraiment admirable de doctrine et d'onction, qui expose en dix leçons l'Ave Maria.

A. Franz, *Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13 und 14 Jahrhundert*, Freiburg, 1907. — L. Lemmens, *Jahrbuch der sächsischen Franziskanerprovinz*, Düsseldorf, 1907, p. 142-144; dans *Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz*, Düsseldorf, 1908, p. 3 svv. — P. Schlager, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter*, Köln, 1904, p. 20.

Falco Wagemans.

CONSCIENCE. — *Introduction : la conscience morale.* — 1. *La conscience centre de la vie spirituelle.* — 2. *Existe-t-il une antinomie entre la conscience morale et la conscience spirituelle?* — 3. *Description de la conscience spirituelle :* a) *dans son contenu psychologique;* b) *dans son contenu objectif;* c) *dans son acte proprement dit.* — 4. *La certitude de conscience.* — 5. *Le doute de conscience et sa solution.* — 6. *La conscience habituelle et ses classifications.* — 7. *Formation de la conscience.*

Introduction : la conscience morale. — Nous proposant d'étudier la conscience en fonction de la vie spirituelle, nous énoncerons dans cette brève introduction les notions habituelles de la théologie morale.

La conscience morale est *le jugement actuel porté sur l'honnêteté de mon action concrète*, c'est-à-dire sur la conformité de cette action déterminée et présente avec la volonté divine. La conscience morale se distingue de la conscience *psychologique*, qui n'est que la présence du sujet à soi-même, directe ou réflexe, sans référence à la moralité. Les auteurs non scolastiques parlent souvent de la conscience, en un sens plus large, comme d'une faculté à part, sorte de sens moral, capacité générale de juger de la moralité des actions. Il ne peut cependant être question ni de supposer, avec des psychologues peu spiritualistes, un sens moral analogue à un instinct, ni non plus d'ajouter à l'organisme mental une faculté spirituelle, là où l'intelligence (pratique) et la volonté font tout le travail proprement moral. A la source du jugement de conscience nous plaçons il est vrai une « conscience » au sens large, mais, avec saint Thomas, nous y voyons un *habitus inné* de l'intellect pratique : *la syndérèse*, laquelle connaît les premiers principes du bien, ramenés à celui-ci, fondamental : tu dois faire le bien, tu dois éviter le mal. Cet habitus peut et doit s'enrichir par la pratique et l'étude de la vie morale, de manière à rendre les jugements actuels de la conscience en toute matière de plus en plus justes, prompts, fermes et convaincus. Ainsi la syndérèse s'éduque, se forme, se prolonge en un *habitus acquis*.

Le jugement de la conscience comporte donc, à l'occasion d'un acte déterminé, un *témoignage* ou attestation, distinguant pour moi le bien du mal, une force qui m'*oblige* et une *sentence*, toujours présente au déroulement de mon action et qui au besoin m'accusera ou m'excusera. Or ce témoignage, cette obligation, cette approbation ou ce reproche émanés de moi-même, c'est cependant *devant Dieu* qu'ils décident de ma valeur et la portée en est éternelle. Par son origine, en effet, la conscience actuelle n'est que le prolongement, jusqu'à l'acte déterminé, de la loi éternelle qui « rayonne », *irradiatio*, dit saint Thomas (1^a 2^{ae} q.93 a. 2 c), en nous pour y créer la syndérèse. Par sa nature, elle met en œuvre les facultés de l'âme que Dieu nous a assignées pour nos légitimes conductrices. Par appel surnaturel à la vie des enfants, elle peut compter en outre sur la motion de la grâce actuelle qu'implore, dans le baptisé, le caractère baptismal.

Du jugement de la conscience, acte essentiellement vital et personnel, dépend donc en ce moment notre *valeur* d'homme et de chrétien. Et c'est ainsi qu'elle devient notre « gloire », comme l'appelle saint Paul, « témoignant en nous que nous avons agi dans la simplicité du cœur et la sincérité qui émane de Dieu, sous l'impulsion de la grâce divine et non de la sagesse charnelle » (2 *Cor.* 1, 12; cf P. Rousselot, *Quaestiones de conscientia*, coll. Museum Lessianum, Bruxelles-Paris, 1937, p. 12).

1. LA CONSCIENCE CENTRE DE LA VIE SPIRITUELLE

Après ces préliminaires, la première question qui se présente à nous est celle de la place et du rôle à attribuer à la conscience dans la vie spirituelle, et d'abord dans la vie morale, dont la vie spirituelle est le prolongement et le perfectionnement. En répondant à cette question, nous reconnaîtrons la vraie nature de la conscience, sa signification et son importance, et spécialement sa relation à la loi, avec laquelle elle partage étroitement le gouvernement de la vie morale.

a) **La conscience est au centre de la vie morale.** — On a souvent conçu la conscience, on a même parfois cherché à la définir *en opposition à « la loi »* et sans d'ailleurs assez distinguer entre les lois.

« La loi, formule universelle d'action, est par le fait même abstraite et objective. S'appliquant à tous, elle a un caractère social. La conscience au contraire est strictement individuelle, étant une connaissance de soi. Par le fait même, elle est concrète, portant sur l'action réelle saisie par l'agent lui-même et non sur l'idée générale et abstraite de l'action. Mais aussi elle est subjective, le sujet jugeant sa propre action d'après la connaissance intérieure qu'il en a. Et par suite elle ne relève pas de la vie sociale, bien qu'elle puisse être fortement influencée par la « conscience collective ». Cette opposition entre la science morale (connaissance des lois) et la conscience est irréductible » (G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris, 1946, p. 10-11).

La « loi » serait donc contrainte objective et extérieure. La conscience agirait sous une impulsion subjective qui ne peut pas se réduire à la loi. Pour l'éclairer et la diriger, on fera appel à la prudence; pour la stimuler, l'élever, l'entraîner, à l'universelle charité. Ces deux vertus et surtout la seconde prendront dès lors figure extra ou supra-légale, valeur d'esprit aux limites imprécises. La première s'opposera à la « prudence de la chair », la seconde à l'égoïsme ou simplement à la médiocrité.

Certes cette analyse met en relief une distinction notionnelle qui a son importance. Nous croyons cependant que loi et conscience s'y comportent trop comme deux « notions » parallèles, qui doivent sans doute se rendre de mutuels services, toutes deux nécessaires et complémentaires, mais enfin foncièrement différentes, irréductibles. Or cette différence, cette opposition se réduisent singulièrement si l'on veut remettre les notions loi et conscience dans le flux de la vie morale où en effet elles sont pleinement elles-mêmes.

Est-il vrai d'abord que la loi se réduise à une formule objective contraignante? Pour parler ainsi on pense trop à la loi positive du législateur humain. Mais la loi divine, source de toute obligation, n'est pas une formule. Elle est une réalité vivante, inscrite par l'auteur de toutes choses en sa création. Elle est la traduction dans la vie humaine de l'amour créateur et rédempteur. Elle est donc source de vie, d'épanouissement et de bonheur. Le législateur humain devra épouser du moins les mêmes intentions pour rester digne de l'autorité qu'il tient de la loi divine et pour ne pas dénuer sa loi de toute valeur devant la conscience.

Nulle loi ne démontre davantage sa nature essentiellement libératrice que la plus grande de toutes : l'amour. Dans l'Évangile, en effet, l'amour est le plus grand des commandements : cette parole du Christ n'énoncerait qu'un paradoxe insaisissable si la loi était essentiellement contrainte objective. Nous reparlerons bientôt de la « loi d'amour ».

Or la loi retentit dans la conscience actuelle. C'est dans les jugements *concrets* de ma conscience que je perçois la loi divine avec son caractère essentiel d'obligation. Sans doute des préceptes divins ont été extérieurement formulés par la révélation : le décalogue, les lois évangéliques concernant la charité, les sacre-

ments, l'Église. D'autre part, toute loi humaine exige une promulgation explicite et donc une formulation précise. A vrai dire, cependant, toute obligation repose sur la promulgation intérieure de la loi divine élémentaire, laquelle se fait entendre dans la syndérèse, elle-même ne s'actualisant que dans la conscience. Tu feras le bien, tu obéiras à Dieu, à tous ses préceptes authentiques, à ceux des autorités qu'il aura mandatées, et cela parce que c'est la gloire de ton Créateur et, en même temps, ta vie, ta libération, ta gloire. Le jugement de conscience n'est donc que *l'écho concret en moi de la loi divine;* loin d'être irrémédiablement « subjectif », il se rattache intimement à la loi. Et celle-ci, à son tour, loin de se réduire avant tout à une formule objective, hétérogène à la conscience, s'insère profondément en elle comme la condition même de son existence et de sa joie. Elle-même ne serait pas la loi morale, obligation spirituelle, si son règne n'était pas constamment intimé dans le jugement de conscience.

La conscience est donc bien le centre de la vie morale. La loi vient y retentir et s'y découvre. La syndérèse s'y exprime. Les vertus s'y jugent et s'y forment, le mérite découle d'elle, comme le remords après la faute. Elle n'est pas tout le bien de l'homme, puisque même droite, si elle se trompe, le sujet en souffrira. Mais elle est seule à décider de la valeur morale et du salut.

b) **La conscience est tout autant au centre de la vie spirituelle.** — Si celle-ci s'entend d'une vie morale orientée vers la perfection, son effort sera de prononcer et d'écouter plus attentivement le jugement de la conscience, non seulement de temps en temps mais sans cesse, non seulement pour éviter toute faute, toute imperfection qu'elle nous révélerait, mais pour la cultiver et l'affiner elle-même, la rendre plus sincère et plus délicate.

Le jugement de conscience tend donc à se transformer en un éveil moral continu, en un *état de conscience*, et le spirituel parle de la bonne conscience comme d'un témoignage constamment rendu au dedans, d'une exigence qui résume toutes les autres, d'un jugement qui tient lieu de tous les jugements, assure la vérité et la paix, dispense de craindre la critique ou de s'appuyer sur la louange. «Aie bonne conscience et tu auras toujours la joie »; « la gloire des bons est dans leur conscience » (*Imitation*, livre 2, ch. 6). La conscience devient la « demeure intérieure » qu'il faut édifier à tout prix, demeure solide alors que tout le reste menace ruine et où il faut se réfugier après le combat extérieur. Le combat lui-même n'a de valeur que « pour autant qu'il construit la demeure de la conscience », et cela « sur sept colonnes, qui sont la bonne volonté, le souvenir des bienfaits de Dieu, la pureté du cœur, la liberté de l'esprit, le détachement de toutes choses dans l'union à Dieu, la dévotion qui se repose en lui, enfin l'illumination qui le contemple » (*Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*, d'un cistercien anonyme du XII^e^ siècle, PL 184, 507-552). On pourra comparer ces sept colonnes avec ce que nous disons des divers contenus de la conscience (n° 3) et de la formation de la conscience (n° 7).

C'est ainsi que l'on parle de l'*examen de conscience* qui a pour but de discerner le bien et le mal pendant le mois, la semaine, le jour ou la demi-journée écoulés, de restaurer la conscience passée par la contrition, de préparer les jugements de conscience qui se présenteront dans la suite. C'est également à quoi doit nous aider un *directeur de conscience.*

C'est dans la conscience aussi que siègent les épreuves propres de la vie spirituelle : désolation, sécheresse, impuissances intérieures, purifications, qui n'existeraient pas si la conscience pouvait se décerner un témoignage parfait de rectitude. Précisément, lorsqu'elle se place sincèrement sous la lumière de la vérité surnaturelle, quand elle approche davantage de la sainteté infinie et surtout quand Dieu même la pénètre de sa présence obscure et d'un attrait dont elle ne peut se rendre compte, la conscience doit se résigner à découvrir graduellement sa misère, à l'accepter, à chercher Dieu dans la pureté, sans retour sur soi, dans une foi, une espérance, une charité qui n'ont plus que Dieu pour objet et Dieu pour motif. Au stade de la perfection, le *témoignage* qu'elle se rend s'appuie héroïquement sur Dieu seul, objet de la foi; les *exigences* très élevées qu'elle s'impose se confondent avec la liberté de l'amour; la *sentence* qu'elle porte sans cesse sur soi-même se réduit à ne plus s'appuyer que sur Dieu et sur l'espérance qu'a mûrie en elle l'expérience achevée du néant de l'homme.

Enfin de graves écueils de la vie spirituelle naissent autour de la conscience et viennent gêner, aveugler ou affoler le jugement qui doit diriger la marche du spirituel (cf la conscience « habituelle », n° 6). On pourra donc dire que la vie spirituelle, c'est-à-dire l'union avec Dieu en Jésus-Christ, œuvre en nous de la grâce surnaturelle, consiste de notre part à former parfaitement notre conscience et à la laisser former.

Ici une difficulté nous arrête, qui intéresse au premier chef la nature de la conscience.

2. EXISTE-T-IL UNE ANTINOMIE ENTRE LA CONSCIENCE MORALE ET LA CONSCIENCE SPIRITUELLE ?

a) Si l'on voyait dans la théologie morale et la théologie spirituelle deux sciences distinctes, et si l'on faisait de la première la science de l'obligatoire, de la seconde la science des conseils, ne poserait-on pas implicitement en thèse cette antinomie? On semblerait admettre, en effet, qu'il y a là deux recherches opposées, l'une orientée vers le strictement requis, l'autre vers la perfection; deux attitudes d'âme, par conséquent, qui animeraient *légitimement* ces deux sciences et toutes leurs démarches respectives dans un sens différent. Entre le moraliste comme tel et le spirituel comme tel il n'y aurait dès lors, quant au but et à la méthode, rien de commun et la conscience de celui-ci réglée sur le mieux ne pourrait se rencontrer avec la conscience de celui-là réglée sur le minimum.

Pour peu que le moraliste suive la voie qu'il se serait ainsi tracée, le voici exposé aux difficultés les plus graves. Le point de vue même auquel il se mettrait et qui serait de formuler toujours la loi au sens le plus strict, l'amènerait à ne voir en celle-ci que la contrainte objective avec, en face d'elle, opposée à elle, la « liberté » qui se dresse. Le problème de conscience s'énoncerait alors comme suit : « Quand suis-je obligé de renoncer à ma liberté pour obéir à Dieu, quand au contraire puis-je opter pour moi? » Dieu et le moi apparaîtraient presque comme deux adversaires. Cela seul doit nous mettre sur nos gardes, puisque, encore une fois, la loi divine ne peut être que source de vie et d'épanouissement pour le mo

et que le moi ne peut que se détruire lorsqu'il se met à s'opposer à sa source qui est Dieu.

A cette contradiction théorique s'ajoutent des déformations pratiques dénoncées depuis longtemps. La morale prend un air minimaliste et légaliste, qui contraste curieusement avec l'élan de vie morale proposé dans l'Évangile. On se met à prêcher au peuple un code d'obligations, d'où l'on exile presque l'âme de vie, l'amour qui rend suave le joug du Seigneur. Instinctivement le moraliste se sent attiré par la vertu de justice qui s'exprime en termes d'obligations strictes, précisément parce que son objet de prédilection est le droit réel, le droit-chose, qu'il s'agit de peser dans les plateaux d'une balance, les yeux bandés, sévèrement aveuglés sur la qualité des personnes en présence. Justice : vertu maîtresse du paganisme grec; sera-t-elle aussi la vertu idéale de la « morale » chrétienne? La charité, au contraire, dont saint Thomas (1ª 2ae q. 62 a. 4 c), après saint Paul et saint Augustin, faisait « la racine, la mère, la forme de toutes les vertus » (et de la justice aussi sans doute), sera-t-elle réservée à la théologie spirituelle, où elle fera la « loi » partout et toujours, tandis qu'en morale, étudiée en termes d'obligations strictes, elle se verra cantonnée dans un chapitre particulier, réduite à quelques « devoirs objectifs », et très inférieure en puissance en face de la justice?

Il s'ensuivra une sourde opposition entre l'obligation et l'amour, la loi et la liberté, dont l'antinomie loi-conscience n'est à nos yeux qu'un cas particulier, encore que dans l'intention de l'auteur que nous citions elle veuille précisément « spiritualiser » la morale et libérer la conscience du minimalisme qui la paralyse. Mais en opposant la loi et la conscience, on aboutirait à déformer l'une et l'autre et à abandonner le jugement de conscience à sa subjectivité (voir nº 1).

b) Heureusement il y a une autre manière de résoudre l'apparente antinomie, base de toutes les autres, entre l'obligation et l'amour. Irréductible sur le terrain des simples notions, elle ne l'est nullement sur celui des *valeurs*, c'est-à-dire sur le vrai plan moral, celui de la conscience et des lois morales.

Qu'est-ce, en effet, que la valeur morale d'un acte ou la raison vraie, objective à la fois et subjective, de tout jugement de conscience, sinon la part d'amour de ma fin que cet acte réalise à mes yeux? Cette valeur est à la fois amour et devoir, amour et conseil. Je veux être en effet : telle est la loi foncière de l'être spirituel, tel est son amour radical. Je veux donc agir et agir moralement, c'est-à-dire librement en référence avec ma fin, le bien absolu. L'acte moral seul est la réalisation plénière de mon être et lui seul est pleinement libre, bien qu'il s'identifie à ma loi la plus profonde, à la loi divine la plus « contraignante ».

Pour le chrétien, comprenons tous ces termes avec l'indice surnaturel qui élève toute leur signification. L'amour, c'est désormais l'amour-charité surnaturelle, Dieu même élevant l'agent moral, et produisant en lui l'amour de la fin surnaturelle, qui est à la fois sa loi suprême et son libre attrait. Le plus grand des *commandements*, dit le Christ, c'est d'*aimer* Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces... et le prochain comme soi-même. En effet l'amour de mon être personnel ne peut signifier, dans la conscience droite, que l'amour d'un double couple : la créature en tant que découlant du Créateur, le moi en tant qu'uni à tous mes frères.

Aucune antinomie ne peut donc surgir entre l'amour et l'obligation, entre la conscience spirituelle et la conscience morale. Il n'y a qu'une seule conscience qui doit, sous peine de stérilité, s'orienter vers l'amour et la charité, sa loi la plus profonde.

c) Toute cette doctrine se comprend mieux moyennant une conception positive de la *liberté*, que nous ne pouvons ici qu'énoncer et qui met le jugement de conscience en pleine lumière. Nous parlons de la liberté morale, celle qui est à la base de la responsabilité, celle qui engage l'homme en face de sa fin dernière. Telle est la liberté humaine au sens plénier. Nous la définirons comme *la spontanéité spirituelle de la valeur*, c'est-à-dire du bien. Elle comporte certes la possibilité du choix mauvais, — de la non-valeur —, mais c'est là sa limitation de liberté créée liée à la matière. Possibilité de renoncer à la libre adhésion au bien, de se contredire donc intrinsèquement, de s'enliser ainsi dans l'esclavage de la mauvaise action : telle est la définition du mal moral, qui suppose la conscience du bien contredite par l'acte mauvais.

Cette définition positive de la liberté morale qui ne se prend pas avant tout du choix possible entre le bien et le mal (bien qu'il l'admette évidemment comme son imperfection), mais de la volonté du bien, permet de comprendre le progrès moral comme celui d'une vie toujours plus libre, et le bonheur céleste comme celui de la liberté parfaite. Tout autre la description phénoménologique de la liberté, qui y verrait une simple option, indifférente par elle-même, soit au bien soit au mal. Description sous-jacente au Sartrisme, lequel s'en contente, au point de voir dans cette liberté vide, — prétendûment existentielle —, la malédiction de l'homme, pour lui proposer ensuite d'en faire sa grandeur, en adoptant audacieusement comme visée le vide même de cette liberté. Notre liberté métaphysique est essentiellement la volonté intelligente du bien; elle se contredit en optant pour le mal moral et se rend moins libre dans la mesure où elle se rend mauvaise.

La valeur morale implique donc la liberté de l'amour, mais, dans la créature, elle n'implique pas *l'indépendance*. La liberté ne s'oppose nullement à la « contrainte spirituelle » ou intérieure que le devoir intime à la conscience. Au contraire, mon bien total est la règle de ma liberté. Celle-ci a le pouvoir de choisir mon bien, grâce à sa spontanéité intelligente, qui la rendra responsable de son choix. Elle n'a pas le pouvoir de faire que son choix devienne son bien, si elle a choisi contrairement au devoir. Pour subsister, ma liberté doit choisir librement son vrai bien qui est Dieu. C'est dire que loin de s'exclure, en l'homme, amour et obligation s'incluent nécessairement : l'obligation, ce n'est rien d'autre que l'amour de mon bien *essentiel*. Mais on s'explique aussi que l'obligation puisse paraître lourde à la conscience, « contraignante », comme si elle exerçait une contrainte externe, opposée à la « liberté ». Il s'agit alors de la liberté entravée, telle que le péché l'a faite. Blessée, et en partie aveuglée, faible devant la non-valeur qui se mêle sans cesse à notre vie de créature matérielle déchue, la conscience ne voit plus assez l'entente qui règne, au plan profond, entre la loi et sa liberté vraie. Elle peut plus facilement aimer la non-valeur, à l'occasion d'un choix mixte. En ce cas, l'amour de la valeur, l'amour de la fin, amour qui est son devoir, lui paraît pénible. Elle doit combattre

pour la vouloir. Mais plus la valeur grandira à ses yeux, plus « la vérité la rendra libre » et plus elle aimera ses obligations. Il ne paraît donc pas exact de dire comme G. Madinier, dans un ouvrage dont cependant nous admirons pleinement la doctrine (*Conscience et amour*, p. 69) : « Plus la charité règne dans une âme, moins ses devoirs lui apparaissent comme des obligations. » Mais on doit dire : moins ses obligations lui paraissent difficiles, objet de combat, moins elle y ressent de la contrainte extérieure; plus elle y voit les *lois* de sa progressive *libération* et, avant toutes les autres, la grande *loi de l'amour*, qui les anime toutes.

Il faut conclure qu'en limitant l'étude de la conscience à l'obligatoire, on la verrait sous un éclairage insuffisant, qui contribuerait à la déformer et à l'affaiblir. Il n'y a qu'une seule conscience et elle a pour loi essentielle, intérieure à tous ses jugements, l'amour sur le plan naturel (hypothétiquement), l'amour-charité sur le plan surnaturel. La théologie morale et la théologie spirituelle ne sont, de droit, qu'une seule et même science (voir, par exemple, A. Vermeersch, *Theologia moralis*, Rome, 1933, t. 1, n° 2). Elles diffèrent dans les manuels actuels quant à la technique qu'elles préparent. La première, tributaire souvent des anciens cas de conscience destinés au confesseur, n'enseigne pas assez la morale positive, humaine et chrétienne, évangélique et divine qu'il faudrait prêcher. Sans nous étendre ici davantage sur ce qui n'est pas notre sujet et sans examiner comment une morale de charité s'organiserait dans les détails (voir le livre magistral de G. Gilleman, s j, *Théologie morale et charité*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1950), nous nous bornerons à exposer brièvement les problèmes habituels de la conscience à la lumière de la théologie spirituelle ou de la théologie morale orientée vers la perfection. Ce que nous dirons contribuera indirectement, croyons-nous, à justifier une morale centrée sur la charité. L'on voudra bien noter que, conformément à la position expliquée ci-dessus, nous parlerons de la « conscience spirituelle » au sens même de conscience morale *vraiment telle*, c'est-à-dire pleinement développée selon sa loi, qui n'est autre que l'amour et la charité.

3. DESCRIPTION DE LA CONSCIENCE SPIRITUELLE

a) **Contenu psychologique de la conscience.** — Le jugement de conscience est l'acte très riche où s'exprime toute une personnalité, dont il est lui-même le privilège principal. La conscience n'est donc pas « vide », comme si elle n'était que « subjective » et opposée à la loi, en laquelle au contraire elle s'enracine, pour y alimenter d'abord sa tendance spirituelle profonde. Celle-ci ne s'explicitera dans l'acte de conscience qu'en se chargeant de représentations morales déterminées et en se teintant des apports de la matérialité individuelle. Nous pouvons donc, du point de vue psychologique, répartir le contenu de la conscience en trois zones :

1. — La première est celle de la *psychologie profonde* : élan vers le bien-agir, visée, amour (voir ce que nous en avons dit et Gilleman, *ouvrage cité*) qui se traduit élémentairement dans le premier principe de la syndérèse : le bien doit être fait. Plus un homme vit spirituellement, plus cet élan vers le bien s'éclaire, s'enrichit et se libère. Dans le chrétien il devient l'amour infus, la charité. C'est l'amour-charité qui désormais se fait la loi de sa psychologie profonde, la tonalité de base de son jugement moral (nous parlerons de la charité au sens de contenu *objectif* de la conscience).

Cette première zone, on le voit, est celle de l'*intention profonde*, laquelle est la première à former notre moi moral, bien qu'elle n'apparaisse, ne se forme, ne progresse qu'à l'occasion de la conscience actuelle. Le pécheur d'habitude aura moins à répondre de l'acte mauvais, objectivement nouveau, qu'il commet que de l'orientation générale qui désormais abandonne sa vie à l'emprise de la tentation. De même le spirituel sait combien une visée meilleure, en élevant toutes ses actions, l'unira davantage actuellement à Dieu. A Dieu : car la visée profonde de l'être spirituel étant un amour, toute morale digne de ce nom s'oriente vers une personne, vers Dieu, à qui d'abord elle est « suspendue », comme à l'appel absolu qui la soulève, comme à la valeur suprême et unique. Pour le chrétien, la valeur morale brille dans le Dieu-Homme, en qui l'amour trouve l'union salvifique et parfaite et qui ne remplace pas l'objet de la visée profonde, Dieu, mais l'illumine et le rend accessible à l'homme. *Qui videt me, videt et Patrem;* cf plus loin : le contenu objectif de la conscience chrétienne.

Tout acte méritoire du chrétien requiert au moins l'orientation essentielle de la charité, un amour de Dieu qui, n'ayant pas été rétracté par le péché grave, restera vivant au niveau fondamental de la conscience et aura, du moins implicitement, son influence actuelle en tous les actes honnêtes du chrétien porteur de la grâce. Telle est, semble-t-il, dans la doctrine de saint Thomas, l'intention minimale de charité requise et suffisante pour assurer le mérite surnaturel (remarquons qu'il s'agit d'un « minimum » de charité, d'amour de Dieu en soi illimité : nul danger qu'il nous conduise à une morale minimaliste dont nous avons signalé les méfaits).

Quant au spirituel, il cherche à établir résolument sa vie à un niveau supérieur de charité, d'union à Dieu et au Christ. Aussi ambitionne-t-il de faire de son intention supérieure une loi. La charité n'est-elle pas la première loi? En elle se confondent, pour la créature en devenir que nous sommes, la plus pressante des obligations et la tendance à la liberté parfaite. C'est dans la zone profonde de l'amour-charité que se grefferont les perfectionnements successifs de la conscience *qui tendent à élever sa visée globale*, en la détachant au besoin de buts inférieurs. Choix d'une vocation plus exigeante, promesse, « consécrations » diverses, conseils évangéliques, triple vœu, vœu du plus parfait, engagement généreux en réponse à des transformations mystiques. Non contente de l'inspiration générale de la charité, la conscience s'en prescrit ainsi des accroissements, lois volontaires, obéies en reines toujours plus absolues, qui ne sont rien d'autre que la charité elle-même, l'union plus parfaite à Dieu dans le Christ, et qui toutes, par conséquent, assureront la liberté croissante du jugement moral contre tout ce qui entraverait son élan.

Si la tradition spirituelle du christianisme, en partant de l'imitation du Christ, a résumé tous les conseils en trois essentiels, chasteté, pauvreté, obéissance, c'est qu'en effet ces trois sont requis et suffisent pleinement pour orienter les grands appels de la vie, biens extérieurs, biens du corps et de l'esprit, vers l'intention unique et définitive de l'amour divin. Aussi l'adop-

tion définitive et fidèle du triple conseil constitue-t-elle l' « état » intérieur de perfection ou de charité, — tandis que le triple vœu « public » consacre à la face de l'Église l'état extérieur de perfection, la ressemblance extérieure au Christ. Seule, en effet, l'autorité de la société « parfaite » peut donner à l'intention supérieure ce caractère de « loi », auquel aspire l'amour véritable, celui d'une créature qui cherche davantage Dieu que soi-même. Mais si l'Église de son côté veut légaliser ainsi la profession publique de la charité, c'est qu'elle doit, tant pour le bien de ses membres que pour la gloire du Christ en ce monde pécheur, posséder en son sein la démonstration authentique et garantie de l'idéal de la conscience chrétienne. Telle est bien la valeur propre des vœux publics de perfection, dont ceux qui les embrassent ne devraient pas dévier : approfondissement de la loi d'amour, emprise aussi plénière que possible de l'intention de charité dans la conscience du chrétien, charité plus détaillée, mais non « légalisme » plus minutieux, ajouté au légalisme plus « large » du chrétien ordinaire. N'est-ce pas cette conception étriquée de la vie religieuse qui la résume aujourd'hui, bien à tort, aux yeux de plus d'un?

A la vérité, c'est l'intention qui importe avant tout pour la perfection *personnelle*, cet amour profond qui cherche à animer tout l'agir de façon permanente. Aussi l'*esprit* des conseils suffit à élever la visée générale de la conscience, à en faire une conscience pleinement évangélique; la pratique *effective* (dans un *état* extérieur), bien que toujours désirée peut-être, n'est pas requise, si c'est pour faire la volonté de Dieu, — visée de charité —, qu'on y renonce.

Toutes proportions gardées, les chrétiens qui choisissent le mariage, dont le Christ a voulu faire la vocation surnaturelle adaptée à l'ensemble, trouvent dans le sacrement du don mutuel, unique et indissoluble, cette « loi » volontaire d'amour-charité, que désire la vie profonde de la conscience. A cet appel de la visée d'amour, c'est en usant de la nature selon le Créateur, qu'ils répondront, malgré les difficultés, *tribulationem tamen carnis habebunt* (1 *Cor.* 7, 28), c'est en réussissant l'union conjugale, puisque pour eux la route vers Dieu passe par le conjoint et les enfants qui le prolongent.

2. — La seconde zone de la conscience est celle des éléments de « représentation ». La conscience perçoit, en effet, les lois divines naturelles, grâce au retentissement qu'elles ont en elle. Elle retient les lois positives, dont elle a entendu et étudié les formules. Elle observe et compare toutes les circonstances concrètes de l'acte dont elle juge. Elle interroge l'Église, elle cherche auprès d'un conseiller des renseignements objectifs sur les composantes générales et déterminées de son action. C'est sur ce plan de la représentation que la conscience enrichit, perfectionne et multiplie ses jugements par la lecture et l'étude, les expériences morales, les contacts de la vie communautaire, les exemples et la conversation des saints. C'est sur ce même plan que viennent peu à peu s'édifier les vertus, quand sous l'impulsion profonde de l'amour-charité, qui veut s'actuer dans toutes les directions du bien, la conscience arrive, à force d'actes multipliés, à s'assurer suffisamment elle-même contre les surprises et les inconstances.

3. — Enfin la troisième zone est celle du caractère et des poussées instinctives. Toujours plus ou moins explorée par les directeurs de conscience, elle fut longtemps pour eux un terrain purement empirique, avant de devenir de plus en plus l'objet d'une véritable science : science des tempéraments et des caractères, des relations incessantes entre le corps et l'âme, le biologique et le moral, science du subconscient et de l'inconscient, psychanalyse, observation des instincts en rapport avec le comportement volontaire. Le *moi caractériel*, — groupons sous ce terme toutes les poussées qui montent de ce niveau —, joue, nous l'apprenons tous les jours, un rôle considérable, qu'il faut évidemment connaître (et plus concrètement que théoriquement), pour suivre la pente où il veut nous entraîner ou au contraire la remonter, en prononçant le jugement de conscience. Son empire, il faut s'y attendre, s'affirmera davantage, quand la conscience manquera d'éléments objectifs pour se prononcer avec évidence. Ne parlons pas ici d'états anormaux de conscience, dominés par une constitution mentale morbide : le scrupule déclaré, par exemple. De toute façon et chez tous les hommes, au moment du doute de conscience, et même un peu toujours, le sujet trouvera en soi-même, toute préparée par la nature ou l'éducation, pour influencer son jugement, une *attitude instinctive*, plus optimiste, confiante, large, « coulante », audacieuse peut-être, ou plus prudente, réservée, péjorative, sévère, voire étroite et « resserrée », attitude qui variera à l'infini, selon la matière à apprécier : telle vertu, par exemple la chasteté, tel acte, par exemple sacramentel, tel ensemble de circonstances...

Cette zone de *matérialité subjective*, présente dans tout jugement de conscience, est celle qui appellera à l'aide ce qu'on a nommé les systèmes de conscience, ou principes réflexes de solution des doutes. Si, en effet, en l'absence de l'évidence morale, les attitudes caractérielles jouent davantage dans le jugement de conscience et si ces attitudes, reproduites en nombre de sujets, présentent des ressemblances qui permettent de les classer, la morale fit un progrès sérieux le jour où pour la première fois un théologien, le dominicain Barthélemy de Medina, en définit une, qui fut le probabilisme, et la justifia (*Expositio in* 1^{am} 2^{ae} q. 19 a. 5 et 6, éd. de Venise, 1580, p. 173-179).

Certes on ne peut s'étonner qu'à partir de ce premier pas d'autres « systèmes », catalogués aujourd'hui dans les manuels, se soient formulés et justifiés par comparaisons réciproques. Le besoin plus ou moins grand de « sécurité caractérielle » expliquerait suffisamment cette variété, comme aussi la complexité très réelle de nombreux problèmes de conscience, qui semblerait refuser d'avance toute règle générale et surtout toute règle « large à priori ». Nous retrouverons bientôt ce sujet. Qu'il nous suffise de noter ici l'inévitable influence dans le jugement de conscience d'une certaine attitude du moi tempéramental, surtout lorsque ce jugement de conscience tend à devenir continuel, comme chez le spirituel. De sorte que pour lui, il sera plus important encore que du point de vue incomplet d'une morale d'obligation, de rechercher, en s'appuyant sur les deux zones supérieures de la conscience, l'attitude préalable « juste », si elle existe, celle que l'on saura, pour des motifs universels, indépendante des inquiétudes et des audaces injustifiées de l'instinct.

Qu'un tel principe « réflexe » n'ait pas été formulé, en bonne et due forme, par les anciens, cela ne prouve pas qu'ils n'aient pas eu, chacun, en fait, devant les cas de conscience, une attitude plus réservée ou plus large, tout comme l'absence d'une caractérologie ne

pourrait démontrer l'inexistence, dans le passé, des caractères. Indépendamment de l'orientation profonde de la charité et des lumières fournies par les éléments objectifs de chaque problème moral, toute conscience est plus ou moins sévère, juge sous l'influence plus ou moins aperçue, plus ou moins acceptée, d'une disposition générale, où le caractère joue le grand rôle, jusqu'au jour où, réfléchissant sur son attitude spontanée, elle la vérifie, la précise, la compare, l'appuie sur de bonnes raisons, la transformant dès lors en principe réflexe et justifiant du même coup la spontanéité caractérielle, qui continue à en marquer l'origine.

b) **Contenu objectif fondamental de la conscience.** — Si l'on considère maintenant la conscience dans son contenu objectif, on constate qu'à l'étage de la seconde zone, celle des représentations, la loi d'amour se projette en plusieurs idées fondamentales, qui tracent les grandes coordonnées objectives de la conscience. L'amour dit à la fois liberté et dépendance, création et obéissance; il est assez grand pour s'ouvrir à la participation de la nature divine et de la vie du Verbe incarné, assez humble pour façonner une conscience d'enfant de Dieu et de membre du Christ, de frère soumis à la communion universelle de tous ses frères, de créature engagée dans l'universelle création. Nous avons ainsi trois valeurs objectives ou idées morales fondamentales.

1. — La conscience agit évidemment en face du moi spirituel. Aucun amour ne pourrait diriger l'homme sans passer par l'amour du moi. Mais celui-ci n'est rien sans le Dieu dont il dépend actuellement. L'amour de soi, s'il évite l'égoïsme, qui est une erreur autant qu'un désordre, ne peut envisager le moi qu'étroitement dépendant de Dieu. Il se voit en Dieu et comprend qu'il appartient plus à Dieu qu'à soi-même, que Dieu lui est plus nécessaire que soi-même. La vraie conscience juge donc sans cesse en présence de l'idée morale de Dieu, bien plus qu'en présence de soi. Son progrès consistera à aviver en soi la pensée de Dieu présent, une pensée plus morale que spéculative, à pénétrer toutes ses actions d'adoration et d'amour, à les voir de plus en plus imprégnées de cette *valeur sacrée*, qui les élève à la pleine dignité morale et leur confère une portée éternelle.

Mais Dieu se révèle et se communique dans son Verbe incarné. Cela veut dire que le Christ cherche à animer par la grâce de salut le membre de son Corps mystique, à le consacrer par l'intime union avec lui et, pour cela, à le sanctifier à son image de Rédempteur, *imago Dei invisibilis*. Avant tout, il cherche donc à former sa conscience actuelle, source des actes « chrétiens ». Il la forme par l'influx de sa vie, mais nécessairement aussi, en la « conformant » à lui-même, par la lumière de ses doctrines, de ses exemples, de sa croix, de son sacrifice. La conscience chrétienne agit en présence du Christ, unique médiation de la présence des Trois Personnes. Elle ne saurait donc mieux faire que de renforcer son contenu christologique, par la contemplation de l'Évangile, la prière en Jésus-Christ, l'intelligence du sacrifice eucharistique, la connaissance expérimentale du moi égoïste, les lumières que confèrent l'action sainte et l'apostolat en Jésus.

2. — Le jugement de conscience ne sera vraiment théologal et christique, que s'il est en même temps *communautaire*. Le chrétien juge de plus en plus en présence de l'Église et de ses frères. De là son attention croissante à pénétrer sa conscience d'esprit ecclésial, communautaire, apostolique, et pour cela à la libérer généreusement de toute vue égoïste, tout autant dans la retraite de la vie contemplative que dans l'apostolat extérieur.

3. — Enfin la loi profonde de l'amour qui s'exprime dans la conscience s'étend à toute créature. Le jugement de conscience se prononce en présence du monde entier, confié de nouveau aux mains du chrétien, pour être offert au Créateur. Que sont les actions du chrétien sinon l'usage, éclairé et judicieux, à la gloire de Dieu, des choses de ce monde, de ce monde à nouveau fraternel en Jésus-Christ? De cet usage, douloureux souvent, divinisé toujours, les choses tiennent leur moralité.

Ces trois *idées morales*, base objective de la conscience chrétienne, sont, on le voit, étroitement unies : amour de soi, — en Dieu, dans les hommes et dans la créature entière —, par Jésus-Christ, Rédempteur crucifié, Médiateur de Dieu et de l'univers. C'est en elles que prendront racine tous les devoirs de détail : actes et vertus. Et ce serait la mission de la théologie morale de les rattacher tous à la conscience vivante du chrétien en découvrant, dans leur nature propre, les liens objectifs qui les unissent à l'amour-charité. *Caritas forma omnium virtutum*. Pour tout chrétien, ce rattachement objectif des devoirs à l'amour de Dieu serait source de lumière et de courage. Pour le spirituel, il est capital. Plus l'homme multiplie ses devoirs objectifs, plus il a besoin d'y trouver, d'y goûter le prolongement, essentiellement varié, mais profondément un, de l'unique charité.

c) **L'acte de conscience.** — Enfin après avoir découvert, comme par transparence, dans la conscience actuelle, son contenu préalable, psychologique et objectif, qui s'exprime en elle, il faut décrire l'acte même où elle se réalise : le jugement de conscience.

Sous peine de dénaturer plus ou moins gravement cet acte essentiel, placé à juste titre au centre de la vie morale, il faut d'abord formuler exactement le problème dont il décide. Va-t-on mettre d'un côté la loi, formule contraignante, et de l'autre ma « liberté », désignant ainsi par le fait même, de manière plus ou moins explicite, « ce qui me plaît à moi », mon intérêt, ou du moins ma jouissance, presque mon moi-égoïste? Alors entre les deux antagonistes il y a discussion, dont moi-même, l'intéressé, je déciderai. Certes plus d'un chrétien, peu fervent ou peu éclairé, envisage ainsi la vie morale. Mais c'est à tort que la théologie morale, acceptant ce point de vue minimaliste, le suivrait sur un terrain qui n'est pas le sien, sorte de légalisme, d'où l'élan de la charité, fondement même de la conscience, aurait comme disparu. On peut dire d'avance que la solution du problème posé de la sorte aurait, elle aussi, quelque chose d'artificiel où toute conscience qui connaît l'amour et surtout la charité évangélique se sentirait mal à l'aise.

Tout autre le problème de conscience dans une morale spirituelle, et nous avons vu qu'il n'y en a pas d'autre. La loi, c'est *fondamentalement* l'amour. Impossible de la séparer de la personne du législateur suprême, auteur de la vie, dispensateur bienveillant du salut, visible pour le chrétien dans le Christ. Devant lui la liberté humaine n'est une adversaire, que si elle veut garder son péché. Elle est la créature de

prédilection, le membre du Corps mystique. Dieu nous veut libres. Et toute sa gloire est dans la libre initiative de notre conscience, pénétrée d'amour. Quand l'amour rencontrera nos désordres intérieurs et nos tendances folles, il se fera contrainte, exigence, renoncement, mais contrainte vivifiante, exigence libératrice.

Le jugement de conscience proprement dit est donc essentiellement le libre discernement de la route qui mène à la vie. Il n'a pas à choisir entre deux directions, qui seraient le moi et Dieu : tous ses efforts doivent au contraire ramener ce choix mensonger à la pureté du regard qui rétablit l'union entre le moi et Dieu, et de même entre le moi et les autres. Il y réussira en jugeant de plus en plus en présence du législateur dont il sait l'amour, du Christ résumé en son Cœur, et en appréciant à sa valeur le don, qu'il en a reçu, de la liberté. Humble parce que l'amour dont il vit est dépendance, bien plus, parce qu'il est union rédemptrice toute gratuite en Jésus, prudent parce qu'il sait sa responsabilité, il est fier et joyeux parce qu'il connaît son pouvoir et qu'il a entendu la parole : « La vérité vous rendra libre ». Il « craint » sans doute, puisqu'il pourrait perdre l'amour, mais rien ni en lui-même, ni en son objet, — nous réservons évidemment les influences *extérieures* à l'acte de conscience proprement dit, par exemple le tempérament anxieux —, ne pourrait le rendre timoré par défiance de soi, ou réservé par défiance de Dieu. Aimant, à travers le texte de la loi, son auteur, il est protégé à la fois contre le formalisme et les interprétations présomptueuses : il observe l'esprit, sans négliger la lettre.

Mais cela suppose que la conscience juge, c'est-à-dire qu'elle soit certaine. Souvent, plus souvent même qu'on ne le croit communément, et surtout dans la vie spirituelle, elle ne peut juger *directement*, parce qu'en réalité elle doute. De plus elle est, en chaque sujet, affectée d'un double indice, caractère et éducation, sources d'obscurités et de lâchetés ou causes d'un fonctionnement défectueux, qui peut aller jusqu'à paralyser ou troubler profondément ses jugements. Certitude, doute de la conscience, conscience « habituelle », formation et purification de la conscience : ces quatre problèmes nous retiendront pour y indiquer le point de vue de la théologie spirituelle.

4. LA CERTITUDE DE CONSCIENCE

a) Les moralistes démontrent que pour agir vertueusement, l'homme doit le faire avec la conscience certaine de l'honnêteté de son action. Il s'agit de la certitude dite *morale*, distinguée d'ordinaire des certitudes métaphysique et physique, en ceci qu'elle se déduirait de l'expérience des hommes, tandis que les deux autres résulteraient soit de la nécessité intrinsèque soit de l'expérience des lois de la nature. Sans discuter ici cette classification de la certitude, remarquons seulement que la certitude morale y paraîtrait très imparfaite. Le spirituel en quête de perfection devrait-il se résigner à marcher vers Dieu sur de simples approximations?

Mais le jugement moral qui affirme ne se compose pas seulement d'éléments représentatifs ou cognitifs, dont la nécessité d'ailleurs est évidente, *bien qu'en proportions diverses selon les sujets ;* il requiert en même temps une confiance vitale, qui fait de lui une « action », c'est-à-dire une prise de position et un engagement de la personne. Le jugement moral, plus pauvre souvent que le jugement spéculatif en représentations précises et directement expérimentales (il s'appuie, en effet, bien plus souvent qu'il n'y paraît, sur des « probabilités », sur des raisons simplement justifiables), contient par contre l'affirmation la plus décisive qui soit et la certitude la plus grande, puisque l'homme y confie totalement son sort à la vérité de son jugement. Confiance légitime : le jugement de conscience, disions-nous, est prononcé en face de Dieu qui jugera lui-même l'homme d'après sa conscience. Au fond, tout jugement de conscience s'enracine dans l'amour, et c'est pourquoi il atteint ce degré suprême de confiance. C'est donc par la conscience, et l'acte humain moralement bon qui la suit et qui lui doit son élément spécifique, que l'homme atteint le maximum de vitalité spirituelle et se place en effet, comme nous le savons d'ailleurs pour le chrétien, dans la vie éternelle, s'unit à la vie infinie de Dieu; à moins que, par la contradiction la plus affreuse qui se puisse concevoir, agissant contre sa conscience, qui lui dicte le vouloir vivre, il se pose, de toute sa même volonté, réellement dans la mort.

C'est pourquoi nous préférons appeler *certitude pratique* la certitude propre à la conscience morale et la distinguer ainsi de la certitude spéculative, où les représentations dominent. Elle n'est pas une certitude approximative, basée sur l'ordre habituel des choses. Elle s'appuie en définitive sur Dieu, qui sanctionne la liberté. On voit en même temps qu'elle est pleinement humaine en ce double sens qu'elle est conforme à la nature de l'homme et qu'elle engage tout son être; elle est la seule qui lui soit absolument nécessaire, puisqu'elle lui ouvre le ciel. Rien ne peut davantage perfectionner l'homme que d'approfondir en soi-même la certitude de sa conscience.

Mais il s'agit bien d'un *approfondissement*. La certitude pratique, telle que nous l'avons exposée, ne résulte pas à proprement parler du *nombre* des raisons objectives, mais de leur « valeur », et l'on s'étonne que des auteurs comparent à son sujet le *nombre* des opinions probables en croyant à l' « élision des probabilités ». Que l'on compare la conscience de Pierre, certaine de sa faute sur un simple signe de Jésus, et celle des pharisiens à qui toute la vie de Jésus ne suffit pas. Aussi le plus haut degré de conscience certaine, — nous l'avons noté dès le début —, est celui de l'âme de prière, en qui les nuits successives n'ont laissé d'autre lumière que celle qui s'échappe du visage du Bien-Aimé, laquelle cependant n'a jamais pu dispenser des vérifications de l'intelligence, des enseignements de la foi, des directives de l'Église.

b) Comment s'acquiert donc, en présence de l'acte précis, à accomplir ou à omettre, la certitude de la conscience? Outre les lumières actuelles de la grâce et en constante coopération avec elles, l'enseignement de l'Église, l'étude, la consultation réuniront les éléments objectifs nécessaires proportionnellement à chaque cas et à chaque sujet. Les vertus, et en particulier la prudence, toutes d'ailleurs animées par la charité, perfectionneront l'intention fondamentale et la liberté, en les préservant des poussées incontrôlées du moi caractériel. L'attention suffisante protégera l'application des principes contre les surprises et les précipitations.

Il n'y a pas à proprement parler deux modes différents, l'un discursif, l'autre direct et comme intuitif, de porter légitimement, *consciencieusement*, le juge-

ment de conscience. La conscience est toujours composée, par devoir, d'affirmation confiante et d'éléments représentatifs plus ou moins aperçus, recherchés, discutés, justifiés. Chez le simple, ils seront légitimement plus sommaires, moins approfondis, réduits parfois à l'opinion d'autrui, admise de bonne foi. Au contraire, ils seront exigés davantage chez l'homme instruit. Jamais ils ne pourront manquer totalement sans engager la responsabilité. Mais grâce à l'habitude du bien, ils joueront dans les cas ordinaires avec une promptitude croissante, sorte de « connaturalité », qui rendra l'effort de réflexion presque imperceptible. Nous réservons, bien entendu, le cas d'une inspiration directe de Dieu. Des consciences droites pourront surseoir à des avis trop compliqués, en obéissant légitimement à une décision intérieure, où l'on reconnaîtra sans peine cette attitude spontanée (et probabiliste), dont nous parlerons bientôt. Tandis que l'habitude du mal produirait la même impression de facilité et de promptitude, sans le moins du monde conduire à la « certitude » de conscience. Admettre comme légitime un processus de conscience, qui par nature aurait le droit de se passer de la réflexion, de l'étude, de la consultation, de la direction, ce serait justifier à égalité la fausse certitude de plus en plus enchaînée du pécheur et la certitude de plus en plus libre du saint.

Dès lors la conscience certaine résultera de la conviction plus ou moins raisonnée, que la recherche des motifs a été suffisante, eu égard au sujet qui juge, à l'objet dont il juge et aux circonstances concrètes.

5. LE DOUTE DE CONSCIENCE ET SA SOLUTION

a) **Le problème.** — Par hypothèse, la conscience, se trouvant en présence d'un acte concret à accomplir ou à omettre, s'arrête avant de juger. Elle cherche et, tant qu'elle cherche, elle doute. Cette situation serait très fréquente, si nous ne résolvions nombre de doutes, légitimement ou non, avant même de les avoir posés. Il est clair que la vie morale d'innombrables chrétiens, et même de nombreux « spirituels », résulte en bonne partie d'habitudes et de conventions. Comment expliquer autrement, par exemple, la longue négligence des maux sociaux les plus révoltants, admise par une classe dirigeante en majorité catholique, sur qui les encycliques de Léon XIII, et encore de Pie XI, n'eurent aucune prise sérieuse? Le phénomène, ajoutons-le, suppose aussi une certaine impénétrabilité de conscience, plus étonnante certes, chez nombre de dirigeants ecclésiastiques.

En réalité le doute s'imposerait pour une foule de jugements de conscience, où l'on se déclare certain d'emblée, sans apercevoir (erreur invincible), ou sans vouloir admettre (erreur vincible) la nécessité d'un examen plus approfondi et d'une enquête dans le réel. Rattacher étroitement la conscience à la loi d'amour, c'est la mettre dans son climat d'humble et fervente recherche du devoir, c'est cultiver en elle l'inquiétude du bien, c'est donc multiplier les doutes prudents. Par le fait même, c'est exiger davantage, pour les résoudre, certains principes de solution.

En effet, dans quelles limites faut-il douter? C'est le danger des conversions trop brusques à la vie parfaite, de déclencher tout à coup une crise de scrupules, plus ou moins durable selon la constitution du sujet. Sans verser dans le scrupule, la conscience désireuse de vie chrétienne fervente, insatisfaite, en quête du mieux que commande l'amour, a besoin d'une attitude pratique qui la garde en paix. Ou bien elle en adoptera une d'emblée, instinctive, conforme au tempérament, à l'éducation reçue, aux expériences faites, à l'ambiance d'un milieu, d'une époque, — et qui peut être excellente; ou bien elle s'adressera à la réflexion pour trouver sinon plus vrai, du moins plus sûr, plus ferme, plus justifié. Bref elle doit avoir ses règles pratiques, pour mettre fin à l'état de doute et passer à la décision.

Le fait est notable et il est bon d'y insister. Pour résoudre les doutes, qui risqueraient de naître en foule dans une conscience saisie à fond par la grandeur de Dieu et la misère de l'homme, il ne faut pas compter *finalement* sur l'examen plus approfondi des éléments objectifs du problème, de la loi comme telle. C'est que le doute vient d'ailleurs. Il n'y a que le pécheur endurci pour se délivrer pleinement du doute, malgré la conscience claire de ses fautes; et d'excellents théologiens peuvent se défendre très mal contre le scrupule. C'est le caractère de l'homme qui est trop imparfait, trop faible, pour soutenir dans tous les détails, sans une attitude adoptée d'avance, l'assaut d'une charité qui veut à chaque instant se donner toute à Dieu. Un caractère solide, tel un Ignace de Loyola, en est ébranlé jusqu'à perdre l'équilibre de la conscience pendant un temps notable. Plus l'homme veut perfectionner sa conscience, plus il a besoin d'une attitude pratique *juste*, réfléchie, en face du doute, plus il a besoin d'en recevoir une, qui soit sûre de ses guides. N'est-ce pas pour en manquer que des âmes vouées à la perfection se révéleront parfois étroites et gauches, devant des devoirs, dont la formulation a trop masqué l'amour? Il semble bien que les resserrements et les maladresses du caractère se montreront davantage dans une vie où les jugements de conscience se multiplient, à l'occasion de la recherche détaillée du bien. Pour peu qu'on l'abandonne alors au règne de la formule, et cette formule ira elle aussi en se multipliant, la conscience va s'affoler, se buter, s'aveugler, à moins qu'elle ne renonce. Rien d'étonnant, s'il est vrai que, pour rester conforme à sa nature, pour réussir sa mission, elle doit agir en face d'une personne, en face d'un amour. C'est donc en face du législateur divin, que nous allons, fidèles à la conception de la conscience exposée ci-dessus, définir l'attitude dont la conscience a besoin, comme c'est devant lui que s'exprimera d'abord exactement le problème à résoudre.

Quand j'ai fait le possible pour juger objectivement de la valeur morale d'une action et que je reste dans le doute, le choix n'est pas entre une formule légale et une liberté intéressée qui cherche à échapper à l'obligation, mais entre un doute et une certitude, une volonté certaine de Dieu. Car Dieu me veut toujours libre, c'est-à-dire orienté librement vers le bien. Cela est vrai même quand il me signifie clairement une loi, c'est-à-dire une obligation qui *paraît*, peut-être, limiter ma liberté. A cette apparence, je dois bien me garder de croire : ce serait fausser en même temps la liberté et la loi divine, en les opposant l'une à l'autre.

Formulé comme nous venons de le faire, le problème ne quitte pas le terrain vivant des personnes pour celui d'un aveugle légalisme. Il ne coupe pas la conscience de la bonne intention, de l'amour du bien qui est sa source et qui lui convient. Il n'oublie pas la relation personnelle à Dieu qui est à la base de toute discussion de conscience. Bref le problème reste pourvu de ses

données essentielles et il revient alors à interroger la volonté du législateur, infiniment bonne, infiniment amie de ma libre action, puisque celle-ci est sa gloire.

b) **Solution.** — 1. — Peut-être, en supposant la morale spirituelle distincte de la morale de l'obligatoire, croirait-on devoir imposer à la première l'attitude probabilioriste, comme plus prudente, ou du moins plus conforme au désir du parfait. Nous serions en tout cas très éloignés de le faire. Tout en rappelant ici que l'Église a laissé entièrement libre le choix du probabiliorisme à ceux qui le croient mieux établi, un examen de la conscience spirituelle en présence du doute nous amènera à confirmer une mentalité de franc probabilisme.

Renoncer en effet à ma libre action, qui est un bien certain voulu par Dieu, alors que ma conscience, agissant sincèrement, ne se trouve pas informée avec certitude dans le sens contraire, ce serait céder à une conception pessimiste de la liberté, ou à une crainte du législateur purement instinctive, nullement spirituelle, encore moins surnaturellement filiale. Car aucun motif rationnel ne me porterait à ce « renoncement ». D'abord « l'opinion pour la loi » n'est pas plus sûre : *non est tutior opinio pro lege.* Ce serait affirmer à priori la valeur supérieure de la limitation de la liberté *comme telle* et se méprendre profondément sur le législateur et sur sa volonté, la loi. Ce serait opposer la loi et la liberté, hypothèse que nous avons définitivement écartée. Et de même, l'opinion « plus probable » n'est pas plus vraie moralement, elle n'est pas plus certaine : *non est verior opinio probabilior.* Car ou bien je suis arrivé à la certitude pratique par une recherche dont le soin, la durée ont été adaptés au sujet et au cas, ou bien je n'ai devant moi que des opinions justifiables, mais qui n'excluent pas la crainte d'opinions opposées. Il ne peut être question de me décider pour l'opinion « non-probable », c'est-à-dire non justifiable. Mais une opinion qui n'est que « plus probable », ne peut être qu'une opinion « plus formulée ». Comment un pur accroissement de formulation me relierait-il davantage au législateur? Ce qui est plus vrai alors, ce qui est simplement vrai, c'est la volonté de Dieu de me voir *accomplir librement le bien.* Le bien? Mais oui, puisque ma conscience, par sa nature même, n'est pas vide. Elle vit de sa spiritualité profonde, qui est l'amour-charité de Dieu, l'intention du bien. La supposer indifférente au bien, c'est ou l'imaginer comme une simple toile d'attente sans vie spontanée (fausse psychologie naturelle et surnaturelle), ou la croire viciée dans sa nature même (fausse théologie), ou la supposer à priori désireuse d'échapper à la loi (fausse pédagogie morale, érigeant d'avance la tentation en état d'âme normal).

Tout système de conscience tutioriste ou probabilioriste laisserait supposer que la conscience, — et la liberté —, sont des capacités vides, qu'elles ne deviennent bonnes qu'en s' « informant » d'une « loi » strictement extérieure à elles. De là cette sécurité plus grande de l'opinion pour la loi, de là aussi cette vérité plus grande de l'opinion plus formulée, cette valeur *préventive* de l'opinion qui veut éviter le péril du péché matériel. Mais on oublie alors la loi d'amour, toujours présente dans la liberté et dans la conscience. On déracine la conscience, acceptant, sans doute à contre-cœur, l'esprit de cette « morale » trop limitée aux formulations objectives du minimum, trop légaliste, inventée à l'usage exclusif et momentané du confesseur, chargé d'innocenter, si possible, le pénitent. Et à vrai dire cette « morale » n'en est pas une. C'est une casuistique après l'action. Comme la dissection d'un organisme mort n'est pas un art de vivre, bien qu'elle donne une préparation nécessaire au chirurgien qui veut réparer la vie. On comprend qu'une casuistique du confesseur ne soit pas une science auto-suffisante. Elle est un point de vue temporaire, adapté au jugement miséricordieux d'une action passée; elle devrait d'ailleurs sans cesse se référer à la morale de l'action à faire et se défendre en tout cas de la remplacer.

La solution des doutes de conscience suppose donc d'abord cette *attitude d'ensemble :* à aucun moment je ne consens à m'arrêter à la formule, je vois le législateur. Je ne dirai pas seulement : *Lex dubia non obligat,* mais : Dieu ne veut pas qu'une formule le remplace. A aucun moment, je n'accepte de le craindre comme l'ennemi de ma liberté, lui qui l'a créée, ni de redouter l'usage de cette liberté, orientée par le Créateur et par la grâce vers le bien. Je dois seulement veiller à la maintenir, à la rétablir sans cesse dans cette intention du bien.

2. — Cette attitude adoptée, et elle est à chaque moment pratique dans la vie du spirituel, il n'est point difficile de formuler *les règles.* Tout d'abord le législateur, Dieu ou l'homme, ne commande pas la même attitude dans les doutes *de droit,* qui portent sur le sens ou l'existence de la loi, et les doutes *de fait,* qui portent sur l'existence d'un fait; ni dans les doutes *positifs,* entre deux partis tous deux sérieusement justifiables, et les doutes *négatifs,* qui viennent de l'absence de motifs solides. Parlons d'abord du vrai doute de conscience, c'est-à-dire du doute positif de droit.

a. Quand une obligation, après examen proportionné à son importance et à la capacité du sujet, reste douteuse, s'il s'agit d'un *doute de droit,* savoir si seule la conscience est en jeu, la volonté certaine du législateur divin est que *par libre détermination nous fassions le bien.* Ce bien, non certain mais justifiable, encore qu'il s'oppose à d'autres biens, justifiables de leur côté, n'est autre que l'opinion « sérieusement probable ». Le probabilisme est l'attitude générale de conscience qui, devant le doute de droit, — le doute de conscience —, permet le bien justifiable.

b. Tout autre le cas du *doute de fait,* c'est-à-dire celui où la moralité de l'action présente ou de son omission dépend d'un fait douteux. En interrogeant le législateur, je constate alors que le problème n'est pas directement celui d'un doute de conscience. En effet le législateur, Dieu ou l'homme, me dira s'il peut et s'il veut laisser ma liberté à elle-même. Je vois avec certitude que ma conscience, si bien intentionnée qu'elle soit, ne peut changer un fait existant, ni suppléer un fait inexistant. Un doute de fait est donc indépendant de ma conscience, et nous sommes dans un ordre qui n'est pas celui de la seule moralité. Dieu a établi le baptême sacramentel comme moyen nécessaire du salut. Il veut donc que dans le doute portant sur la matière, je prenne l'eau dont je suis le plus sûr. Cette loi est certaine : il n'y a pas de doute de conscience. D'ailleurs même avec de l'eau douteuse, si je n'en ai pas d'autre, je dois baptiser sous condition : simple application de la règle du double effet. Au contraire, avec du vin douteux je ne puis célébrer la messe

parce que telle messe n'étant jamais « nécessaire », Dieu est évidemment opposé à toute profanation du rite sacré. Je doute s'il est l'heure de réciter mon bréviaire. Je le récite avec le risque de me tromper. Si ensuite j'apprends que j'ai devancé l'heure, je devrai redire mon bréviaire : la loi est certaine, et il faudrait d'autres raisons pour affirmer que le législateur, dans ce cas, ne veut *plus* que je récite mon bréviaire durant le temps prescrit. Mais je doute si j'ai récité telle partie de mon bréviaire. J'ai de bonnes raisons de croire que oui, bien qu'elles n'excluent pas la crainte de l'opposé. Le législateur ici ne me demande pas de le reprendre. Comment le savent-ils tous les moralistes qui en tombent d'accord, sinon parce qu'ils voient que l'obligation ici reste entièrement dépendante du législateur (humain) et que, puisqu'il n'y a pas d'effet nécessaire à produire, lié à telle condition de fait, le législateur, dans ces conditions, ne veut point imposer le bréviaire. Chaque fois qu'il en sera comme dans ce dernier cas, le doute de fait, et ce n'est nullement arbitraire, revient à un doute de simple licéité, à un vrai doute de conscience, où la volonté du législateur reste tout à fait libre. *Dubium facti reducitur ad dubium iuris.*

En résumé, puisqu'il n'y a pas ici directement un problème de conscience à résoudre entre elle et le législateur, il faut, après avoir fait l'effort proportionné pour supprimer le doute, étudier chaque doute conformément à l'objet sur lequel il porte, à la vertu qu'il met en jeu, c'est-à-dire conformément à la volonté certaine du législateur divin ou humain. Et si cette volonté n'apparaît pas, on ne peut rien décider. Et si on doit agir, il faudra alors prendre le moyen en fait le plus sûr, pour mettre en sécurité le devoir à accomplir, l'effet à produire.

c. Quant aux *doutes négatifs*, c'est en tout cas toujours en face du législateur qu'ils recevront leur solution. On peut renvoyer en général aux deux règles précédentes, selon qu'il s'agit d'un doute négatif de droit ou de fait. Les auteurs (voir Vermeersch, *Theologia moralis*, t. 1, nos 344, 354, 355) distinguent les doutes négatifs dans un sens seulement (mon baptême, alors que mes parents, chrétiens et consciencieux, vivaient en paroisse catholique), à résoudre par simple présomption, car le législateur ne veut pas que la vie humaine devienne impraticable, — et les doutes négatifs dans les deux sens (un baptême, alors qu'on ne sait rien de positif sur ceux qui ont eu le devoir de le procurer à l'enfant) : c'est alors un vrai doute de fait et l'on devra, comme précédemment pour les doutes de fait, rechercher la volonté du législateur dans chaque cas.

3. — De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que le probabilisme, formulé comme nous l'avons fait pour une conscience animée de charité et agissant en face du législateur, apparaît pleinement *conforme à l'orientation du spirituel*, apte à assurer son effort, paisible et confiant, vers la perfection. On a dit parfois qu'il n'était pas une règle de vie parfaite et que les saints ne l'utilisaient pas (non plus d'ailleurs qu'aucun principe « réflexe »). C'est oublier que le probabilisme, qui règle les craintes aveugles de la matérialité subjective, ne remplace ni la science morale, ni moins encore l'intention charitable profonde, dont au contraire il découle en droite ligne. C'est oublier que, chez les saints, la conscience parfaitement formée applique le principe réflexe comme toutes les règles : avec promptitude et facilité, sans qu'on aperçoive le travail. Nous comprenons parfaitement, et nous avouons volontiers les dangers, — accidentels —, du probabilisme et, en général, de tout « système » de formation de conscience dans une morale de pure obligation, qui vouerait ses efforts à « minimiser » les devoirs. Le « système » tendrait alors à prendre la place de la conscience, elle-même mal défendue, et on lui reprocherait, non sans raison, d'enlever au jugement moral son élan, sa souplesse, sa lumière propre. S'il en était ainsi, nous verrions dans le probabiliorisme une réaction de la prudence, pour tenter d'assainir une morale de pure obligation. Il fait effort en effet pour établir la vie morale sur un plan de charité, plan du « meilleur », en quoi il aurait raison. Son tort serait d'être une réaction *instinctive*, qui n'a point, nous paraît-il, d'arguments contre la rationabilité de l'attitude probabiliste. Nous croyons le probabilisme justifié et prudent, à la fois contre le laxisme et contre l'inquiétude exagérée, à condition, — et c'est une condition de toute la morale —, qu'on l'applique avec une conscience vivante, c'est-à-dire charitable.

6. LA CONSCIENCE « HABITUELLE » ET SES CLASSIFICATIONS

La conscience en quête de perfection tend, nous l'avons dit, à se transformer en un jugement perpétuellement éveillé et constamment présent à soi-même. Ce n'est pas là cependant ce que les moralistes appellent la conscience habituelle. Ils désignent ainsi l'*habitude*, innée ou acquise, d'une conscience donnée, *quant à ses jugements moraux*. Ils distinguent donc diverses « consciences », sans se prononcer par là sur les origines complexes de ces consciences.

Conscience *droite*, celle qui régulièrement juge *et* conseille bien. Pleinement droite, même dans les détails, la conscience est dite *délicate*. *Rigide* et stricte, si elle n'est vraie qu'incomplètement, ignorant l'épikie, c'est-à-dire l'application éventuelle de l'esprit de la loi contre la lettre. La conscience *fausse* peut l'être au sens faible, lorsqu'elle juge mal en pleine bonne foi, et au sens fort, quand sachant le bien, elle décide la mauvaise action. Selon son degré de fausseté, elle sera *laxe*, si elle admet facilement des excuses qui n'en sont pas; *dure*, si elle n'est guère sensible à la crainte de mal faire. Si de plus elle tend à justifier hypocritement ses actes mauvais, elle s'appellera *pharisaïque*. Enfin elle peut même avoir perdu le sens moral. Nous ne ferons que mentionner la conscience *scrupuleuse* (voir l'article Scrupule).

Il importe au spirituel de former en soi une conscience droite, délicate, sans rigidité. Plus que la classification purement extérieure que nous venons de rappeler, il lui sera utile de posséder une classification basée sur l'analyse des divers contenus de conscience.

a) **Conscience « naturelle », conscience chrétienne.** — On peut se demander d'abord s'il faut admettre une différence d'espèce entre une conscience morale que l'on supposerait purement *naturelle* et celle du chrétien; en d'autres termes entre deux consciences dont la visée fondamentale serait pour l'une, — par hypothèse —, le seul amour naturel de Dieu, pour l'autre la charité. La réponse affirmative nous paraît s'imposer. Saint Thomas, en effet, tout en admettant qu'on peut aimer plus qu'on ne connaît (1a 2ae q. 27 a. 2 ad 2), affirme cependant que la connaissance est

cause de l'amour (a. 2 c). Autre l'inspiration d'un amour personnel pour le Dieu-Père, le Dieu avec nous, autre l'orientation vers un Dieu qui ne se découvrirait que dans les seules créatures. La conscience du chrétien porte un indice d'illimitation, qui correspond à la règle sans mesure révélée dans le Christ et qui contient un appel permanent à l'oubli de soi et au renoncement. Au contraire la valeur morale naturelle s'exprimerait dans un idéal d'équilibre humain et de modération terrestre, qui pourrait peut-être encore tenter le païen d'après la chute. On s'expliquerait ainsi, jusqu'à un certain point, que la conscience grecque ait fait de la justice sa vertu de base. Refusant de regarder les personnes pour ne peser que leurs « droits », la justice peut passer en effet pour le modèle de l'équilibre terrestre. Une morale chrétienne au contraire soumettrait délibérément la justice à la charité, qui la dépasse, après l'avoir exigée comme un minimum essentiel, mais essentiellement insuffisant. Même quand la morale chrétienne assure l'équilibre terrestre, ce n'est que pour passer plus outre : au delà du paiement des dettes, elle demande le pardon; au delà du devoir calculé, la charité sans mesure; au delà de ce qu'on doit, le don.

b) **Conscience « rationaliste », conscience confiante.**— En second lieu, il est des consciences où la visée fondamentale de l'amour et l'essentielle confiance en Dieu, qui y est incluse, semblent inhibées du dedans. La vie morale perd de son élan, ou même disparaît, dans la mesure où l'inhibition est complète. Nous distinguerons de ce point de vue la conscience « rationaliste » et la conscience confiante.

Nous ne pensons pas ici à l'égoïsme dominant de certains *caractères* (voir ci-après) ou de divers états psychopathiques, qui peut masquer le moi spirituel profond ou même le noyer dans les instincts grossiers. Il est nombre de consciences où le moi spirituel, moins vivace peut-être dès l'origine, se trouve en partie gêné, paralysé, voire éteint par l'abus de la fonction discursive, analytique, contradictoire de la connaissance humaine. Sorte d'hypertrophie de la raison raisonnante, qui bloque peu à peu l'élan confiant de l'esprit. Hypertrophie provoquée par le sujet lui-même au cours de son auto-éducation, ou bien acquise par la contagion du milieu, devenu tout entier « rationaliste ». Le grand milieu moderne, très différent en cela du milieu où vivait un saint Thomas, n'a-t-il pas fait, depuis le moyen âge, avec des gains sensibles réalisés en d'autres domaines, des pertes énormes en celui de la conscience ouverte à Dieu, spontanément croyante? Si, comme on l'a proposé (Card. Billot, *La Providence et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, plusieurs articles dans les *Études*, 1919-1923; Paul Claeys-Bouuaert, *Tous les athées sont-ils coupables?* dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 48, 1921, p. 172), l'âge de raison moral peut manquer chez des hommes rationnellement très développés, nous verrions dans ce fait un des stigmates de la conscience rationaliste. Au contraire une conscience, pauvre en représentations par manque de science morale, peut porter en soi un sens de Dieu qui, malgré de graves ignorances invincibles, celles par exemple dont font preuve les patriarches de l'ancien Testament, lui assurera un haut degré de moralité.

c) **Conscience « auto-suffisante », timorée, spirituelle.** — Une troisième classification des consciences, spécialement utile du point de vue spirituel, partirait du fait qu'en chacune, au niveau de la zone profonde, le moi biologique fait une concurrence plus ou moins dominante, plus ou moins aperçue et combattue, à l'inspiration de l'amour-charité.

Sans démontrer ici plus au long le fait de cette opposition du moi biologique et du moi spirituel, nous nous contentons d'indications sommaires, suffisantes pour constater sa répercussion sur la conscience. Si l'on a pu classer les psychismes en deux groupes, selon l'influence chez les uns et non chez les autres, d'un complexe d'infériorité, c'est qu'en effet le moi biologique, qui chez tous est la tendance instinctive d'autodéfense, de mise en valeur de soi et d'égoïsme profond, se présente sous deux formes contraires, dont nous ne décrirons ici que les manifestations plus affinées des consciences spirituelles.

Dans la première forme, le moi biologique se tient en main sans défiance, se défend avec une sécurité, une sérénité inaccessible au doute *profond* sur soi. Ce moi satisfait peut subsister longtemps, au niveau de l'affectivité instinctive, caché sous des efforts sincères d'humilité et d'oubli de soi qui rassurent. Nous avons ainsi un type de conscience, que nous appellerons la conscience *auto-suffisante*. La seconde forme donne au contraire la conscience *timorée*, qui cherche sans cesse à s'assurer contre les risques, sans y réussir jamais complètement, en ce sens que le moi profond garde une tonalité de désir inquiet et insatisfait, un sentiment d'infériorité, même si certains le compensent par une réaction de sans-gêne ou d'autoritarisme. Ces consciences timorées, si elles veulent être sincères, présentent, semble-t-il, des avantages spirituels appréciables sur les premières. Elles sont d'ordinaire plus inquiètes de Dieu, plus préparées à l'humilité. Et pourtant ces avantages restent, par leurs origines, des tendances du moi instinctif et peuvent donner le change sur la vraie charité, active plus qu'inquiète, sur la vraie humilité jamais déprimante.

Ces deux types de conscience, tous deux marqués d'un égoïsme biologique très net, sont, on le voit, très différents. De part et d'autre, on obéit de préférence dans le service de Dieu aux calculs circonspects de la sécurité, auquel répond un certain formalisme des devoirs. Mais tandis que le premier type réussit à s'assurer de ses devoirs bien accomplis, — en conformité d'ailleurs avec ses propres vues —, et que les craintes exprimées par d'autres n'étant pas les siennes, ne le troublent guère, le second type au contraire échoue à établir le fond de l'âme dans la paix, malgré la minutie de ses efforts pour avoir tout bien fait, tout vérifié. Nous n'avons cependant pas ici de conscience scrupuleuse, laquelle perd le contrôle de soi et résulte sans doute d'un traumatisme psychique, tandis que la conscience simplement timorée raisonne bien et voit clair. Chez elle, c'est la tonalité générale qui reste inquiète. La conscience auto-suffisante est plus exposée à manquer de droiture et d'exactitude dans son jugement, donnant volontiers raison à son acte à soi, jugeant plus sévèrement celui des autres, et encore une fois, avec, dans la critique, une certitude sereine qui déconcerte les consciences timorées. Celles-ci, inexactes souvent par crainte de l'être, seront droites, à moins que l'on veuille tout de même accuser de manque de droiture profonde cette recherche excessive de sécurité. Chez les auto-suffisants, le jugement de conscience est prompt, mais la conscience arrive plus lentement à se

transformer et reste souvent superficielle. Les expériences sont peu comprises, les reproches peu entendus et vite classés. Chez les timorés, les hésitations du jugement sont persistantes, les moindres reproches, les moindres comparaisons avec les vertus d'autrui retentissent et parfois bouleversent. Bref, l'effort des autosuffisants serait d'apercevoir leur manque de droiture et ils n'y parviennent que rarement. L'effort des timorés serait, non pas tant de s'affirmer artificiellement, mais de s'apaiser dans une confiance surnaturelle sans illusions, à laquelle, bien conduits, ils se décident plus facilement, puisqu'ils souffrent de leur état.

En face de ces deux consciences trop soumises à l'instinct d'auto-défense, la conscience *spirituelle* est celle qui doit à la nature et surtout à la grâce, au long effort et surtout à la purification surnaturelle, seule capable, semble-t-il, d'atteindre efficacement le moi biologique, d'agir habituellement dans un climat intérieur d'amour et de charité. Arrivée à la pleine droiture, elle se situe entre la suffisance et les craintes, dans la confiance et l'humilité sereine : pour juger de ses actes et de ceux d'autrui, elle n'est pas aveuglée ou ralentie par les visées inconscientes de l'égoïsme biologique, ou du moins elle les aperçoit et les corrige.

d) **Diverses consciences caractérielles.** — Après avoir noté l'influence exercée par le moi biologique dans la zone profonde de la conscience, il y aurait à classer les consciences à partir des diversités plus détaillées, plus superficielles souvent, du caractère. Il faut nous borner à quelques indications. En admettant les trois grandes composantes caractérielles : activité, émotivité, retentissement (primarité ou secondarité), avec des facteurs additionnels, comme l'intelligence et la largeur ou l'étroitesse du champ de conscience (voir R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, coll. Logos, Paris, 1945), voici comment on pourrait esquisser un classement des consciences morales, en rappelant que les types caractériels que nous allons énumérer, — et qui ne se présenteront évidemment jamais purs —, ne pourront que se superposer, sans diminuer leur importance primordiale sur le plan moral où nous sommes, à ces composantes spirituelles et objectives, où nous avons reconnu les bases mêmes de la conscience.

1. — *Dominante activité.* — La conscience « *active* », plus confiante dans l'efficacité volontaire, voit moins la complexité objective et subjective des problèmes moraux, les simplifie, domine les situations et se décide plus vite à une solution. Son jugement est alors marqué de « subjectivité morale », en ce sens qu'il est prononcé avec plus d'indépendance de la formule, avec plus de confiance dans la décision personnelle et, après coup, sans relent incontrôlé de crainte ou de remords. De bonne foi, la conscience active n'inclinera guère à vérifier certains jugements qu'elle a portés promptement et consacrés par ses actes. Elle est attachée à l'accomplissement exact de ses devoirs, mais formaliste, et cependant moins attentive au texte pour lui-même, nous le disions, qu'à la solution personnelle qu'elle a trouvée sans peine. Elle s'intéresse plus aux actes qu'aux dispositions, au contrôlable qu'au profond. Facilement volontariste, elle est exigeante, et même étroite, pour elle-même et pour autrui; mais à son profit, il y a cette nuance, que sa facilité à voir et à juger favorisera son indépendance, tandis qu'elle risque d'aggraver sa sévérité envers les actes d'autrui. En général elle est peu apte à comprendre les complexités de la conscience des autres : elle y répondra par des solutions sommaires et peu nuancées.

2. — *Dominante émotivité.* — Sensible à la complexité des faits, au milieu desquels elle doit juger, et surtout plus introspective et impressionnable à ses propres difficultés, la conscience « émotive » sera lente à juger, moins affectée par les données objectives de la science morale, plus abordable aux excuses, moins portée aux actes et nullement au volontarisme, moins sévère à autrui. Défiante de soi, elle fournit le terrain le moins défendu à la scrupulosité. Naturellement religieuse, elle est plus apte que la conscience active à développer en soi les idées et les tendances générales, qui forment le contenu spirituel de la conscience, même si elle est moins portée à les traduire dans des jugements de détail où sa faiblesse et sa répugnance à juger la rendront hésitante. Bien équilibrée par les autres composantes caractérielles, elle donnera la conscience fidèle, attachée à la loi, droite mais non rigide, délicate souvent et tentée d'inquiétude et de regret après avoir jugé et agi. Associée à la secondarité, elle sera par excellence la conscience rivée aux règles et aux lois, voire aux routines, conscience stricte, dépourvue souvent de souplesse et inaccessible sentimentalement aux raisons qu'on lui oppose, bien que parfois elle fasse preuve d'un curieux éclectisme dans le légalisme, très impressionnée par certaines lois et comme indifférente à d'autres, dont la transgression ne l'inquiétera pas. Par contre, fortement teintée de primarité, la conscience émotive se laissera plus facilement fausser, jusqu'à devenir immorale et accepter, presque sans remords, certaines irresponsabilités.

3. — *Conscience « primaire ».* — Elle est par elle-même peu morale : moins profonde, elle est peu désireuse d'enrichir en elle les intentions générales et les grandes coordonnées spirituelles, qui lui donneraient des bases solides. Elle est peu impressionnée par les lois, les habitudes, les conventions et facilement inattentive aux circonstances dont son jugement, d'ailleurs trop rapide, devrait tenir compte. Associée à l'émotivité, elle deviendra la conscience laxe; à l'activité, la conscience dure, presque insensible au mal. Les primaires, comme tels, sont donc les moins consciencieux des hommes. Pourtant si la conscience primaire, suffisamment équilibrée par les autres composantes, dispose d'un bon contenu spirituel et représentatif, si elle est munie suffisamment du facteur intelligence, elle donnera la conscience délicate, attentive au détail, fervente et éveillée, trop minutieuse peut-être, mais confiante.

4. — *La conscience « secondaire »* est la plus attachée à la rigidité des formules de loi, à l' « objectivité morale ». C'est par élection la conscience légaliste. Elle a le sens de l'ordre, du droit. Attentive aux problèmes de conscience, réfléchie, profonde, circonspecte, prudente, elle est la plus apte à nourrir en soi les grandes idées (contenu objectif fondamental) capables de diriger ses jugements, mais elle est inférieure à la conscience émotive, pour développer la tonalité générale de charité et élever la visée profonde. Son danger, ce sera de donner la préférence aux textes sur les valeurs humaines, à la justice légale sur la justice personnelle et d'atteindre alors à l'inflexibilité, qui par devoir brise autrui, incapable qu'elle est, par manque de souplesse, d'associer le bien général et le bien particulier. Enfin, engagée dans le mal avec passion, la conscience

secondaire pourrait devenir la conscience dite pharisaïque.

5. — Le facteur « intelligence », s'il n'est pas trop contredit par une composante principale, telle une émotivité dominante, contribuera à rendre la conscience plus fine, plus compréhensive, plus riche de contenu représentatif. Facteur d'équilibre par conséquent, indice modérateur, là où existerait une tendance excessive.

6. — Enfin *la « largeur du champ de conscience »* accroîtra l'influence des contenus spirituels de la conscience morale, réduira le volontarisme et le formalisme, équilibrera le légalisme, humanisera les rigidités et les inflexibilités — tandis que *l'étroitesse du champ* rendra la conscience émotive plus précise, la conscience secondaire plus élective dans ses sévérités.

7. FORMATION DE LA CONSCIENCE

Elle découle de tout ce que nous avons dit.

a) Comment concevoir exactement **le progrès de la conscience spirituelle?** Distinguons, dans la description que nous en avons faite au début de cette étude, un progrès *fonctionnel*, qui n'est autre que la vigilance morale de plus en plus assurée, facile et paisible sur toute la vie, et un progrès *réel*, plus important encore, qui tend à élever la valeur interne de la conscience.

Le progrès réel de la « bonne conscience » consisterait-il en une facilité désormais acquise à déclarer justes et saints tous ses actes, à guérir tous ses doutes dans la clarté parfaite, à marcher vers la récompense en pleine sécurité? Et seraient-ce là précisément les services qu'attendrait la conscience de l'accroissement en elle de la charité? Cet idéal, qu'il suffit d'énoncer pour y percevoir des résonances plus stoïciennes que chrétiennes, répondrait en effet, semble-t-il, aux désirs d'une conscience placée face à la loi et dont toute l'ambition se résumerait à se savoir en règle avec elle.

S'il est vrai que nombre de chrétiens ne dépassent pas ce sentiment de sécurité autonome, où nous avons vu une manifestation, d'ailleurs bénigne et respectable, du moi biologique, s'il est vrai qu'il serait imprudent et faux de prétendre le détruire, pour tomber dans une sorte de quiétisme négateur de l'humain, il est non moins vrai que Dieu convie peu à peu ses saints à s'appuyer de plus en plus *sur lui en son Christ.*

La conscience chrétienne est essentiellement une « autonomie dépendante » et l'écho vivant d'une « loi d'amour ». Le péché cherche à l'orienter vers une autonomie indépendante, à obscurcir en elle l'identité de la loi et de l'amour. Une purification doit intervenir, celle de la raison raisonnante, celle du moi biologique et du moi caractériel. Purification qui ne sera vraiment profonde que si Dieu même y prend une part prépondérante. L'idéal de la conscience chrétienne, c'est donc la progressive dépendance de foi, d'espérance, d'amour, en quoi elle trouve identiquement sa libération. Elle obéit alors à toutes les volontés divines, dépendance objective; elle n'appuie sa sécurité qu'en Dieu, dans le Christ et l'Église, dépendance subjective; et les deux dépendances n'en faisant qu'une, unissent l'âme en tous ses actes à la volonté divine elle-même, à Dieu en Jésus.

b) Tel est l'idéal chrétien de la conscience spirituelle : il jette une nouvelle lumière sur **les moyens de formation,** qui ne sont rien d'autre que la mise en œuvre des diverses composantes de la conscience. On a vu l'importance primordiale de l'orientation charitable, au moment même où les exigences grandissantes de la charité multiplient les lois volontairement choisies et les occasions détaillées de jugements moraux. La conscience devra cultiver avec persévérance les grandes valeurs fondamentales, afin de vivre, *in Christo*, en présence de Dieu, de l'Église, du prochain, de l'univers. Quant aux diverses purifications, elles comporteront la découverte, plus concrète que théorique, des dominantes personnelles; la conscience vérifiera volontiers ses attitudes rationnelles et instinctives devant les problèmes moraux et spirituels. Cette purification exigera la prière, la sincérité de l'examen de conscience et de la direction, le contrôle incessant de la communauté avec ses frottements, indispensables à la connaissance de soi. Pour pénétrer dans la profondeur des instincts, l'on pourra sans doute utiliser avec prudence les données acquises d'une psychologie psychanalytique et en général de la psychologie des structures affectives. Mais la psychanalyse proprement dite, — nous la supposons pratiquée avec une entière honnêteté —, doit rester réservée, dans ses formes actuelles, aux cas pathologiques : tel est le jugement qui s'impose du double point de vue de la médecine et de la morale. Quant aux purifications passives, nous en avons parlé à plusieurs reprises et elles ne rentrent pas davantage dans notre sujet.

Avec les grandes orientations et les purifications assidues, la conscience mènera de pair l'étude, — et la pratique —, des vertus chrétiennes, devoirs et conseils, accompagnée d'une *casuistique* appropriée à l'état de chacun. On a reproché au probabilisme d'avoir abaissé le niveau de la casuistique. D'après la doctrine exposée ci-dessus, c'est plutôt la casuistique exclusivement minimaliste qui aurait entraîné le probabilisme hors de ses voies, cette casuistique qui n'était originellement qu'une technique miséricordieuse d'absolution du pécheur. Une casuistique ne peut se nourrir d'elle-même : elle n'établirait qu'une série de recettes fragmentaires, artificielles et incontrôlables. Pour ne pas déformer la conscience elle doit s'appuyer à une morale positive, orientée non pas à la recherche du minimum, mais au libre amour du bien. L'analyse de la conscience spirituelle nous aura servi à le démontrer : c'est l'orientation vers l'amour et la charité qui conduira dans les voies du bien à la fois la conscience morale, la science morale et la casuistique.

1. Études sur les phénomènes de conscience. — Marcel Deschoux, *Essai sur la personnalité*, Paris, 1949. — Georges Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris, 1948. — Vladimir Iankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, surtout p. 38-136. — Louis Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1933. — René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, 1934.

2. Études de morale générale. — Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33e éd., Paris, 1941. — Eugène Dupréel (adversaire), *Traité de morale*, Bruxelles, 1932, t. 2, p. 336-459; *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, 1939. — Émile Durkheim (adversaire), *L'éducation morale*, Paris, 1925. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 2e et 3e parties, Paris, 1942. — Gabriel Madinier, *Conscience et amour. Essai sur le « nous »*, Paris, 1938. — Maurice Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942. — Raymond Polin (adversaire), *La création des valeurs*, surtout p. 68-87, 246 svv, Paris, 1944. — Gaston Richard, *La conscience morale et l'expérience morale*, Paris, 1937.

3. Études de psychologie. — Charles Baudouin, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel, 1931 ; *L'âme et l'action*,

Genève, 1944. — Maurice Blondel, *L'action*, t. 2 surtout, 2e éd., Paris, 1936. — P. Bovet, *Les conditions de l'obligation de conscience*, dans l'*Année psychologique*, 1912. — *Conscience morale et psychanalyse*, dans *Cahiers Laënnec*, Paris, mai 1948. — Arnold Gesell et L. Ilg, *L'enfant de cinq à dix ans*, Paris, 1949. — Étienne de Greeff, *Notre destinée et nos instincts*, coll. Présences, Paris, 1945. — I. Klug, *Les profondeurs de l'âme*, Mulhouse, 1939. — P. Mendousse, *L'âme de l'adolescent*, Paris, 1924; *L'âme de l'adolescente*, Paris, 1928. — Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946. — Ch. Nodet, *Psychisme et spiritualité*, dans VS, Supplément, février 1948. — Charles Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 2e éd., 1948. — Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, 1932. — Maurice Pradines, *Traité de psychologie*, t. 2, coll. Logos, Paris, 1946. — Revue *Psyché*, t. 4, avril-mai 1949, Actes du premier congrès international des psychiatres, des psychothérapeutes analytiques et des psycho-pédagogues catholiques. — G. Richard, *Morale et psychanalyse*, Lausanne, 1946. — R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, coll. Logos, Paris, 1945.

4. Études de pédagogie de la conscience. — Parmi tous les ouvrages qui traitent d'éducation morale, on peut signaler René Hubert, *Traité de pédagogie générale*, coll. Logos, Paris, 1946. — Hélène Lubienska de Lenval, *L'éducation du sens religieux*, Paris, 1946. — Jean Rimaud s j, *L'éducation, direction de la croissance*, Paris, 1946.

5. Psychopathologie de la conscience. — H. Baruk, *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale*, Paris, 1945. — Bibliothèque des études psychologiques et pédagogiques, *L'enfance irrégulière*, Paris, 1946. — R. Biot et P. Galimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, Paris, 1945. — Paul Diel, *Psychologie de la motivation*, Paris, 1948. — C. R. Rogers, *Counseling and psychotherapy*, Cambridge, Massachusets, 1942. — Robert de Sinéty s j, *Psychopathologie et direction*, Paris, 1934. — Maurice Verdun s j, *Le caractère et ses corrélations*, Paris, 1950. — *La vie mentale*, dans l'*Encyclopédie française* de Monzie, t. 8, fasc. 8, 26, 40, 46, Paris, 1938.

6. Étude spirituelle et théologique. — Saint Thomas : 1a q. 79; 1a 2ae q. 19; 2a 2ae q. 47 (prudence); *Quaestiones disputatae de veritate*, 9; 16 (syndérèse); q. 17 (conscience); *In 2 Sent.* dist. 24 et dist. 39; *Quodlibetum* 3; 8. — Sur la charité : 1a 2ae q. 62; 2a 2ae q. 22-24, 58; 3a q. 47; *In 3 Sent.* dist. 26; *Quaestio disputata de caritate.* — *La prudence*, trad. T.-H. Deman, éd. Revue des jeunes, 2e éd. 1949.

A. De Coninck, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Louvain, 1943, 2e éd., 1947. — Johann Ernst, *Gottesliebe und Sittlichkeit. Neue Untersuchungen über die Notwendigkeit der guten Meinung*, Tübingen, 1907; *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit*, coll. Strassburger Theologische Studien, t. 7, fasc. 2-3, Freiburg i. Br., 1905. — A. Gardeil o p, *La vraie vie chrétienne*, Paris, 1935. — G. Gilleman s j, *Théologie morale et charité*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1950. — M.-J. Lagrange o p, *La morale de l'Évangile*, Paris, 1931. — G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris, 1946. — Émile Mersch s j, *Morale et corps mystique*, 3e éd., Bruxelles, 1949; *L'obligation morale principe de liberté*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1927. — H.-D. Noble o p, *La conscience morale*, Paris, 1923; *Le discernement de la conscience*, Paris, 1934. — A.-D. Sertillanges o p, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942. — F. Tillemann, *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, t. 3, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 2e éd., Dusseldorf, 1940. — A. Vermeersch s j, *Theologia moralis. Principia, responsa, consilia*, t. 1, Roma, 3e éd., 1933. — J. Leclercq, *L'enseignement de la morale*, Paris, 1950

René Carpentier.

CONSÉCRATION. — 1. *Notion et espèces.* — 2. *Histoire.*

1. — NOTION ET ESPÈCES

1. Idée générale. — La consécration est proprement l'acte de *rendre sacrée* une chose ou une personne, c'est-à-dire de l'introduire dans un ordre à part, de l'affecter d'un caractère qui la soustrait aux appréciations et aux usages communs, de lui conférer une valeur sans proportion avec les autres valeurs. Le sacré comporte un élément négatif, qui devient prépondérant chez les peuples à religiosité rudimentaire (qu'on songe aux « interdits », aux « tabous »). Mais, même sous ces grossières apparences, l'idée persiste, qui domine nettement dans les formes supérieures de religion, d'une valeur positive, fondée sur une appartenance totale, exclusive, sur une relation toute spéciale à la valeur suprême ou plutôt à l'Etre sur qui s'appuie toute valeur — à Dieu.

Consacrer, ici, — et c'est le sens où désormais nous l'entendrons —, revient donc à *donner à Dieu.* Étymologiquement, *sacrifier*, *sacrum facere*, en serait le synonyme.

« L'homme lui-même, consacré au nom de Dieu et donné à Dieu, est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu. Ipse homo, Dei nomine consecratus et Deo devotus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est » (S. Augustin, *De civitate Dei*, lib. 10, c. 6, PL 41, 283).

En fait, cependant, les deux concepts ne se recouvrent pas. Sacrifier marque davantage que l'objet, quant à son usage naturel, est perdu pour celui qui l'offre : il y entre une idée de destruction, d'immolation, ou du moins cette idée y est intimement associée. En revanche, consacrer met mieux en relief que l'objet, du fait de son transfert dans la sphère du divin, s'ennoblit d'une valeur incomparable.

Le mot « dévotion », pris au sens fort, rend bien, lui aussi, l'idée d'un don total et irrévocable, d'un engagement plénier : *devovere* et *consecrare* sont très proches de sens (cf le texte de saint Augustin ci-dessus). Mais dévotion ne dit pas cette plus-value religieuse de l'objet consacré. Et l'on sait combien la signification de ce mot s'est affaiblie dans l'usage courant.

Tout appartient à Dieu et donc tout est sacré. L'Incarnation vient rehausser encore cette essentielle consécration des choses. Seuls pourtant les contemplatifs sont capables de la percevoir. La loi d'accoutumance qui nous régit émousse en nous le sens religieux de l'univers. De plus, si tout appartient à Dieu, la plupart des choses ont été par lui données à l'homme et c'est en servant aux usages de l'homme qu'elles doivent normalement remonter à Dieu. Il y aura donc, pour la conscience religieuse, la possibilité, et même le besoin, de réserver certains objets à Dieu d'une façon toute spéciale, de les lui ramener directement et non plus à travers l'usage humain, en un mot, de les lui *consacrer*.

Mais le don des choses n'a de valeur que comme expression du don des personnes. C'est donc pour les personnes surtout qu'il pourra s'agir de consécration. Certes, en un sens très vrai, toute personne est sacrée à un titre spécial, parce que portant en soi l'image de Dieu, parce qu'immédiatement rapportée à lui, parce qu'appelée à entrer dans l'unité du Christ. Mais cela laisse place à bien des degrés, à bien des nuances. Il est possible, pour une personne,

de rendre, sinon plus profonds, du moins plus urgents, les liens de son appartenance à Dieu. C'est de cette consécration des personnes qu'il sera question dans la suite de cet article.

2. Consécrations officielles et consécrations privées. — La consécration, normalement, ne peut être accomplie que par celui qui a autorité dans le domaine du sacré. Lui seul, en effet, en tant que représentant de Dieu, a qualité pour agréer en son nom la chose offerte et lui imprimer ainsi le caractère d'appartenance exclusive à Dieu, constitutif du sacré. Il y a d'ailleurs des degrés, comme nous l'avons dit : l'exclusivité peut être plus ou moins radicale, le caractère sacré plus ou moins stable. Ainsi le Droit Canon distingue les simples « bénédictions constitutives », des « consécrations » au sens strict, dont l'évêque est le ministre ordinaire (c. 1147). Mais les premières n'en sont pas moins, quant à l'essence, de véritables consécrations, puisqu'elles ont pour effet de « rendre sacré » l'objet bénit.

Pourtant, à côté de ces consécrations officielles, il a de tout temps existé des consécrations privées. Mais ces dernières, en l'absence de toute acceptation authentique, ne peuvent marquer que la volonté de réserver à Dieu l'objet consacré et d'obtenir par là sa protection.

Or, cette distinction se retrouve quand il s'agit de la consécration des personnes. Mais une circonstance nouvelle intervient : ce qui est offert n'est plus un objet inerte, c'est un sujet qui doit, en règle générale, prendre part à sa consécration.

a) Dans le groupe des consécrations officielles, exigeant l'intervention du ministre de Dieu, nous rangerons tout d'abord les trois sacrements à caractère : le baptême, la confirmation, l'ordre.

Le baptême est bien, en effet, une véritable consécration, ou plutôt il est la consécration fondamentale. En enveloppant la relation commune à Dieu, qui résulte de la création, dans une relation d'un tout autre ordre, incomparablement plus intime et plus étroite, il fait du chrétien, à un titre entièrement nouveau, un *consacré*. On sait combien l'Écriture et les Pères insistent sur ce point. Les chrétiens sont, par état, « sanctifiés » (p. ex. 1 *Cor.* 6, 11); ils forment une « gens sancta », un « regale sacerdotium » (1 *Pierre* 2, 9); ils ne s'appartiennent plus (1 *Cor.* 6, 19); ils sont au Christ (3, 23); leurs membres sont le temple du Saint-Esprit (6, 19, etc.). Et cette consécration est une participation à la consécration même du Christ par l'onction de la divinité. Avec lui, en lui, par lui le chrétien est en mesure d'exercer un véritable office sacerdotal et d'offrir à Dieu la seule victime qu'il agrée (voir saint Thomas, 3ª q. 63 a. 3). La confirmation, à son tour, qui engage le chrétien plus pleinement au service du Christ et le marque d'une façon nouvelle du sceau de l'Esprit, a bien tous les caractères d'une consécration véritable. Enfin, le sacrement de l'ordre, apportant une participation beaucoup plus directe au sacerdoce du Christ, fait, à un titre tout spécial, de celui qui le reçoit, un être sacré.

En tout ceci, nous sommes dans l'ordre objectif. Le caractère imprimé par ces trois consécrations a une réalité, non seulement juridique, mais ontologique. Et, — le cas des petits enfants le montre à l'évidence —, il ne s'agit pas essentiellement d'un état qui résulte d'une démarche personnelle. Dans le baptême, la confirmation, l'ordre, c'est Dieu qui, par son ministre, se consacre l'homme plutôt que l'homme qui se consacre à Dieu (noter que le Christ est le ministre principal : « Ille est qui baptizat... »).

b) A côté de cette consécration « ontologique », il y a place pour un autre genre de consécration, doublant la relation inscrite dans l'être naturel ou surnaturel du sujet, d'une relation morale, née d'une libre détermination, qui manifeste que ce lien n'est pas seulement subi, mais accepté et que l'homme entend bien en urger pour lui les exigences.

Il se peut que cette nouvelle consécration ne s'achève que par un acte officiel du ministre de Dieu : telle est la « consécration des vierges », qui figure dans le Pontifical. Nous rangerons dans cette catégorie les vœux de religion, pour autant que leur validité dépend de l'acceptation officielle de l'Institut religieux et, en définitive, de l'Église.

Il se peut aussi que la consécration consiste uniquement dans l'acte du sujet, exprimant sa volonté formelle et irrévocable d'être à Dieu plus totalement : la consécration sera alors de caractère privé.

Remarquons toutefois ceci : la consécration du chrétien, n'étant au fond que la reprise ou l'épanouissement de la consécration baptismale, n'est jamais, à parler en rigueur, de caractère purement privé. Quand le chrétien se donne à Dieu, c'est toujours, qu'il y pense ou non, par un mouvement de cet Esprit qu'il a reçu au baptême, et à titre de membre du Christ, qui, par lui et en lui, accomplit son geste sacerdotal.

3. Consécrations « déclaratives » et consécrations « constitutives ». — D'un tout autre point de vue, on distinguera des consécrations que l'on peut appeler *simplement déclaratives* et des consécrations proprement *constitutives*. Les premières sont le simple enregistrement volontaire d'un rapport déjà inscrit dans la structure du sujet : l'acte pourra certes avoir une haute valeur psychologique et morale, mais il n'ajoutera rien aux obligations du sujet; il ne le situera pas dans un *état* nouveau, sur une voie spirituelle différenciée : ainsi le renouvellement des promesses du baptême, simple adhésion à un programme immanent à l'être chrétien. Voir Baptême (Commémoration du). Nous songeons ici surtout au renouvellement qui accompagne d'ordinaire la cérémonie de la communion solennelle. Les consécrations constitutives, elles, disent la volonté d'exploiter au maximum ce rapport commun d'appartenance à Dieu, de le préciser, de le resserrer, d'augmenter dans la vie la part des activités remontant directement vers la fin dernière, bref, de vivre d'une manière plus complète, plus consciente, plus explicite, pour Dieu. Le type, ici, ce sont les vœux de religion.

Bien entendu, la consécration ne doit pas être comprise comme un acte posé une fois pour toutes et dont on pourrait attendre des résultats automatiques. Elle n'a de sens et de valeur qu'à la condition de s'actualiser dans le détail quotidien, donc moyennant des renouvellements continuels. Bossuet critique sévèrement l'illusion pseudo-mystique et, au fond, matérialiste, que nous venons de signaler (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 1, nº 17).

4. A qui peut-on se consacrer? — La réponse à cette question semble évidente : à Dieu seul. Dieu seul a droit à notre appartenance totale. En réalité, « se consacrer à Dieu », est un pléonasme qui trahit un affaiblissement du sens du verbe. Seule, en effet, l'appartenance à Dieu rend sacré. Consacrer, c'est donc, par définition, consacrer à Dieu.

Cependant, on se consacre à la sainte Vierge, voire à saint Joseph. Faut-il entendre ces expressions au sens large et métaphorique? N'y a-t-il, dans de telles consécrations, rien de plus que l'hommage à un protecteur céleste? Il semble qu'on puisse aller plus loin quand il s'agit de la sainte Vierge. Constituée, par sa maternité divine, Mère de tous les hommes, Marie participe mystérieusement au rôle vivificateur universel du Christ; dans sa mouvance spirituelle, elle comprend le genre humain tout entier; nous dépendons d'elle dans ce que nous avons en nous de plus profond : notre être de grâce. Et c'est pourquoi il est possible, en un sens secondaire, analogique, mais non métaphorique, de se consacrer à elle.

Cette consécration ne double aucunement la consécration au Christ, essentielle à tout chrétien (« Vos autem Christi... »). Dans l'ordre de la vie surnaturelle, Jésus et Marie ne font pas deux principes distincts, la Médiatrice n'est pas juxtaposée au Médiateur. Se consacrer à Marie n'est qu'une manière, excellente entre toutes, de se consacrer au Christ (consécration *à Jésus par Marie*, dit fort bien Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, 2e partie).

Ici encore, on peut distinguer une consécration purement déclarative, comme celle qu'il est d'usage, en beaucoup d'endroits, de faire prononcer aux enfants après le renouvellement des promesses du baptême, et une consécration constitutive : celle, par exemple, dont saint Louis-Marie Grignion de Montfort s'est fait l'apôtre, ou celle que prononcent les congréganistes lors de leur admission... Une telle consécration, qui, d'ailleurs, comporte bien des degrés, suppose la volonté de vivre plus à fond la filiation mariale résultant de notre incorporation au Christ; ce qui implique en particulier un effort pour cultiver les vertus spécifiquement mariales : foi, humilité, pureté, etc... Elle non plus n'a de sens que si, au lieu de rester un événement daté et classé, elle agit effectivement pour imprimer à la vie spirituelle un élan et un cachet vraiment marials. On ne vit véritablement l'*état* de *consécration* qu'à condition d'en renouveler souvent l'*acte*.

2. — HISTOIRE

Le besoin de se donner à Dieu surgit partout où la religion atteint une certaine profondeur et tout acte de charité implique virtuellement ce don. Il ne s'ensuit pas que celui-ci soit toujours explicitement pensé; en tout cas, il est remarquable que l'expression « se consacrer », dans son acception proprement religieuse, semble assez rare dans l'antiquité (voir le grand *Thesaurus linguae latinae* aux mots Consecrare, Consecratio). La consécration est le plus souvent conçue comme opérée par un agent distinct du consacré, généralement par un ministre de Dieu.

On pourrait croire la pensée chrétienne parvenue à l'idée de « consécration de soi », par simple progrès d'intériorisation. Cela nous paraît inexact. Le point de départ de cette évolution est à chercher, croyons-nous, dans la doctrine et la liturgie du baptême. Nous avons dit comment, pour l'Écriture et les Pères, le baptême présente tous les caractères d'une véritable consécration. On sait toutes les conséquences morales que saint Paul tire de cet enseignement, par exemple quand il recommande aux fidèles « d'offrir leurs corps comme une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » (*Rom.* 12, 1). Cette consécration est, avant tout, opérée par le Christ, mais le baptisé, du moins le baptisé adulte, doit la faire sienne par un engagement exprès : les promesses baptismales, qui, dans la liturgie primitive, revêtaient une solennité et une plénitude de signification impressionnantes. C'est là-dessus, nous le verrons, que viendra se greffer la pratique des « actes de consécration ».

Nous avons signalé comment, dans le don total, dans la « consécration » de l'homme à Dieu, saint Augustin voit le sacrifice spirituel dont le sacrifice visible est le signe. L'idée de consécration est ici plus intérieure, moins rituelle. Pourtant n'oublions pas que, pour saint Augustin, c'est la grâce du Christ, reçue au baptême, qui seule permet à l'homme d'accomplir ce don total.

En général, l'antiquité chrétienne songe à chercher Dieu, à s'unir à lui par la contemplation et l'amour, à se soumettre à sa volonté, plutôt qu'à se donner à lui. La vie religieuse, dont l'époque patristique et le moyen âge voient le développement, comporte bien une consécration, mais ce que l'on y considère alors, c'est, semble-t-il, avant tout, la libération des soucis et des dangers du siècle, la paix, la perfection, une facilité plus grande de trouver Dieu, de s'unir à lui, une imitation plus complète du Christ. Pourtant, l'idée d'une spéciale appartenance à Dieu n'est pas absente, et la liturgie, à côté des sacrements qui « rendent sacré », connaît la « consecratio virginum ». C'est à partir de celle-ci que va apparaître, pour la première fois, pensons-nous, la consécration comme acte privé. Sainte Gertrude en fait le troisième de ses *Exercices :* simple rappel de la consécration des vierges, destiné à en renouveler l'esprit.

Avec le développement de la piété médiévale et l'approfondissement intérieur qui caractérise cette époque, l'idée d'une donation totale et absolue de soi à Dieu se fait de plus en plus nette, et les formules qui l'expriment se rapprochent davantage d'une vraie consécration. Voir, par exemple, *Imitation*, liv. 4, ch. 9 : « Quod nos et omnia nostra Deo debemus offerre... ». Un siècle plus tard, le « Sume et suscipe » des *Exercices spirituels* de saint Ignace rendra bien le même son. Remarquons-le toutefois : il s'agit là d'un *acte* particulier, qui n'est nullement donné comme introduisant dans un *état*.

Le rôle toujours grandissant joué dans la spiritualité chrétienne par la dévotion à la sainte Vierge amène des formules d'offrande, de donation, qui sont de véritables consécrations. Le mot cependant n'est pas prononcé. Dans les congrégations de la sainte Vierge, fondées en 1563, l'usage s'introduit assez vite de faire prononcer au nouveau congréganiste, lors de son admission, une formule d'enga-

gement; mais cette formule est simplement appelée, dans les anciens manuels : *Oratio sodalitatis*, prière de la congrégation (*Regulae seu ordinationes sodalitatis*, Coloniae, 1583 et F. Coster, *Libellus sodalitatis*, Anvers, 1586).

Avec l'École française enfin, l'évolution s'achève : l'idée d'un don total et radical de soi apparaît en pleine lumière, et cette « consécration », — le mot est désormais courant —, est expressément rattachée à la consécration baptismale. Un type caractéristique en est le vœu bérullien de servitude à Jésus et à Marie (*Œuvres*, éd. Migne, 1856, col. 625-632; voir aussi les trois célèbres élévations qui font suite à la *Vie de Jésus*, et où la formule est proposée pour la première fois, 508-532, surtout 518-519 et 527-530). On sait quelles critiques ces vœux soulevèrent et les explications que Bérulle crut devoir apporter (595-626). Le vœu de servitude n'est pas un vœu de religion au sens usuel du mot, mais au sens où tout chrétien est, par état, religieux : c'est la reprise, la ratification volontaire de la consécration opérée en notre être au baptême (617). Le catéchisme du concile de Trente ne demande-t-il pas aux pasteurs d'exhorter les fidèles à se consacrer au Christ, comme de perpétuels serviteurs? (« Parochus fidelem populum ad eam rationem cohortabitur, ut sciat aequissimum esse... nos ipsos, non secus ac mancipia Redemptori nostro et Domino, in perpetuum addicere et consecrare » , part. 1, c. 3, q. 12).

Du reste, ajoute Bérulle, ce vœu, en définitive, n'oblige qu'à ne pas rétracter, par un acte formel, la consécration baptismale : or, c'est ce que déjà nul chrétien ne peut faire sans péché (598, 599). Et enfin il reste facultatif que cette consécration se fasse sous la forme d'un vœu proprement dit.

Les mots : je me consacre, je me dédie, reviennent souvent sous la plume de Bérulle, qui multiplie les expressions de sens voisin pour donner à entendre le caractère plénier et foncier de son « oblation ». En même temps, le rapport est marqué entre la consécration des chrétiens et celle du Christ. Nous formons cette oblation à Jésus « pour honorer l'oblation et donation qu'il a faite de soi-même à Dieu son Père en qualité d'esclave, et encore en l'honneur de l'oblation de la Vierge à Dieu dans le moment de l'Incarnation...; et de l'oblation qu'elle fit peu de temps après de ce même Fils à Dieu dans son temple » (*Œuvres de piété*, n° 162, *Oblation à Jésus en état de servitude*, col. 1206).

Ce n'est pas individuellement seulement que les membres de l'Oratoire doivent être consacrés à Notre-Seigneur. Il semble bien que dans la pensée du cardinal de Bérulle, c'est la congrégation de l'Oratoire qu'il s'agissait de consacrer en corps. Un manuscrit oratorien fort intéressant, conservé à la bibliothèque de l'Institut Catholique de Toulouse, et qui a pour titre : *Exercices spirituels qui ont pour sujet la science des Saints et le salut et pour fin l'établissement des âmes dans la vérité et la justice* (c'est une retraite donnée à des oratoriens par un oratorien après la mort de Bérulle, probablement sous le généralat de Condren), nous fait là-dessus cette suggestive déclaration : « Considérez que le désir ardent de notre très honoré Père est que la Congrégation soit consacrée à Jésus et à son humanité déifiée, qu'elle soit de plus en plus fondée, établie et enracinée en Lui, qu'elle tire vie, influence et conduite de Lui, qu'elle n'ait mouvement, sentiment et puissance que par Lui, qu'elle le serve en la terre, qu'elle porte la marque, l'impression et le caractère de sa servitude et lui en rende les effets, qu'elle honore ses mystères, qu'elle écoute ses conseils, qu'elle soit uniquement et singulièrement dépendante du sacré mystère de son Incarnation. A la vue de cette vérité, consacrez-vous tout à Jésus pour ne vivre qu'en Lui, que de Lui, et que pour Lui. Ayez vers Jésus une sainte liaison d'amour, d'honneur et dépendance » (p. 222-223).

Ce rattachement est plus marqué chez saint Jean Eudes. Pour lui aussi, la consécration n'est qu'une reprise, plus personnelle, de la consécration baptismale, une profession plus expresse d'être à Dieu. Mais cette profession, Jésus l'a faite d'abord pour nous, en sorte que notre rôle est, avant tout, d'y adhérer (par exemple, *Royaume de Jésus*, 2e part., n° 38; *Contrat de l'homme avec Dieu*, ch. 4). Et comme Bérulle, saint Jean Eudes se consacre non seulement à Jésus, mais encore à Marie. Les *Œuvres* de saint Jean Eudes (Paris, 1906-1911) renferment, avant 1675, une consécration au Sacré-Cœur de Jésus (t. 8, p. 538), et une autre au Saint Cœur de Marie (t. 8, p. 540).

La Triple Couronne de la Bienheureuse Mère de Dieu, du P. François Poiré, dont la première édition est de 1630, et dont les éditions successives se sont enrichies de nouveaux développements jusqu'en 1652 où l'ouvrage a reçu sa forme définitive, est un témoin irrécusable du progrès de la pratique de la consécration à la sainte Vierge au début du XVIIe siècle : elle est devenue une forme normale de la dévotion à Marie. Parlant de la reconnaissance due à la Mère de Dieu, Poiré affirme que « le premier trait d'amour » est de « s'offrir à la Sainte Vierge par une donation solennelle et irrévocable », et il va chercher dans les siècles passés toute une série d'exemples caractéristiques (4e traité, ch. 4, § 1; dans l'édition des bénédictins de Solesmes, t. 3, p. 288-299, Le Mans-Paris, 1849).

Un des premiers soins de Henri-Marie Boudon, lorsqu'il est nommé en 1654 archidiacre d'Evreux, est de consacrer son archidiaconé à la sainte Vierge par une « oblation » qui nous est conservée dans ses *Œuvres* (éd. Migne, 1856, t. 3, col. 789-791).

Le 21 juin 1675, à Paray-le-Monial, sainte Marguerite-Marie et le bienheureux de la Colombière se consacrent au Sacré-Cœur. Ici encore la consécration est conçue comme une donation totale et irrévocable de tout ce que l'on a et de tout ce que l'on est.

Encore quelques années, et Louis-Marie Grignion de Montfort, dans son célèbre *Traité*, longtemps inédit, *de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, reprenant et précisant la doctrine de l'École française, recommandera la consécration à Jésus par Marie : « Toute notre perfection consistant à être conformes, unis et consacrés à Jésus-Christ, la plus parfaite de toutes les dévotions est, sans difficultés, celle qui nous conforme, unit et consacre le plus parfaitement à Jésus-Christ. Or, Marie étant la plus conforme à Jésus-Christ de toutes les créatures, il s'ensuit que, de toutes les dévotions, celle qui consacre et conforme le plus une âme à Notre-Seigneur est la dévotion à la très Sainte Vierge sa sainte Mère; et que plus une âme sera consacrée à Marie, plus elle le sera à Jésus-Christ; c'est pourquoi la parfaite consécration à Jésus-Christ n'est autre chose qu'une parfaite et entière consécration de soi-même à la Très Sainte Vierge, qui est la dévotion que j'enseigne, ou autrement une parfaite rénovation des vœux et promesses du saint baptême » (*Traité de la vraie dévotion...*, 2e par-

tie, art. 1, éd. Didiot, 1891, p. 103 svv). Le caractère de don radical est plus marqué chez le saint que chez Bérulle lui-même : corps, âme, biens extérieurs, biens intérieurs, tout est remis sans réserve, sans retour, à Jésus par les mains de sa Mère. L'auteur présente ce don comme plus profond que les vœux de religion. On peut dire qu'ici l'idée de consécration a atteint son expression parfaite.

A partir de cette époque, les consécrations se multiplient. L'antique « Prière de la congrégation » devient (Poiré en est garant, t. 3, p. 294-295 nº IX-XI) une « consécration à la Sainte Vierge ». Une semblable consécration se joindra le plus souvent à la rénovation des promesses du baptême qui, de plus en plus, viendra rehausser la solennité de la première communion, en attendant peut-être de la supplanter.

Le progrès de la dévotion au Cœur de Jésus répand la coutume de la consécration au Sacré-Cœur. Dans la deuxième moitié du XIXe siècle, la pratique en devient fréquente : un grand rôle revient ici à l'Apostolat de la Prière et à son directeur et organisateur, le P. Henri Ramière. Ce sont surtout les consécrations collectives que l'on cherche à propager : consécration de familles, de paroisses, de diocèses (déjà Belsunce à Marseille, 1720), voire de nations entières (par ex. : consécration de l'Équateur, par Garcia Moreno, 1873). Pie IX invitera tous les catholiques à prononcer le 16 juin 1875 une formule de consécration approuvée par lui et Léon XIII, à la suite de la demande faite par Notre-Seigneur à une religieuse du Bon-Pasteur, Marie Droste zu Vischering, consacrera en 1899, le genre humain au Sacré-Cœur de Jésus. A la même époque se répand la consécration des familles à saint Joseph ou à la sainte Famille de Nazareth. Plus récemment, s'est développée la pratique de la consécration au Cœur Immaculé de Marie. Le 31 octobre 1942, au plus fort de la deuxième guerre mondiale, S. S. Pie XII lui consacre l'humanité.

Sur les consécrations officielles, voir P. de Puniet, *Le Pontifical romain*, t. 2, Louvain, 1931, et pour leur histoire particulière, P.-Th. Camelot, *Virgines Christi*, Paris, 1944. — R. Molitor, *Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche*, dans *Theologie und Glaube*, t. 16, 1924, p. 584-612. — O. Casel, *Die Mönchsweihe*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 5, 1926, p. 1-48.

Sur les consécrations privées voir S. Louis-Marie Grignion de Montfort, *Traité de la vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, 2e p. — *Consécration mariale*, dans *Journées sacerdotales d'études mariales* (Namur, 1943), Louvain, 1948. — Les manuels de dévotion fournissent de nombreuses formules de consécration. Art. Cœur (Sacré) et Congrégations de la S. Vierge.

Joseph de Finance.

CONSEIL (Don de). — 1. *Doctrine de saint Thomas aux Sentences.* — 2. *Doctrine de la* 1a 2ae. — 3. *Doctrine de la* 2a 2ae. — 4. *Psychologie du don de conseil.*

C'est la doctrine de saint Thomas que nous exposerons ici concernant le don de conseil et son rôle dans l'organisme spirituel infus. Après en avoir discerné les différents aspects tels qu'ils se présentent dans le commentaire des Sentences et la Somme, nous nous efforcerons d'en comprendre la portée, à l'aide surtout des commentaires de Jean de Saint-Thomas sur le traité des dons.

1. Doctrine de saint Thomas aux Sentences. — On sait que l'exposé de la doctrine générale des dons procède d'un point de départ différent au commentaire des Sentences et dans la Somme. Ici la notion d'inspiration divine; là celle d'une gradation dans les dons divins où les dons proprement dits se distinguent des vertus par un *modus supra-humanus* dans l'opération. Qu'en réalité ces deux points de vue se rejoignent, le *modus supra-humanus*, regardant une « mesure » (modus a mensura dicitur), c'est-à-dire une régulation de l'action, qui est toute la raison d'être de la *specialis motio* de la Somme, ce n'est pas le lieu de le développer ici. La grande différence des Sentences à la Somme sera dans une conception plus approfondie, et à la 2a 2ae seulement, du rôle des dons intellectuels relativement à la conduite pratique de la vie. Voyons donc tout d'abord la place faite au don de conseil dans la systématisation sententiaire.

L'idée d'un *modus supra-humanus* servant à distinguer l'opération des dons de la manière d'agir « humaine » des vertus, l'énumération des dons se fera en parallèle de la classification générale des vertus. Relativement aux trois grandes sortes de vertus, intellectuelles, théologales, morales, le don nous élève à un mode d'agir qui dépasse la manière et la mesure simplement humaine. Non qu'il y ait un don correspondant à chacune des vertus, mais dans les différentes matières, le don représente un point culminant, relativement à l'opération de vertus coordonnées *(modum excellentem, summum)*. Or, cette coordination peut se comprendre selon le schème contemplation-action, comportant en chaque cas un processus d'invention et de jugement. Sur le plan de la *contemplation*, l'*inventio* procède, quant au mode humain, des sens, de la mémoire, de l'expérience, de l'intelligence des principes, que viennent compléter sur le plan des habitus vertueux science et foi. Le mode supra-humain du don est « quod spiritualia quasi nuda veritate capiantur », c'est le rôle de l'intelligence. Quant au *jugement*, la sagesse juge et ordonne des choses inférieures par recours aux principes et aux causes les plus élevées. Mais l'on passe de la vertu intellectuelle au mode d'agir du don « quand le jugement procède d'une union intime aux causes suprêmes, qui, transformant notre cœur par cette adhésion qui fait de nous un seul esprit avec Dieu, fait juger quasi ex intimo sui de toutes choses et les ordonner, non seulement en matière de pure connaissance, mais de conduite de la vie et de gouvernement des passions ».

En ce qui concerne l'action, un double aspect : *dirigere, exsequi.*

S'agit-il de diriger l'action, nous retrouvons l'invention et le jugement. Voici alors la place du conseil : le mode humain de l'*inventio* consiste en la recherche et la conjecture à partir de l'expérience la plus commune : c'est l'*eubulia*, vertu du bon conseil.

« Sed quod homo accipiat hoc quod agendum est quasi per certitudinem a Spiritu sancto edoctus supra humanum modum est ». Tel est donc le caractère propre du don de conseil : il nous fait participer en matière d'action concrète à une certitude toute divine par une docilité à l'Esprit Saint, certitude bien différente de la simple conjecture, fruit de notre recherche personnelle. Celle-ci dans le mode vertueux de la prudence se complète d'un jugement que viennent aider « synesis » et « gnome » : « homo de inventis per

consilium judicat probabiliter ». L'acte propre de la prudence étant de commander cet ordre. « Sed quod homo certitudinaliter sentiat de his quae agenda occurrunt, supra hominem est. » C'est encore cette qualité de certitude qui définit le don de science, et qui lui donne place, après le conseil et par mode de jugement, dans le processus de l'action prudente. Les autres dons, piété, force et crainte, assurent la perfection des puissances d'exécution, en nous mesurant à un point de vue tout divin dans nos rapports avec autrui (piété), dans l'élan d'une force qui se mesure à la puissance divine, dans le détachement qu'inspire une révérence que motive le mystère de Dieu.

Cette idée d'une « mesure » divine de l'action, précisant celle du *modus supra-humanus*, et provenant de notre attache à Dieu par la charité, va se marquer davantage encore dans les articles suivants. « Modus a mensura dicitur... Donum accipit in his regulam ipsum Deum... utens Deo quasi seipso... quasi Deo unitus... ». Et nous trouverons alors, dès le commentaire des Sentences, cette idée d'un *instinctus divinus* qui sera le point de départ de la doctrine de la Somme. C'est précisément à propos du conseil qu'il apparaît : « Parce que notre conduite humaine s'exerce dans le contingent et peut ne point aboutir à la fin poursuivie par suite de défaillances possibles, atteindre à la certitude dépasse l'humaine condition de notre conseil : c'est à Dieu qu'il appartient de prévoir avec certitude l'issue des choses contingentes. Il faut donc pour atteindre cette certitude que le *mens* soit élevé au delà du mode humain par l'inspiration du Saint-Esprit (instinctu Sancti Spiritus). Ceux en effet qui sont menés par l'Esprit de Dieu, voilà les Fils de Dieu. C'est pourquoi le conseil est un don. »

Se reporter surtout à : *In* 3 *Sent.* dist. 34 q. 1 et 2; dist. 35 q. 2 art. 4.

2. Doctrine de la 1ª 2ae. — Le principe de distinction des dons et des vertus se fait dans le cadre général de la 1ª 2ae, qui est celui de l'explication de l'action par ses principes moteurs, l'habitus lui-même se définissant relativement à la motion qui régit immédiatement l'opération. C'est alors toute la conduite humaine qui doit se soumettre à une spéciale motion divine, parce que la règle rationnelle est inadéquate en son exercice, même lorsqu'il s'agit de vertus infuses, à l'exigence de vie divine qu'inaugurent en nous les vertus théologales.

Quand il s'agit de distinguer et d'ordonner les dons entre eux, le point de vue sera sensiblement le même qu'aux Sentences. Partant cependant des principes de l'action, pour comparer à la motion rationnelle la motion spéciale de l'inspiration divine, la distinction se fait à partir des actes de la raison spéculative et de la raison pratique. Le même schème alors se retrouve *inventio-judicium.*

L'*inventio* est ici plus exactement l'*apprehensio veritatis :* c'est le fait de l'intelligence pour la raison spéculative, du conseil pour la raison pratique. Le jugement spéculatif sera perfectionné par la sagesse. Le jugement pratique par la science.

En ce qui concerne les dons intellectuels, on voit donc que conseil et science s'ordonnent selon l'ordre de la simple appréhension au jugement. Les dons de l'affectivité correspondent aux vertus morales. Mais on remarque particulièrement que les vertus théologales dominent les dons eux-mêmes en assurant notre attache essentielle au Dieu qui nous meut par les dons : ceux-ci sont une dérivation des vertus théologales. La connexion de tous les dons se fait donc finalement dans la charité.

Quant à la dignité mutuelle des dons, elle se prend soit de la puissance d'où procède leur acte, soit de la matière sur laquelle il s'exerce. Au premier point de vue, l'emportent les dons intellectuels, et parmi eux ceux de la contemplation. Le conseil vient en dernier lieu parmi les dons intellectuels : le jugement (science) l'emportant comme acte sur la simple intuition du conseil. Mais quant à la matière, le conseil l'emporte sur la science, ce don s'exerçant en matière commune, tandis que le conseil a lieu de s'exercer *in arduis.* La force l'emporte sur la piété pour la même raison. Et s'établit ainsi, dans la connexion des dons, un rapport de direction et d'exécution entre le conseil et la force, la science et la piété.

Se reporter à la question 108, et surtout à la question 56 cf. trad. *La vertu*, t. 1, par R. Bernard, o p, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1930.

3. Doctrine de la 2ª 2ae. — C'est l'ordre des dons intellectuels et donc les rapports du conseil avec intelligence, science et sagesse qui font ici l'objet, en suite d'une réflexion plus approfondie, déclare saint Thomas, d'un exposé nouveau.

Il a pour principe ce fait, que notait déjà la 1ª 2ae, que les dons dérivent des vertus théologales, dont le rôle est de nous unir à notre fin dernière. C'est en effet toute l'illumination surnaturelle dont la foi est le principe qu'ils viennent parfaire, et selon le mouvement même de la charité. Saint Thomas, dans son traité de la foi, a été très attentif à montrer que si l'objet de celle-ci est la vérité première, c'est pour autant que le Dieu qu'elle nous révèle est notre fin dernière. Elle oriente toute notre vie selon l'exigence de la charité, et par là même dirige toute notre conduite. L'assentiment de foi étant donné, les lumières qu'elle nous apporte embrassent donc tout à la fois la vérité divine, tout l'ordre du créé et nos actes humains. Il s'agit alors relativement à l'objet de faire acte de pénétration : c'est le don d'intelligence. Puis de jugement droit : sagesse relativement aux choses divines, science pour le créé, conseil « quantum ad applicationem ad singula opera ».

Voilà donc l'acte du conseil ramené à être non plus une simple appréhension de vérité pratique, mais un véritable jugement, ce qui, on le voit aussitôt, est beaucoup plus cohérent avec l'idée de certitude qu'on lui attribuait déjà aux Sentences. D'autre part, on voit par là que dans la conduite de la vie dont la prudence surnaturelle reste le pivot, quant à son acte propre qui est le *praecipere*, le conseil sera lui-même connexe aux autres dons intellectuels. Ceux-ci sont (comme la foi elle-même) à la fois spéculatifs et pratiques; disons plutôt principes d'une lumière qui, ayant sa source dans l'amour, s'étend inévitablement aux actions que l'amour inspire. Il reste qu'ils rejoignent l'action de façon plus ou moins prochaine et que dans cet ensemble de l'illumination surnaturelle, c'est le conseil qui a pour objet propre la conduite pratique. L'intelligence, dit saint Thomas, fait percevoir l'exigence de la loi éternelle et la sagesse, par la connaturalité qu'elle apporte avec Dieu, nous fait insérer toute notre conduite dans ces règles divines dont elle nous fait apprécier la valeur suprême. L'acte du conseil,

lui, sera immédiatement relatif à l'exercice concret de la prudence. C'est le rôle qu'il y joue que saint Thomas va préciser dans la q. 52, où il en traite ex professo (cf trad. par H.-D. Noble, o p, *La Prudence*, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1925).

Voici la suite des pensées qu'il énonce. La motion divine, dit-il tout d'abord, respecte le mode propre à chaque créature. « Or il est propre à la créature rationnelle de suivre les voies d'une recherche de raison dans le mouvement qui la fait agir : et cette recherche porte le nom de conseil. C'est donc par mode de conseil que l'Esprit Saint va mouvoir la créature raisonnable. » Nous voilà loin, semble-t-il, du *modus humanus* et *supra-humanus* des Sentences! Mais n'en tirons pas trop vite argument en ce qui concerne la doctrine générale des dons. Le mode humain de la prudence et de ce libre gouvernement de soi-même en quoi elle consiste, en effet est respecté. De même que la vertu d'*eubulia*, ou vertu du bon conseil, est une des parties « potentielles » de la prudence, au service finalement du précepte qui est l'acte propre de celle-ci, le don de conseil entre dans la structure d'ensemble de l'action prudente. Il ne remplace pas la prudence, il la secourt. C'est donc à l'*eubulia* elle-même qu'il le faut comparer, pour se rendre compte que l'*instinctus divinus* donne une autre « mesure » au bon conseil. La prudence dans son rôle de recherche, l'eubulia dans l'habituation vertueuse qui le facilite, « qu'elle soit acquise ou infuse, dirige l'homme en son enquête dans les limites accessibles à la raison... Mais l'humaine raison n'a pas prise entièrement sur ce qu'il y a de singulier et de contingent dans les cas auxquels elle fait face. *Non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt.* Timides sont les débats de pensée des mortels, incertaines nos prévoyances (*Sag.* 9, 14). D'où ce besoin dans la recherche du conseil d'une direction de Dieu qui, lui, embrasse toutes choses. C'est l'œuvre du don de conseil, par lequel l'homme est dirigé comme par un conseil reçu de Dieu ». C'est ce qu'enseignait déjà saint Thomas aux Sentences. Cajetan commente fort bien en quelques mots : « Eubulia est recte consiliativa active : donum consilii est recte consiliativum passive, quoad ipsam acquisitionem consilii; quamvis acceptum jam consilium active diriget » (*In* 2ª 2ae, Venise, 1594, fº 124).

L'article 2 peut donc conclure que « la prudence, supposant la rectitude de la raison, est perfectionnée et secourue au plus haut point par cette motion régulatrice du Saint-Esprit, secundum quo *regulatur* et movetur a Spiritu Sancto ». La motion divine, en prenant la forme du conseil, s'insère donc bien dans le jeu normal de la prudence, mais en y apportant sa mesure propre, sa régulation d'en-haut. Passivité et activité s'harmonisent alors parfaitement : le don, remarque saint Thomas (ad 1um), ne porte le nom ni de précepte ni de jugement, mais de conseil, pour bien marquer qu'il s'agit de la « motio mentis consiliatae ab alio consiliante ». « A partir de ce mouvement reçu, poursuit l'ad 3m, le mouvement se déploiera de lui-même. L'esprit humain dirigé par Dieu devient capable de se diriger et de diriger les autres. »

Mais c'est l'article 3 qui, à propos de la permanence du don au ciel, va nous donner l'expression la plus psychologique de ce que représente son activité ici-bas : « Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens ». Cette certitude, dont on nous disait aux Sentences qu'elle est une participation à cette lumière divine où les choses contingentes ont leur sens éternel, nous est ici décrite comme l'apaisement de cette angoisse de la recherche qui précède les solutions prudentes. Où il apparaît, semble-t-il, que, pour saint Thomas, le don de conseil ne supprime pas nécessairement cette recherche, mais vient insérer, au cœur même de nos débats de conscience, cette espèce de sécurité intime de celui qui se sent d'accord avec la volonté divine, et qui peut donc choisir délibérément, et accomplir résolument, ce qui lui apparaît alors comme une solution d'en-haut.

4. Psychologie du don de conseil. — Cette notation, *sedatio anxietatis dubitationis*, nous invite à quelques remarques sur la psychologie de l'illumination spirituelle propre au don de conseil. Il n'est pas inutile, à ce dessein, de se reporter au célèbre traité des dons de Jean de Saint-Thomas. L'extension qu'il fait à tous les dons intellectuels de ce mode de connaissance par connaturalité d'amour que saint Thomas indique pour la sagesse, et que le commentateur analyse avec tant de profondeur, fait saisir toute la souplesse d'une inspiration divine, qui, en pénétrant tous les actes de la prudence, leur laisse leur aspect psychologique propre, et ne transforme pas nécessairement en clartés rationnelles les obscurités au travers desquelles elle nous trace une voie divine.

C'est sans doute le trait dominant de cette psychologie que cette obscurité dont s'enveloppe l'illumination du conseil, décrite par Jean de Saint-Thomas, ainsi que la sagesse, comme une connaissance de l'ordre « mystique » : ce qui signifie qu'elle procède d'un amour dont la règle propre et immédiate est la vision divine, mais qui, n'y tendant que dans la condition de la foi, ne nous fait pressentir son objet divin que par un mouvement secret, où plus Dieu nous semble réel, plus il nous est caché. Ainsi, le don de conseil nous fait-il en réalité avancer dans la nuit, et c'est là peut-être ce qui lui est le plus propre, de nous donner, au travers de nos ténèbres rationnelles, cette assurance intime que nous sommes dans la voie de Dieu, du Dieu de la foi, et que cet acte que nous allons accomplir, si humble peut-être en sa valeur naturelle, aura vraiment un aboutissement éternel, et nous mène finalement, malgré sa disproportion apparente, à la vision de Dieu. La « petite voie » d'une Thérèse de Lisieux, et qui fut pour elle souvent une marche au travers d'un tunnel obscur, nous apparaîtra alors peut-être comme supposant l'exercice le plus éminent et le plus continu du don de conseil, étant précisément la pure voie de l'amour. C'est parce qu'il nous mène ainsi dans la nuit que, pour un Jean de Saint-Thomas, le don de conseil est vraiment divin et s'accorde au don de sagesse. Il s'agit alors d'avancer, sous l'impulsion de la charité vivante au fond du cœur et par laquelle le Saint-Esprit diffuse en nous son influence, sans savoir toujours où l'on va, où cela nous mène, mais avec ce sentiment, fruit de la sagesse, que l'on est engagé dans un ordre qui nous dépasse, dans le plan d'un univers que Dieu gouverne et où tout finalement aboutit à la gloire et à la joie des élus.

Dès le début de son traité des dons, Jean de Saint-Thomas commentant le texte de saint Jean, « Spiritus ubi vult spirat... », déclare ce qui sera ainsi commun

à tous les dons et qui se retrouvera si nettement dans la psychologie du conseil : souplesse d'abord de l'Esprit divin qui ne violente pas la liberté, mais la suscite; et surtout caractère intime et secret de cette inspiration : « nescit unde veniat aut quo vadat ». « Latet nos Spiritus Dei. Beaucoup en voulant n'agir qu'avec une sécurité absolue, une certitude parfaite, mettent obstacle bien souvent à ces motions du Saint-Esprit par leur anxiété et ne sont pas en la disposition de se laisser mouvoir à de grandes œuvres, tant que ne s'épanouit pas leur cœur, par beaucoup de confiance en Dieu et en son assistance intérieure » (q. 70 disp. 18 a. 1 n° 7).

Le don de conseil apaise l'anxiété de nos doutes, nous disait saint Thomas. On voit déjà toute la portée spirituelle de cette notation. C'est tout le régime même de l'activité des dons qui se trouvera favorisé, lorsque, sous la lumière générale de la sagesse divine, mais grâce à l'influence propre du don de conseil, nous sommes persuadés que, jusque dans le détail de notre conduite, nous demeurons en la main de Dieu.

Cette psychologie va se préciser par les diverses remarques que fait Jean de Saint-Thomas à l'art. 5 de sa *disputatio*, consacrée au don de conseil lui-même.

La première remarque importante est que la caractéristique du don de conseil n'est point l'absence de *discursus* rationnel. C'est par là que G. Martinez entendait le distinguer de la prudence (*Commentaria super* 1am 2ae *D. Thomae*, t. 2, Tolède, 1622) : celle-ci regarderait l'ordre des moyens naturellement proportionnés à la fin à atteindre, et le débat rationnel tiendrait à la difficulté de pénétrer la matière des choses et à la contingence des moyens possibles. Tandis que le don de conseil, ne référant les moyens qu'à la puissance divine, procéderait par pure intuition, rendant inutile toute recherche ultérieure. Mais pourquoi, répond notre auteur, attribuer davantage au don de conseil qu'à la science et à la sagesse qui ne sont pas toujours « sine discursu et collatione », pourquoi penser que le don élimine notre mode rationnel de connaître alors qu'il vient en réalité le parfaire; au surplus « nous n'avons pas communément l'expérience d'une illumination de cette sorte » ou, si nous l'avons, c'est aussi bien sur le plan naturel que surnaturel. Cela ne distingue pas suffisamment le don de conseil, et la rareté de cette expérience ne nous induit guère à « concevoir un don spécial de conseil pour ces quelques petites fois où nous éprouvons soudainement des pensées et des conseils inattendus ». Aussi bien le don de conseil joue en accord avec les dons de l'affectivité qui trouvent en lui, sur le plan de la connaissance, leur direction, et dont l'exercice est bien plus fréquent que ne sont nos intuitions subites (disp. 18 a. 5 n° 6).

Le don de conseil, explique Jean de Saint-Thomas, procède comme l'intelligence, la science et la sagesse, qui sont « in genere mystico et affectivo ».

Il dirigera donc l'action, en la justifiant non point par des raisons humaines, ni même par des raisons divines issues de la simple foi, ou à partir de lumières prophétiques : mais à partir de cette expérience intime, source d'inspiration en tout ce qui est nécessaire à notre salut, et parfaitement conciliable avec le « discursus » rationnel, la recherche, la consultation d'autrui, car cela même est objet de cette inspiration de l'Esprit (n° 7).

De ce texte (que nous abrégeons légèrement), on retiendra le dernier trait. Notre auteur y reviendra, d'ailleurs, par la suite. Mais n'en ressort-il pas déjà que le Saint-Esprit, quand Il inspire notre prudence, nous apprend avant tout à bien faire notre métier d'homme. L'expérience intime de l'amour nous assure alors que nous rejoignons ainsi la volonté divine. On comprend ainsi qu'il s'agit moins pour notre prudence d'être éclairée d'illuminations transcendantes, que d'accepter l'obscurité de sa propre démarche, dans le sentiment apaisant qu'agissant en tout cas pour le mieux d'un amour véritable, nous faisons ce que Dieu même attend de nous. Cette « certitude » qu'apporte avec soi l'inspiration du conseil, cet « apaisement » de l'inquiétude, regarde alors une vérité qui, étant celle du jugement prudentiel, est de l'ordre pratique, bien différent de celui de la vérité spéculative. Celle-ci est « adaequatio rei et intellectus ». La vérité pratique, elle, se définit par référence à la rectitude vertueuse de l'intention. Nous sommes dans le vrai quand nous nous déterminons de notre mieux, selon une intention assurée de l'objectivité des fins qu'elle poursuit. En douterions-nous encore, hésiterions-nous devant l'inconnu qui demeure? Le don de conseil nous retient d'hésiter davantage, non point en nous révélant le secret de la volonté divine en tel cas particulier, mais en nous faisant accepter au contraire tout l'inconnu de Dieu, de sa sagesse et de ses vouloirs providentiels, et en nous assurant que finalement nous rejoignons l'ordre divin en nous laissant guider par notre amour. N'oublions pas alors la doctrine générale de saint Thomas (1a2ae q. 19 a. 10), concernant la conformité à la volonté divine. La vérité pratique de la prudence consiste non point en une conformité « materialiter in volito », mais « formaliter et in intentione ». L'inspiration du conseil divin ne change point ces principes non plus qu'elle ne change la nature du vrai en matière de prudence.

Le don n'a point à nous révéler *materialiter* l'ordre des vouloirs divins, mais à nous aider à vouloir « formellement » ce que Dieu veut. N'est-ce point d'une conception toute « matérielle » de l'accord avec la volonté divine que vient chez certains le désir d'une volonté de Dieu signifiée immédiatement en toute occasion, oubliant alors que la volonté divine nous est normalement signifiée par la voie de notre propre prudence quand, de son mieux, elle discerne, consulte, juge, ordonne. L'apaisement divin consiste ici avant tout, croyons-nous, à accepter notre propre condition.

Reste que le vrai spirituel, gardant au cœur même de la réflexion prudente le sentiment de tout l'inconnu de Dieu, s'il s'efforce de le rejoindre, c'est en écoutant son propre amour. Il peut se faire alors que l'amour lui-même parle, au delà de ce que la raison pourrait justifier. Se fier à son élan intérieur, c'est prudence suprême, et le don de conseil ici joue à plein, soutenu par celui de force qui nous assure (car il est une confiance d'amour), que Dieu ne manquera point à ceux qui osent pour lui. C'est quand la démesure de la charité nous pousse ainsi que le don de conseil nous persuade pratiquement que la charité n'a de règle adéquate qu'en Dieu même. Mais c'est plus que jamais s'avancer dans la nuit.

Jean de Saint-Thomas parle de ce « grand abîme » des pensées divines que rejoint celui « qui en tout ce qu'il doit faire se comporte avec une telle force et dextérité, qu'il n'a regard qu'à cette justification divine »,

où en effet le seul amour rend raison des desseins divins. « Consilium sumit ab abysso magno ». Mais aussi « consiliatur in absconditis », « car rien n'est plus secret, plus caché que le mouvement du cœur » d'où le spirituel tire son inspiration (n° 8-9).

Nous ne pouvons ici détailler tout ce que Jean de Saint-Thomas dit encore du don de conseil. Il nous faut cependant signaler les points suivants, exposés aux n^{os} 19 svv. Si le conseil divin assure la rectitude de notre marche vers Dieu par son inspiration et son mouvement secrets, cette certitude et cette sécurité qu'il nous procure, il nous les fait parfois chercher près d'autrui : « aliorum instructione manifesta et exemplo, quorum operum mediante Deus nos illuminat ».

« Il faut alors se rendre compte que si le don de conseil nous fait toujours agir à l'instigation du Saint-Esprit, la détermination de ce que nous devons faire ne vient pas toujours directement de l'Esprit Saint, mais par l'intermédiaire d'autrui, avec qui il veut que nous ayons communication et que nous conférions de nos actes. » L'acte propre du don est alors de nous mouvoir à consulter, à accepter ensuite et à accomplir ce qu'on aura vu être bien. En matière où nous n'avons nul doute, son action sera d'aider le prudent dans la décision et surtout dans la mise en œuvre, l'inspiration de l'Esprit couvrant ainsi tous les actes de la prudence. Mais le doute peut encore porter non seulement sur la chose elle-même que nous avons à faire, mais sur l'inspiration qui nous y pousse. Est-elle vraiment de Dieu (n° 22)? C'est la question classique du discernement des esprits. En quel cas Jean de Saint-Thomas nous invite encore à recourir aux conseils autorisés : « quia communiter illuminatio Dei fit dependenter ab aliis ». Ce n'est point alors soumettre le don de l'Esprit à une règle inférieure à lui-même, car c'est recourir à la règle de foi d'où dépendent les dons, les lumières de la théologie étant ici seulement au service d'une meilleure compréhension de l'action divine; et « pour examiner ces choses spirituelles et mystiques, on ne s'adressera pas seulement à de bons scolastiques, mais à des spirituels, à des hommes dont la prudence connaît la parole secrète, — prudentes eloquii mystici —, qui savent juger des voies de l'esprit et discerner les différentes inspirations ». Quant au signe intérieur d'une authentique inspiration, il est, ajoute notre auteur, dans l'apaisement et la sécurité d'un cœur détaché des passions violentes et qui sait, lorsqu'il lui reste un doute sur la qualité de son inspiration, se retenir d'agir sans contrôle.

Sans doute appartiendra-t-il alors au don de conseil de nous retenir d'agir inconsidérément ou avec une précipitation toute naturelle. Certains exemples de spirituels le viendraient ici confirmer. Rappelons simplement ce que dit Abelly de saint Vincent de Paul : « Mr Vincent était lent et tardif dans les affaires, et par nature et par maxime de vertu : par nature, à cause que son grand entendement lui fournissait diverses lumières sur un même sujet, qui le tenaient quelque temps en suspens et comme irrésolu ; par maxime de vertu, d'autant qu'il ne voulait pas, pour user de son mot ordinaire en cette matière, enjamber sur la conduite de la providence divine » (L. Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, Paris, 1891, t. 1, p. 117; cité par H. Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*, Paris, t. 3, 1921, p. 256). « Dieu s'honore beaucoup du temps qu'on prend pour considérer mûrement les choses qui regardent son service » (*Lettres*, Paris, 1880, t. 1, p. 382; Bremond, *ibidem*). A propos de Condren, Bremond signale également (t. 3, p. 302) ce genre d'indécision qui le fait « rester sur l'expectative. Condren n'est jamais pressé d'agir ni de vouloir... » Newman de même, ajoute Bremond : « Lead kindly light... Keep thou my feet. Empêche-moi d'avancer... Désormais, les yeux bandés, je vais pas à pas où tu me pousses » (p. 303-304). Quant à Condren, « il faut, disait-il, donner à Dieu le temps que désire la suavité de sa conduite » (*ibid.*, p. 409). Voir la très suggestive page d'Amelote que Bremond cite ensuite, et qui décrit la manière de Condren, directeur d'âmes. Mais justement, cette délicatesse à suivre la conduite de la grâce n'a-t-elle point sa source en ce grand respect de « l'inconnu de Dieu » qui anime tous les spirituels de l'École française, ce que, dans les perspectives thomistes où nous nous sommes placés, nous exprimerions volontiers en disant que le don de conseil est le rayonnement, jusqu'en notre conduite même, de cette « illumination » spirituelle dont la sagesse mystique est le sommet.

Jean de Saint-Thomas, *In* 1^{a}m2^{ae}, disp. 18, q. 68 et 70, surtout a. 5, a été généralement suivi dans l'école thomiste, ainsi Th. Vallgornera, *Theologia mystica sancti Thomae*, q. 3, disp. 2 a. 4, éd. Berthier, t. 1, p. 403-407, Augustae Taurinorum, 1890. — Voir aussi L. Lallemant, *La doctrine spirituelle*, 4^{e} partie, ch. 5, art. 4 Du don de conseil, éd. Pottier, Paris, 1936, p. 193-202. — On trouvera d'intéressantes manifestations du don de conseil dans la vie spirituelle chez A. Gardeil, o p, *Les dons du Saint-Esprit dans les vies des saints dominicains*, Paris, 1901. — M.-M. Philipon, o p, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, 1937, p. 239-242. — P. Lejeune, c ss r, *Les dons du Saint-Esprit dans la vie du P. Huchant, rédemptoriste*, 1815-1888, Lille-Paris-Bruges, 1916, p. 79-98.

A.-I. Mennessier.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — 1. *État de la question.* — 2. *Évangile et conseils de perfection.* — 3. *Expérience de la perfection chrétienne et discernement des conseils et préceptes.* — 4. *Saint Thomas d'Aquin.* — 5. *Saint François de Sales.*

1. — ÉTAT DE LA QUESTION

La théologie spirituelle étudie les conseils dans leur rapport avec la perfection chrétienne. La thèse se formule selon le titre d'un article de saint Thomas (2^{a} 2^{ae} q. 184 a. 3) : « utrum perfectio consistat in praeceptis an in consiliis ». Passerini (*De hominum statibus et officiis*, Rome, 1663) expose largement la question, non sans discuter les opinions de Suarez (*De Religione*, t. 3, lib. 1). Parmi les auteurs récents, voir J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, q. 2, sect. 3, Rome, 1937 ou *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, t. 1, leçon 12. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1928. — Benoît Lavaud, *Amour et perfection chrétienne*, Lyon, 1941.

La solution classique, inspirée de saint Thomas, est que la perfection consiste essentiellement dans l'observation des préceptes et secondairement dans celle des conseils.

On distingue alors dans les conseils un double point de vue : *a)* dans la ligne du précepte, il s'agit d'actes bons que n'impose pas le simple commandement; *b)* sur le plan des moyens favorisant l'ascen-

sion spirituelle : l'objet des conseils est alors d'éliminer les obstacles à ce libre progrès.

Laissant de côté le problème de « l'imperfection positive », c'est-à-dire la question de savoir s'il y a ou non, en fait, péché véniel à refuser l'acte surérogatoire ou l'emploi d'un moyen de progrès qui n'est que de conseil, on remarque :

1. qu'il n'est pas possible de parvenir à la perfection chrétienne sans accomplir des actions qui en elles-mêmes ne tombent sous aucune obligation stricte, — encore que la perfection d'une vie chrétienne ne doive pas se mesurer au nombre de pratiques surérogatoires qui viennent s'ajouter à l'accomplissement des préceptes;

2. quant aux conseils envisagés comme moyens de faciliter le progrès spirituel, c'est là qu'on rencontrera la notion plus spécifique de « conseils évangéliques », généralement ramenés dans la systématisation théologique aux trois conseils de pauvreté, chasteté, obéissance. On y verra alors des moyens extrêmement efficaces, mais non indispensables.

Se demandant, enfin, dans quelle mesure, en matière de charité, — et des autres vertus théologales —, il y a place pour les conseils, on remarque que si dans la ligne du précepte il y a place pour des actes surérogatoires (certaines manifestations par exemple de l'amour des ennemis), la charité ne peut, en aucun cas, faire figure de moyen, finalisant elle-même toutes nos œuvres : à ce dernier point de vue, la tendance à la perfection s'intègre donc au précepte même de la charité.

Tel est, brièvement résumé, l'enseignement de J. de Guibert dans ses *Leçons de théologie spirituelle.*

Le P. Benoît Lavaud, dans *Amour et perfection chrétienne*, distingue, lui aussi, deux catégories de conseils : les trois grands conseils qui fournissent matière aux vœux de religion et les œuvres surérogatoires qui n'engagent pas la vie entière. Citant saint Thomas, il conclut :

« Il n'est pas nécessaire pour parvenir à la sainteté, de suivre effectivement, avec ou sans vœux, les trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. Ce qui est nécessaire, c'est d'en avoir l'esprit, d'être prêt, intérieurement, à les observer, si Dieu le voulait et le commandait, ou s'il y appelait. On ne peut devenir saint si l'on n'est pas disposé, au cas où Dieu en manifesterait la volonté, à faire le sacrifice de ses biens, à quitter ou à perdre femme ou mari ou enfants, à immoler à l'obéissance sa volonté propre. La pratique effective de l'un ou l'autre des trois conseils, surtout la pratique simultanée des trois et plus encore l'engagement public devant l'Église à y rester fidèle toute sa vie, par le triple renoncement, véritable holocauste, qui définit l'état religieux, disposent excellemment à la perfection. Ils ne sont pas la perfection, mais instruments de choix pour y parvenir » (p. 103).

Quant aux autres conseils ou œuvres surérogatoires, le Père Lavaud s'emploie à distinguer l'obligatoire du facultatif : « Aucun acte de ce genre, pris en particulier, ne s'impose au point que sa simple omission constitue par elle-même un péché véniel, mais il faut être disposé à en faire. Il est nécessaire d'en accomplir beaucoup pour atteindre à la perfection. D'autre part, plus on est parfait, plus on les multiplie... » (p. 111). L'ascèse nécessaire au progrès les exige pratiquement, mais surtout la charité grandissante inspire davantage de ces actes librement, gratuitement accomplis. Ces œuvres sont donc à la fois « conditions du progrès et effets spontanés de la charité progressant vers la perfection ». Du point de vue du mérite, ces actes ne sont pas nécessairement plus méritoires que les actes de précepte, qui peuvent être héroïques, mais « les actes facultatifs de conseil sont d'autant plus méritoires du progrès de la charité qu'ils procèdent déjà d'une charité plus intense ».

2. — ÉVANGILE ET CONSEILS DE PERFECTION

La distinction de prescriptions légales, obligatoires pour tous, et de simples conseils, n'apparaît pas à première vue, dans l'Évangile, comme une évidence. Ce discernement sera celui de la tradition chrétienne et de la théologie.

Si l'on s'en tient cependant aux textes de l'Évangile, on s'aperçoit que ces distinctions rejoignent utilement l'enseignement évangélique, mais à condition, sans doute, d'en respecter les horizons véritables qui paraissent bien être ceux d'une prudence personnelle au service d'un appel à la perfection à tous adressé.

La morale de l'Évangile se présente, avant tout, comme un idéal positif de perfection qui vient transformer radicalement la Loi ancienne donnée à Moïse. Tel est le sens du discours sur la montagne. Un courant passe qui « ouvre » cette morale dans une aspiration à une perfection indéfinie. Un idéal est donné beaucoup plus que ne sont formulées les strictes prescriptions d'un code. Bergson l'a remarqué de façon suggestive :

« La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe et même la contradiction dans les plus précises de ses recommandations... mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes qui est d'induire un état d'âme... L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules : celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la Montagne : « On vous a dit que... Et Moi je vous dis que... ». D'un côté le « clos », de l'autre l'ouvert » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 33e éd., Paris, 1941, p. 57-58).

Il y a, écrivait le P. Gardeil, « une hausse à chaque commandement » (*La vraie vie chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1935, p. 123).

De là vient que, s'il nous est facile concernant le Décalogue, de discerner aisément ce à quoi l'on est tenu, ce qui est défendu, il l'est beaucoup moins de discerner dans les paroles de Jésus ce qui s'impose à tous et ce qui n'est que de « conseil ». La difficulté s'accroît si l'on remarque que le style sémitique ignore les nuances, et que la quasi-totalité des enseignements du Sauveur semble prescrite avec une autorité absolue qui s'impose à tous et toujours, sans distinction de personnes, de temps, de circonstances. L'auditoire même du sermon sur la montagne n'est pas tellement défini en saint *Matthieu*, 5, 1. S'adresse-t-il à la « foule », ou aux « disciples »? Lagrange remarque : « Pas de barrière entre le peuple et la montagne, vient qui veut. Le discours ne s'adresse qu'à ceux qui veulent être disciples, mais la foule a pu entendre, cf *Mt.* 7, 28 » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 82).

Qu'impose donc à tous cette loi de charité qui, résumant toute la loi, est une invitation à ressembler au Père qui est dans les cieux?

Il est certain que tout chrétien doit se renoncer et suivre Jésus (*Marc* 8, 34 sv; *Luc* 9, 23 sv; 13, 23-30; 14, 25-27), car nul ne peut servir deux maîtres (*Luc* 16, 13) et le service de Dieu est exclusif et réclame tout l'homme. Ainsi la « voie étroite » doit-elle être suivie par tous, car seule elle mène au salut (*Mt.* 7, 13). D'autre part, le grand précepte qui s'impose à tous est celui de la charité fraternelle (5,21-23; 7, 12). Elle exige qu'on aime ses ennemis, et c'est ainsi que l'on est fils du Père céleste (5, 43-48), que l'on renonce à ses droits pour le bien du prochain (5, 38-42). Jésus va jusqu'à formuler le commandement nouveau en ces termes : vous aimerez comme j'ai aimé moi-même... Un tel idéal s'impose à tous. Non pas aux meilleurs des disciples simplement, mais à qui veut être disciple. Le *qui vult* laisse ici la liberté de suivre le Christ, qui ne veut dans son Royaume que ceux qui y entrent d'une libre adhésion. Mais à qui entre dans le Royaume, la loi de celui-ci s'impose, où toutes les prescriptions du Sauveur sont entraînées par l'élan d'une charité qui assimile au Père des cieux...

« Dans les synoptiques, écrit M. Viller (*La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 4), point de longs développements : des principes drus, des sentences aux arêtes vives qui se gravent d'elles-mêmes dans la mémoire des apôtres et qu'ils nous livrent telles quelles, sans y ajouter leurs gloses et leurs réflexions personnelles, sans nous avertir si elles sont pour le grand ou le petit nombre, pour une élite restreinte ou pour la masse des disciples. C'est l'appel universel lancé à tous ceux qui ont des oreilles pour entendre. Le contexte, par un signe bref, montre que la réponse est affaire, non d'obligation, mais de magnanimité ». Tel, par exemple, le cas de *Mt.* 19, 21.

Quand donc nous essayons d'interpréter les textes de l'Évangile en fonction de ces catégories de préceptes et de conseils, nous constatons en fait un universel appel à la perfection qui impose, avec le renoncement, le service du Christ sans partage de cœur, le dévouement au prochain à l'image de Jésus, comme la loi essentielle du Royaume. Mais l'exigence nouvelle d'intériorité et d'élévation spirituelle qu'entraîne avec elle la charité des fils de Dieu, laisse dans le détachement, dans les modes mêmes du service, une souplesse et une libre initiative où s'exprime le mouvement du cœur répondant à l'appel du Maître, beaucoup plus que la matérielle soumission à un code extérieur. C'est à quoi semble correspondre, d'une façon générale dans l'Évangile, cette notion traditionnelle des « conseils ». Le P. Lagrange le note excellemment dans *La morale de l'Évangile*, p. 217 : « Le don du cœur à Dieu, tout est là. C'est d'après cette obligation suprême qu'il faut régler son attitude envers la richesse : plusieurs solutions sont possibles, pourvu qu'elles soient compatibles avec la pauvreté en esprit (*Mt.* 5, 3). Aussi l'Église a toujours interprété les paroles de Jésus, tantôt comme une invitation au dépouillement total, le plus souvent comme un avertissement, si l'on gardait son bien, d'en faire un bon usage... Il y a seulement assez de souplesse dans l'application du détachement pour laisser place à une certaine initiative des disciples. C'est ce que l'Église a expliqué plus clairement en parlant des préceptes et des conseils. Ces termes ne se trouvent pas dans le Nouveau Testament, mais ils correspondent très bien à la façon dont Jésus a réglé des cas divers ». Lagrange remarque que si l'abandon total est demandé au jeune homme de *Mt.* 19, le Christ « juge très bien que Zachée fasse un abandon de la moitié, qu'il ne lui avait même pas suggéré (*Luc* 19, 8) » (*La morale de l'Évangile*, Paris, 1931, p. 219).

Le texte de *Mt.* 19 concernant le jeune homme riche paraît bien répondre à un cas de conscience personnel. Certes, il semble admirablement manifester la distinction de ce que nous appelons préceptes et conseils. Jésus commence par rappeler les commandements. « Le jeune homme dit : j'ai pratiqué tout cela, que me manque-t-il encore? Jésus lui dit : si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux, et viens, suis-moi » (30-31). *Si vis esse perfectus*, dans *ton* cas, il faut faire abandon de tout. Vocation individuelle, qui ne marque pas simplement, semble-t-il, un appel à un mieux par rapport à un « bien » que définirait la pratique ordinaire des commandements. Le jeune homme riche a demandé : que ferai-je de bien pour posséder la vie éternelle? C'est sur ce plan-là que Jésus lui répond. Que la loi d'abord soit observée, dans tous ses commandements; mais en outre, dans ce cas particulier, que soit fait abandon de tous les biens. Il n'y a pas deux buts. Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι rejoint la question « que ferai-je de bien pour posséder la vie éternelle ». C'est sur le plan des moyens qu'il y a, dans ce cas personnel, une exigence de renoncement total. Si nous disons qu'elle n'est que conseillée et non pas l'objet d'un précepte, c'est, à bien observer le contexte, en ce sens que ce n'est point là obligation imposée à tous, comme le serait celle d'un commandement. Mais s'ensuit-il que le jeune homme à qui s'adresse le Seigneur puisse s'y dérober sans dommage pour la vie éternelle même? Il ne semble pas. La question n'a pas concerné une perfection surérogatoire, mais la vie éternelle tout court. La réponse suppose cette volonté initiale d'accomplir toute la volonté de Dieu, et énonce ce qui manque sur le plan des moyens à employer. *Marc* 10, 17-22, *Luc* 18, 18-23, en font vraiment pour lui une question de salut. « Unum *tibi* deest... » Et Jésus conclut : qu'il est difficile à ceux qui ont de l'argent d'entrer dans le Royaume de Dieu.

Cependant, en sens opposé, E. Dublanchy écrit : « Rien n'autorise à affirmer que ce jeune homme était personnellement et gravement obligé de renoncer à toute possession terrestre pour ne point compromettre son salut éternel » (art. *Conseils évangéliques*, DTC, t. 3, 1177).

Le « conseil » vise donc ici, peut-on dire, non une perfection facultative, mais une condition individuelle de la perfection annoncée à tous. De même apparemment dans *Mt.* 19,11-13, à propos de la virginité, le « que celui qui peut comprendre comprenne... » Appel selon saint Jérôme à la prudence de ceux qui s'engagent dans le Royaume : « ut unusquisque consideret vires suas, utrum possit virgininalia et pudicitiae implere praecepta... quasi hortantis vox Domini est et milites suos ad pudicitiae praemium concitantis... qui potest pugnare pugnet, superet et triumphet » (PL 26, 136 a; cf Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, coll. Études bibliques, Paris, 1923, p. 372).

D'autre part, certains textes évangéliques viseront non pas seulement des conditions individuelles de la perfection chrétienne, mais des conditions d'une vie spécialement vouée au service du Seigneur. Les apôtres sont choisis « pour être avec le Christ et prêcher » (*Marc* 3, 14). Ils quittent tout effectivement pour

suivre le Christ exclusivement (*Luc* 5, 11-27; 9, 59-62). Et c'est un ordre qui leur est donné. « Tu sequere me ». Ce qui les caractérise c'est, dans ce renoncement, une pauvreté réelle (*Luc* 10, 4; 18, 18-30), alors qu'à l'ensemble des chrétiens, il n'est demandé que l'abandon à la Providence (*Mt.* 6, 25-34). Cet idéal de la « vie apostolique » sera celui de l'institution monastique à ses origines (cf dom J. Leclercq, *Points de vue sur l'histoire de l'état religieux*, dans VS, t. 74, juin 1946, p. 825).

3. — EXPÉRIENCE DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET DISCERNEMENT DES CONSEILS ET PRÉCEPTES

Comment apparaît dans l'histoire de la perfection chrétienne cette distinction des préceptes et conseils?

Nul doute que les textes de *Mt.* 19 où le Seigneur appelle le jeune homme riche à l'abandon de tous ses biens, ou invite qui peut comprendre un renoncement au mariage, n'aient eu une influence prépondérante sur la forme de vie des ascètes, des vierges et sur le développement ultérieur de la vie monastique : nous voyons un Antoine se retirer au désert à vingt ans, bouleversé par l'Évangile du jeune homme riche entendu dans l'église de son village.

Mais autre chose est l'élan spontané de ceux qui « entendent », autre chose la réflexion et l'enseignement des docteurs qui mesureront l'obligation, discerneront conseils et préceptes.

Dans l'expérience chrétienne, l'idéal premier de la perfection apparaît d'abord sous les traits du martyre. Imitation suprême du Christ, c'est aussi l'acte suprême de la charité. Le commandement nouveau qui est d'aimer comme Jésus a aimé lui-même trouve ici son accomplissement. Mais est-il question de conseil? Pour qui est mis en demeure de témoigner sa foi le martyre n'est point facultatif. La prudence chrétienne modérera simplement un désir du martyre qui pousserait à s'y exposer par une provocation indiscrète. Entre la témérité qui s'expose et la lâcheté qui fuit, joue, selon une prudence bien comprise qui exige que l'on se prépare au don suprême, le précepte de la charité.

Il est notable que la perfection chrétienne apparaisse ensuite, l'ère des persécutions étant close, comme une suppléance du martyre. L'élan intérieur continue de porter son fruit. « L'habitude s'était prise durant trois siècles de mesurer la perfection par rapport au martyre. La vie chrétienne est ordonnée tout entière comme en vue du martyre : elle est d'autant plus parfaite qu'elle lui ressemble davantage... On continuera longtemps à évaluer d'après lui le mérite de l'ascèse, de la virginité, du monachisme, des bonnes œuvres... » (M. Viller, *Spiritualité des premiers siècles*, p. 23-24). La virginité particulièrement est considérée comme cette œuvre de choix qui supplée au martyre.

On voit par là que l'idéal de perfection dépend directement d'un élan intérieur qui se soucie fort peu encore de distinguer précepte ou conseil. C'est l'imitation du Christ qui entraîne, l'imitation des apôtres, l'exemple de magnanimité des martyrs : à la lettre, « l'appel du héros ».

De même la vie monastique primitive. Sans doute, si Antoine cherche le désert, c'est l'Évangile de *Matthieu* 19 qui l'y pousse. Mais la systématisation qui verra dans la vie religieuse un état de perfection consistant dans la pratique des conseils évangéliques nettement déterminés, supposera l'âge de la réflexion théologique. Dom Jean Leclercq dans ses études sur les origines de la vie monastique note que les anciennes règles s'emploient simplement à énoncer les conditions d'une vie chrétienne menée parfaitement selon les lois évangéliques. « La vie religieuse est une vie apostolique, aimait-on à dire autrefois parce qu'elle est conforme à l'exemple et à la doctrine que nous a laissés le Seigneur. » Étudiant sous cet aspect la règle de saint Benoît, il remarque que l'appel que le prologue fait entendre est général et commun à tous les chrétiens, comme aussi bien les moyens à employer pour répondre à cette vocation. Les « préceptes » du Seigneur que la liste bénédictine énonce en 72 sentences sont simplement empruntés à l'Écriture Sainte et ne manifestent rien qui diffère des obligations qui incombent à tous les fidèles. « On ne peut manquer d'observer, conclut dom Leclercq, que saint Benoît qui cite toute la Bible et l'Évangile ne fait jamais état des textes dont on dit qu'ils sont les fondements de ce qu'on appelle les conseils évangéliques, tels que ces paroles : Si tu veux être parfait, va, vends tes biens, viens, suis-moi. C'est que saint Benoît, en continuité avec le monachisme ancien, ne distingue pas nettement les exigences du salut et celles de la perfection » (*loco cit.*, p. 824 svv).

La distinction théorique des préceptes et des conseils apparaît cependant assez tôt à la réflexion chrétienne. C'est qu'il fallait bien déterminer, tant en face des détracteurs de la pauvreté évangélique et de la virginité chrétienne, que devant les exagérations d'hérétiques qui voyaient dans le célibat ou le dépouillement total une exigence universelle de salut, l'équilibre exact de la conduite chrétienne. Montrer à la fois que la pauvreté et la virginité ne sont pas des préceptes universels de salut, et que, d'autre part, ces modes de vie ne sont point négligeables et indifférents, mais facilitent la perfection chrétienne. Tel est le sens des textes d'Augustin, d'Irénée, de Jérôme, d'Ambroise, etc., dont les théologiens font classiquement état pour justifier la distinction traditionnelle des préceptes et des conseils (cf Passerini, *loco cit.;* DTC, art. *Chasteté, Conseils évangéliques).* Le souci du moraliste se fait jour également, qui invite, selon l'Évangile même, à n'assumer qu'avec prudence une forme de vie qui exige un grand courage, mais en même temps invite à l'effort magnanime et confiant, porté par la grâce divine et l'élan intérieur de l'amour.

La distinction du précepte et du conseil qui s'appuie directement sur l'analyse de *Mat.* 19 et se réfère aux paroles de saint Paul concernant les vierges, apparaît alors fort heureuse. Mais s'y marque surtout le sens de la loi de grâce qui en invitant à l'héroïsme de l'amour requiert de chacun une conduite proportionnée à ses forces.

On trouvera dans l'*Enchiridion asceticum* du P. Rouët de Journel (2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1936), quelques textes caractéristiques (nos 137, 563, 647) d'Origène, de Pélage, d'Augustin.

Plutôt que de multiplier les références, lisons une belle page de saint Ambroise, dans son livre *De Viduis*, qui donne, croyons-nous, l'essentiel.

« La charge se doit mesurer à celui qui la porte, sinon on risquerait la perte de ce que la faiblesse ne pourrait soutenir. Il faut laisser à chacune le soin de mesurer ses forces et d'agir

non point contrainte par l'autorité d'un précepte, mais poussée en avant par une grâce de progrès. Diverses sont les forces, mais chacune a son mérite. On ne condamne pas une manière d'agir pour en prêcher une autre, mais toutes sont prêchées pour que soient préférées les meilleures. Honorable est le mariage, mais plus digne d'honneur l'intégrité. Qui offre sa fille vierge à l'union du mariage, fait bien; fait mieux qui s'en abstient. Ce qui est bien ne doit pas être dédaigné, mais ce qui est mieux est objet de choix. C'est pourquoi on ne l'impose pas : on le propose. L'apôtre dit bien : concernant les vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. On fait précepte à des sujets, mais on donne conseil à des amis. Où il y a précepte, il y a loi. Où il y a conseil, il y a grâce. C'est pourquoi la loi fut portée pour les juifs, la grâce réservée à de plus choisis. La loi pour que ceux que la faute dénaturait fussent rappelés au respect de la nature par la crainte du châtiment. La grâce pour que les élus fussent poussés en avant par le zèle du bien autant que par l'attrait des récompenses. Et pour que tu comprennes bien toute la différence du précepte et du conseil, rappelle-toi cet homme de l'Évangile à qui il est prescrit d'abord de ne point commettre l'homicide, de n'admettre point l'adultère, de ne point dire de faux témoignage. Il y a précepte là où il y a peine de péché. Mais quand il a rappelé qu'il a accompli les préceptes de la loi, conseil lui est donné de vendre tout et de suivre le Seigneur. Ces choses-là ne sont point commandées par un précepte mais déférées à un conseil (pro consilio deferuntur). Le mandement prend double forme : l'une préceptive, l'autre volontairement acceptée. D'une part, le Seigneur dit : Tu ne tueras pas. Il fait précepte. De l'autre, si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as. Celui-là est donc libre de tout précepte à l'arbitre de qui l'on se remet. C'est pourquoi ceux qui ont accompli un précepte peuvent dire : nous sommes des serviteurs inutiles, ce que nous devions faire, nous l'avons fait. Mais ce n'est point ainsi que parle celui qui a vendu ses biens. Le voici au contraire qui attend la récompense, comme le saint Apôtre : voici, dit-il, que nous avons tout laissé et t'avons suivi. Quid ergo erit nobis? Que recevrons-nous? Ce n'est point le serviteur inutile qui s'exprime ainsi, ayant fait simplement ce qu'il doit, mais celui qui a été utile à son Seigneur, qui a multiplié les talents à lui confiés, et qui, conscient d'avoir bien agi, assuré de son mérite, attend la récompense de sa foi et de sa vertu. Et il entend cette parole : vous qui avez été avec moi dans la naissance nouvelle, quand prendra place le Fils de l'homme sur le trône de la majesté, vous siégerez vous aussi sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël... » (11-12, PL 16, 255-257).

4. — SAINT THOMAS D'AQUIN

Avec saint Thomas, la notion traditionnelle des conseils évangéliques va prendre place dans une synthèse doctrinale dont il est bon de discerner les lignes essentielles.

Deux grands aspects seront à envisager qui correspondent en fait aux deux parties de la 2ª pars de la Somme Théologique : 1. La place des conseils parmi les secours que Dieu nous donne pour atteindre notre fin dernière, la loi et la grâce; 2. le rôle des conseils évangéliques relativement à la perfection de la vie chrétienne et leur place dans l'économie des états religieux de perfection.

Ce second point donne lieu dans l'œuvre de saint Thomas à d'assez amples développements, notamment dans les opuscules destinés à justifier le mode de vie des religieux de son temps contre leurs détracteurs séculiers. C'est dans le *Contra Impugnantes*, le *De Perfectione vitae spiritualis*, le *Contra Retrahentes*, que nous discernons le mieux l'allure générale d'une doctrine reprise dans les articles correspondants de la 2ª 2ªe. Mais la place des conseils dans la conception thomiste d'une morale surnaturelle, où la prudence inspirée par la charité dirige l'exercice de toutes les vertus, est non moins importante à une juste conception de ceux-ci.

1. La loi de la grâce et les conseils évangéliques. — Comme les commandements que Dieu promulgue, les conseils dont le Christ nous fait entendre l'invitation, sont dans leur formulation même un secours que le Seigneur nous octroie dans la voie qui mène vers Lui. Il ne faut pas oublier ces perspectives générales du traité des lois de saint Thomas pour comprendre en même temps ce qui distingue les conseils des préceptes, leurs harmonies réciproques dans la loi de grâce.

Le précepte oblige. Le conseil est une invitation qui nous laisse la faculté de le suivre ou non. Mais l'un et l'autre prennent leur sens relativement à cette faculté de gouvernement personnel dont le dictamen détermine ultimement nos obligations concrètes : la prudence. Celle-ci procède avant tout d'un principe intérieur : les vertus, et, sur le plan surnaturel, de celle qui donne à toutes les autres, avec leur fin suprême, leur mesure et leur efficacité. C'est pour guider notre humaine prudence que préceptes et conseils sont formulés divinement.

Les préceptes obligent. Mais encore faut-il voir le sens et la nature de cette obligation. Elle tient à ce qu'ils énoncent l'ordre nécessaire relativement aux fins que nous devons poursuivre. La révélation d'une destinée surnaturelle entraîne donc celle d'une loi divine qui nous instruit des exigences d'une conduite relative à une fin qui est Dieu même. Ce n'est donc pas simplement à raison de la volonté autoritaire qui les impose que les préceptes sont obligatoires : ils le sont parce qu'ils manifestent une exigence qui est d'abord inscrite dans la nature des choses, œuvre de la sagesse créatrice. C'est ainsi que les préceptes du Décalogue (q. 100 a. 1) ne font qu'énoncer les exigences primordiales de la loi naturelle, dérivée elle-même de la loi éternelle. Si dans la loi ancienne nombre d'autres préceptes s'y ajoutent, c'est par une sorte de pédagogie divine et en fonction des conditions temporelles du peuple ancien, comme du destin qui était le sien dans les perspectives religieuses de l'histoire du monde. Si, de plus, ces préceptes multipliés prennent l'aspect d'une détermination autoritaire pourvue de sanctions temporelles, c'est à raison même de l'état imparfait de ceux que la loi divine entreprend de guider. Il reste que le précepte sert de principe à l'action prudente, qu'il aide non seulement par la lumière qu'il apporte, mais par l'impulsion qu'il fournit, par les sanctions mêmes qu'il prévoit et qui soutiennent la volonté contre ses défaillances.

La loi nouvelle, telle que nous la décrit saint Thomas, va marquer plus que jamais cette primauté donnée à l'exercice de la prudence vertueuse. Elle est la loi de grâce, ou plus exactement encore, la loi de la grâce, *lex gratiae*. Car il ne s'agit pas seulement que la grâce accompagne la loi comme un secours intérieur joint à l'institution extérieure : « nos instruit per legem et juvat per gratiam ». Cela signifie qu'avant de s'énoncer en formules verbales ou écrites, la loi de grâce est inscrite dans le cœur surnaturalisé lui-même. Analogie sans doute avec la loi naturelle, dont les énoncés mêmes de la loi divine positive ne font, quant aux préceptes moraux, que déclarer l'exigence interne. Mais le mou_

vement de la nature n'a pas l'efficace de celui de la grâce. Et c'est pourquoi la loi écrite tient ici tant de place et se formule avec tant de force dans l'autorité. Si la loi de la grâce est cet ordre que doit suivre la vie surnaturelle dans son élan vers le terme bienheureux, son déploiement est celui d'une vie renouvelée à la source. La charité s'épanouit en vertus vivantes. La loi de la grâce est la loi d'amour. Il s'ensuit qu'elle est la loi de liberté. Car charité et vertus surnaturelles vont promouvoir un gouvernement personnel de soi-même, où l'inspiration intérieure l'emporte sur la promulgation de préceptes extérieurs. Tout ce qui est « instruction verbale ou écrite » est relatif, note saint Thomas, à cette loi intérieure, ici vraiment première.

Loi intérieure, loi d'amour, loi de liberté, la loi de la grâce est une loi de perfection. Elle ne commande plus du dehors avec tout un appareil de peines et de promesses temporelles comme la loi ancienne, mais du dedans par la poussée même des vertus et l'attrait de la vie bienheureuse. Mais surtout, elle « accomplit » la loi ancienne par une exigence plus grande, requérant la rectification de l'intention même et une sorte de « totalitarisme » bien plus réel que celui des innombrables préceptes de la théocratie ancienne. En remettant davantage au libre jeu de la prudence personnelle ou de celle des supérieurs, la loi évangélique, qui ne formule de préceptes que pour déclarer la relation nécessaire avec la grâce elle-même de certains actes produits « ex instinctu gratiae » (q. 108 a. 1), est en réalité bien plus exigeante que toute autre loi. Mais encore une fois, ce sera au libre jeu de la prudence vertueuse de déterminer dans l'action concrète ce qu'exige l'appel intérieur de l'amour.

Or, c'est précisément parce que la loi de la grâce est une loi de perfection en même temps que de liberté et d'amour que des conseils y seront formulés. Dans un tel régime comment ne pas comprendre que l'amitié même du Christ, source de la grâce, entraînant par son propre exemple, ne se traduise pas en conseil? Le « sed contra » de 108 a. 4 l'exprime : « Les conseils d'un sage ami offrent la plus grande utilité... Mais qui est plus sage et nous est plus ami que le Christ? Les conseils comportent donc une utilité souveraine et la convenance de leur formulation s'impose ».

Le conseil est un acte de l'amitié. Il n'impose pas un ordre, mais suggère un bien. Sa structure cependant est plus radicalement encore distincte de celle du précepte. Car, après tout, l'ami qui commande peut, à raison de son amitié même, formuler un ordre en faisant appel à notre bon vouloir. Le P. Tonneau le remarque fort bien (*Bulletin Thomiste*, t. 3, 1930-1933, p. 786-787) : « Qu'on prenne garde aux formules trompeuses. De vrais conseils prennent parfois une allure impérative; entre égaux, entre amis, les conseils prennent volontiers cette forme instante : Prends donc ceci, fais cela... Inversement les supérieurs donnent volontiers la forme de conseils à leurs injonctions les moins discutables : ne voudriez-vous pas vous occuper de ceci? Vous feriez bien, je crois, de renoncer à cela. L'intention nous montre s'il s'agit d'un précepte ou d'un conseil ». Il faut donc dépasser la formule. Mais il est important alors de bien voir à quoi tient la différence de l'un et de l'autre acte : celui de commander, celui de conseiller.

Le P. Tonneau l'explique justement dans cette recension. Le caractère obligatoire du précepte, dit-il, tient à ce qu'il détermine une liaison nécessaire entre le moyen choisi et la fin, supposée elle-même nécessaire. Concevoir le conseil « à la manière d'un commandement qu'on aurait amputé de sa valeur obligatoire » est impossible dans ces perspectives.

> « Le conseil est un acte de raison qui n'indique pas le bien déterminé à faire *hic et nunc*, puisque une telle détermination ne va pas sans nous obliger, mais qui propose un bien éventuel possible, encore indéterminé... C'est à nous qu'il appartient de déterminer, pour nous, hic et nunc, quel est en définitive le bien à faire. L'attitude spécifique du conseillé n'est donc pas d'obéir. Loin de là : c'est faire injure au conseilleur que de suivre son avis sans autre considération, comme s'il s'agissait d'un ordre à exécuter; au fond, on ruine l'amitié, sous prétexte d'amitié, par une sorte de démission de sa personnalité. L'attitude normale, vertueuse, lorsqu'on reçoit un conseil consiste à l'écouter, à en tenir compte, à le prendre en considération au moment du choix. Dieu même, s'il vous donnait visiblement un conseil précis, avec toutes les garanties d'authenticité, n'attendrait pas autre chose de vous. Le seul péché relatif au conseil, c'est le mépris » (p. 786-787).

> « Il y a cette différence entre conseil et précepte, écrit saint Thomas, (q. 108 a. 4), que le précepte comporte obligation tandis que le conseil est remis à l'option de celui qui le reçoit. C'est pourquoi il convenait à la loi de la grâce, parce qu'elle est loi de liberté, qu'aux préceptes s'ajoutent des conseils, — ce que ne comportait pas la loi ancienne, loi de servitude. Il nous faut donc comprendre que dans la loi nouvelle les préceptes sont donnés concernant ce qui est nécessaire à l'obtention finale de la béatitude éternelle, à quoi nous conduit la loi nouvelle. Tandis que les conseils regardent les moyens par lesquels on peut y atteindre mieux et plus aisément ».

Mais comprenons alors que les conseils n'énoncent pas simplement un surplus facultatif de perfection qui ne serait que recommandé par rapport à un minimum, obligatoire, parce que minimum. C'est l'exigence de la fin dernière qui rend obligatoire ce que le précepte détermine comme l'étant en réalité. C'est tout ce qui demeure indéterminé dans l'ordre des moyens d'atteindre cette fin suprême, qui motive les conseils destinés à aider notre prudence à la mieux atteindre. La perfection n'est point rendue facultative parce que les moyens de choix d'y parvenir nous sont présentés sous forme de conseils. Ceux-ci ne font que manifester l'exigence intérieure d'une grâce qui, en remettant notre conduite à notre propre conseil, ne doit faire que rendre plus soucieuse de perfection la prudence vertueuse qui détermine *hic* et *nunc* nos obligations. Si la liberté est le fruit de l'amour, celui-ci est le principe de tous les appels à une perfection qui est sa loi même.

La systématisation des conseils évangéliques, ramenés par saint Thomas à l'abandon des biens qui sont par excellence la matière des trois concupiscences, achève de manifester à la fois l'idéal de la perfection chrétienne : *vacare Deo*, mais surtout les conditions d'une liberté plus totale au service de Dieu. En faisant appel à notre liberté, le conseil évangélique trace ainsi les voies de la libération intérieure. Mais c'est encore marquer que dans la loi nouvelle, plus totale est la liberté, plus elle se doit accorder à la volonté divine.

2. Les conseils et la perfection de la vie chrétienne. Conseils et états de perfection. — C'est cet ordre des conseils évangéliques à la perfection de la vie chrétienne par la libération qu'ils procurent et l'idéal qu'ils dénoncent, que nous trouverons exprimé

dans les différents textes des opuscules consacrés à la défense de la vie religieuse et les articles correspondants de la 2^a 2^{ae}.

Parcourons les écrits concernant la vie religieuse.

Dans le *Contra impugnantes* (1256), justification des œuvres entreprises par des religieux libérés du travail manuel et vivant dans la pauvreté, le point de départ est pris, non point de la notion de conseils, mais de celle de religion : c'est le service total de Dieu qui implique dégagement des embarras séculiers et hommage à Dieu des œuvres de la charité parfaite. Notons donc simplement que, au ch. 5 concernant l'obligation traditionnelle aux moines du travail manuel, saint Thomas utilise la distinction du précepte et du conseil pour déclarer libres du travail des mains les religieux prêcheurs. C'est dire que l'économie de la vie religieuse résulte moins d'un *a priori* concernant tel ou tel conseil de vie parfaite, que d'une adaptation de l'idéal de la perfection chrétienne aux circonstances de vie et de milieu où naît l'institution. Au chapitre suivant, la liberté de suivre intégralement le conseil de pauvreté évangélique est justifiée non seulement par le conseil du Seigneur, mais par l'imitation du Christ et des Apôtres.

Le *De Perfectione vitae spiritualis* (1270), ayant pour objet de justifier les fondements mêmes de l'état religieux, part d'un tout autre point de vue et commence par la détermination de l'essence de la perfection chrétienne et du rôle qu'y jouent les conseils. C'est la doctrine qui sera reprise dans la q. 184 de la 2^a 2^{ae}.

La perfection de la vie spirituelle est celle de la charité et elle se traduit dans la formule même du double précepte qui en est fait. Il y a seulement dans l'exercice de la charité une question de degrés. La perfection d'amour des bienheureux nous est impossible ici-bas, mais le mouvement de la charité est d'y tendre. Reste à distinguer ce en deçà de quoi nous manquerions au précepte lui-même, qui encore une fois est d'aimer Dieu *ex toto corde*. Cela implique que rien de notre vie n'échappe, à l'état virtuel du moins, à cette référence à Dieu aimé par-dessus tout. Mais le mouvement même de la charité est de tendre plus haut.

« Rappelons-nous maintenant les paroles de saint Paul : ce n'est pas que j'aie déjà obtenu le prix ou que je sois parfait, non, ajoute-t-il, je poursuis ma course, afin, si je puis, de le conquérir. Et il ajoute encore : tous tant que nous sommes de parfaits, que ce soit là notre pensée (*Phil.* 3, 12-15). Ces paroles prouvent à l'évidence que si la perfection des élus ne nous est pas possible ici-bas, elle reste l'idéal auquel nous devons tendre et auquel nous devons avoir l'ambition de nous conformer, autant que notre condition le permet. Telle est la perfection de la vie présente : c'est pour l'atteindre que nous sommes conviés à suivre la voie des conseils. Il s'agit, — c'est une loi psychologique évidente —, d'unifier son cœur pour en intensifier l'élan. Nous serons d'autant plus entièrement livrés à l'amour de Dieu que nous nous dégagerons des terrestres attraits. C'est le poison de la charité, dit saint Augustin, que l'ambition d'acquérir ou de conserver les biens de la terre. Mais on la voit grandir à mesure qu'on les convoite moins. Elle atteint la perfection quand meurt le désir. Tel est le sens de tous les conseils que nous sommes invités à suivre pour atteindre la perfection. C'est une libération de l'âme qui, s'arrachant aux séductions périssables, n'a plus qu'un but : Dieu contemplé, aimé, servi dans tous ses vouloirs » (*De Perf.* 6).

Ainsi apparaît combien la loi interne de la charité, son mouvement vital, exprimé dans le précepte de la charité, dépasse l'idée d'un commandement aux limites déterminées. Saint Thomas le précisera ailleurs, il n'y a pas de mesure déterminée par un précepte quelconque en matière d'amour de Dieu. La charité commandée par le précepte implique dans son élan vivant un appel à la perfection dont les conseils nous traceront la voie.

C'est cet ordre de moyens que les chapitres suivants du *De Perfectione* analysent : le dépouillement des biens temporels devient comme une utilité majeure de la vie spirituelle. C'est bien là le plan des conseils, celui des moyens. La perfection elle-même n'est pas dans le moyen suivi. Abraham, riche, fut saint. Mais le moyen est utile, le conseil du Seigneur l'affirme. De même les liens du mariage dont il est conseillé de s'abstenir, et la raison qu'en donne saint Thomas est notable : ce n'est pas d'abord l'aspect charnel qui est en jeu, mais toutes les implications temporelles de la vie domestique.

Le renoncement à la volonté propre apparaît surtout essentiel à la perfection de la charité. C'est tellement, pour ainsi dire, l'envers de la préférence donnée à Dieu, que s'y retrouveront les degrés signalés plus haut dans la charité elle-même. Il y a un en deçà qui ne peut se franchir sans manquement au précepte. Une abnégation générale est requise de tout chrétien. « L'abnégation est liée aux exigences de notre salut comme une sainte haine est nécessaire à la charité. Mais on va distinguer deux manières de les pratiquer, l'une nécessaire au salut et commune à tous ceux qui le veulent obtenir; l'autre tenant à la plénitude de la perfection. » Cette mesure d'abnégation qui prend la forme d'un conseil de perfection, saint Thomas en voit l'image dans le martyre. « Mais nous n'aimons pas que la vie : plus alors est puissant l'appel de la nature, plus il est parfait de l'immoler au Christ. Or, nous n'aimons rien tant que notre liberté. » Se mettre en la dépendance d'autrui, aliéner sa liberté par une obéissance à laquelle on s'engage jusqu'à la constituer en état de vie, sera donc la forme de renoncement qui correspondra en cette matière au conseil (*De Perf.*, c. 10).

Ce dernier raisonnement semble indiquer que dans la systématisation des conseils de perfection qui les ramène à la matière traditionnelle des trois vœux de religion, s'il est assez aisé de retrouver dans l'Évangile une formulation du conseil de pauvreté et de célibat, ce n'est que par une sorte de déduction qu'on fait sortir l'obéissance religieuse de l'obéissance commune à tout chrétien et du grand idéal offert à tous de l'obéissance du Christ à son Père.

En tout cas, précisant dans la Somme, 3^a q. 186, le sens de la pratique des conseils dans l'état religieux de perfection, saint Thomas s'emploie surtout à justifier le choix des conseils essentiels à la vie religieuse, par l'éloignement des embarras de la vie séculière. « D'autres conseils relatifs à certaines actions meilleures, plus spéciales, que l'on ne peut suivre cependant sans que la vie humaine ne se trouve impliquée en des activités de la vie séculière, ne sont pas opportuns pour la vie religieuse » (a. 2 sol. 3). Cette insistance témoigne sans doute d'une conception de la vie parfaite comme d'une séparation du monde, qui est peut-être dépendante (comme le fait remarquer dom Leclercq, VS, *loco cit.*, p. 827), de l'expérience monastique du haut moyen âge où « l'idée qu'on peut chercher la perfection dans le monde est presque entièrement étrangère à tous les esprits ». Si l'aspect libérateur et

simplificateur de la vie est en tout cas très marqué en ce qui concerne les conseils de pauvreté, célibat et obéissance, on notera cependant que l'argument de 186 a. 5 restitue à celle-ci son sens pleinement « économique » : « Quiconque est formé et exercé en vue d'une fin à atteindre a besoin de suivre la direction d'un maître, sous la conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne... »

Le *De Perfectione* poursuit son analyse du rôle des conseils par rapport à la perfection de la charité, en examinant ce qui regarde l'amour du prochain. Ici encore il y a un en deçà du précepte qui ne va pas sans ruiner la charité, mais, correspondant au mouvement même de celle-ci, telle qu'elle est commandée, une surabondance dont on dit qu'elle « tombe sous le conseil ». Cette perfection comporte un triple aspect : *extensif*. Si l'on ne peut sans pécher contre la charité exclure personne de l'amour qu'on doit au prochain ou refuser en cas de nécessité de secourir même son ennemi, témoigner à ce dernier une spéciale affection et une aide effective hors d'une nécessité impérieuse, est acte de perfection où se manifeste une vigueur spéciale de la charité. — *Intensif* : la mesure de perfection se marque en ce qu'on est capable de sacrifier pour autrui. On rejoint par là la pauvreté conseillée aux parfaits, qui prend le sens d'un service du prochain. Le don même de la vie hors du cas de nécessité témoigne de cet élan de perfection. — *Qualitatif* : la qualité de ce qu'on fait pour le prochain témoigne de la perfection de l'amour. Le don de la doctrine est le plus sublime et caractérise la perfection des apôtres, des prêcheurs.

Le *Contra retrahentes* complète ces vues sur les conseils de perfection en abordant le problème par un autre biais. L'objection à résoudre est celle-ci : on ne peut s'engager dans la voie des conseils avant de s'être exercé à la pratique des préceptes. Après avoir répondu par l'exemple des enfants admis dans le milieu monastique pour y être formés à la perfection, par celui des nouveaux convertis et des pénitents qui cherchent dans l'institution religieuse un secours à leur vie chrétienne nouvelle, saint Thomas aborde la question de fond : l'objection, dit-il, vient de ce qu'on confond la perfection avec la pratique même des conseils, et qu'on imagine alors que les préceptes s'ordonnent à ceux-ci comme l'imparfait au parfait.

Or, la perfection consiste dans le double précepte de la charité, et celle-ci à raison de fin. Nulle mesure, à ce point de vue, qui bornerait l'idéal de perfection. Le précepte de la charité n'est enserré dans aucune limite, « en sorte qu'on puisse dire que telle mesure d'amour de Dieu tombe sous le précepte et qu'une mesure plus grande dépassant les limites du précepte tombe sous le conseil : à chacun est commandé d'aimer Dieu autant qu'il le peut, et c'est ce qui ressort de la formule même du précepte : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. Reste que chacun observe ce commandement selon sa mesure personnelle, l'un plus, l'autre moins parfaitement. Mais manque totalement à l'observance du précepte celui qui, dans son amour, ne préfère pas Dieu à tout le reste ».

Le précepte d'aimer Dieu, parce qu'il regarde notre attache la plus essentielle à la fin dernière, émerge donc en quelque sorte parmi tous les autres commandements, étant à la fois leur fin et le principe de leur accomplissement. A lui s'ordonnent, en effet, toutes les autres injonctions de la morale chrétienne : « Les préceptes comme conditions essentielles à l'obtention de la fin; les conseils comme des moyens de l'obtenir avec plus de facilité, de sécurité, de perfection... » Mais surtout la charité que commande le grand précepte n'est pas seulement la fin de tous les autres commandements, elle est source vivante, racine de toutes les vertus et des préceptes qui les concernent. « Il s'ensuit donc que dans la mesure où les conseils assurent le progrès de la charité sous son double aspect d'amour de Dieu et du prochain, l'homme qui les pratique progresse dans l'observance plus parfaite de tout ce à quoi la charité nous oblige. » Prétendre pratiquer les préceptes conçus comme un minimum obligatoire avant de s'engager dans la voie des conseils serait se résoudre à ne les pratiquer qu'imparfaitement. Ce serait en somme prendre l'imperfection comme objet même à poursuivre, et contrarier absurdement le mouvement même à quoi nous induit le précepte de la charité. « Quis tam insanae mentis esse poterit qui aliquem volentem perfecte diligere Deum et proximum, retrahat cogens ipsum prius diligere imperfecte... »

Ces conclusions sont résumées dans la 2^a 2^{ae} q. 189 a. 1, et les principes en sont ceux qu'expose la q. 184 a. 3, ceux aussi qu'énonçait à la 1^a 2^{ae} l'enseignement de saint Thomas sur la loi de la grâce.

S'agit-il alors de préciser l'obligation à la perfection qu'entraînent le grand précepte et les commandements qui lui sont ordonnés, et dont les conseils nous tracent les moyens les plus excellents, on se reportera volontiers à la note du P. Lemonnyer (*La vie humaine*, Paris, 1926, éd. de la Revue des jeunes) en référence à 2^a 2^{ae} q. 184 a. 3. Utilisant les textes de 186 a. 2 sol. 2; *In Ep. ad Haebr.*, 6, 1; *In Mt.* 19, 12 et *Quodlibet* 1, a. 14, sol. 2, il conclut ainsi :

« La perfection totale de la charité est commandée à tous..., mais comme une fin à atteindre. Ce commandement couvre, si l'on peut ainsi parler, deux aires successives d'application : une première absolument et universellement déterminée, comportant, outre la possession de la charité en sa perfection essentielle (qui constitue la *matière* même du précepte de charité), l'observation des préceptes communs, sans laquelle la charité essentielle ne se pourrait conserver. Pour le précepte lui-même de charité au delà de cette zone, il n'y a plus que de l'indéterminé. Sur le plan de la charité elle-même, c'est-à-dire de l'amour intérieur, cette indétermination ne fait pas obstacle à l'obligation. Le précepte impose l'amour de Dieu et du prochain dans toute son étendue, l'amour aussi du bien meilleur, ce qui exclut le mépris et impose le désir. Sur le plan de l'action au contraire, nulle obligation n'est possible à moins qu'il ne survienne une détermination. Cette détermination peut venir d'une double source. D'abord de l'inclination même de la charité, obligeant vis-à-vis de son objet à la manière d'une loi naturelle. Ensuite des exigences de l'état extérieur de chacun. Grâce à ces facteurs nouveaux se trouve déterminée, au bénéfice toujours du précepte de charité, une seconde zone d'obligation représentant, non plus le devoir commun, mais le devoir d'état et le devoir individuel » (p. 553-554).

La pensée de saint Thomas peut se ramener à ceci : La perfection chrétienne consiste essentiellement dans la charité et se trouve incluse comme fin dans le précepte qui nous est fait d'aimer Dieu et notre prochain : tendre à la perfection est la loi même de l'amour qui nous est commandé.

La perfection de la charité impliquant une libération spirituelle, les conseils nous sont proposés comme les moyens les plus adaptés d'assurer cette liberté intérieure au service de la charité parfaite.

Les préceptes autres que celui de la charité sont eux-mêmes ordonnés à celle-ci comme condition essentielle de la perfection à laquelle elle tend. Les conseils leur sont subordonnés comme une voie de leur parfait accomplissement requis par la charité même.

Il s'ensuit que le caractère facultatif des conseils ne change rien à l'obligation de tendre à la perfection. Il caractérise l'acte même de conseiller qui fait appel à notre propre détermination en une matière qui demeure de soi indéterminée. Le fait que la loi de grâce comporte des conseils indique bien la vraie nature de celle-ci qui est de faire appel à la générosité d'une liberté issue de la grâce et suivant l'impulsion des vertus qu'elle produit. L'obligation vient du cœur surnaturalisé et s'exprime, relativement à la matière des conseils, dans les choix d'une prudence où la charité même fait loi.

5. — SAINT FRANÇOIS DE SALES

Parmi les docteurs de la vie spirituelle qui ont traité des conseils évangéliques, il est bon de signaler également les pages du livre 8 du *Traité de l'Amour de Dieu* qui mettent excellemment en relief leur place, dans cet « amour de conformité par lequel nous unissons notre volonté à celle de Dieu qui nous est signifiée par ses commandements, conseils et inspirations ».

Inspirée par la « complaisance » qui nous porte à plaire à Dieu, par la « bienveillance » qui nous fait, pour exalter la gloire divine, nous soumettre religieusement à lui, la conformité à sa volonté signifiée fera envisager les commandements divins dans toute leur plénitude désirable, au service de l'amour même. Quant aux conseils (ch. 6), il importe d'abord, pense saint François de Sales, de les distinguer des préceptes :

« Il y a différence entre commander et recommander. Quand on commande, on use d'autorité pour obliger; quand on recommande, on use d'amitié pour induire et provoquer... Au commandement correspond l'obéissance, et la créance au conseil ».

Complaisance et bienveillance porteront donc à accueillir ces exhortations divines.

« Mais le cœur amoureux ne reçoit pas le conseil pour son utilité, ains pour le conformer au désir de celui qui conseille et rendre l'hommage qui est dû à sa volonté : et partant, il ne reçoit les conseils sinon ainsi que Dieu le veut. Et Dieu ne veut pas qu'un chacun observe tous les conseils, ains seulement ceux qui sont convenables selon la diversité des personnes, de temps, des occasions et des forces, ainsi que la charité le requiert. Car c'est elle qui, comme Reyne de toutes les vertus, de tous les commandements, de tous les conseils, et en somme de toutes les lois et de toutes les actions chrétiennes, leur donne à tous et à toutes le rang, l'ordre, le temps et la valeur ».

Peut-on mieux exprimer que l'amour, qui accueille le conseil de l'ami divin, ne transforme pas pour autant celui-ci en commandement, mais au contraire lui garde son caractère de conseil : c'est à la prudence qu'inspire la charité de déterminer ce que celle-ci, finalement, exige.

« Quand la charité porte les uns à la pauvreté et qu'elle en retire les autres; quand elle pousse les uns au mariage, les autres à la continence; qu'elle enferme l'un dans le cloître et en fait sortir l'autre, elle n'a point besoin d'en rendre raison à personne, car elle a la plénitude de la puissance en la loi chrétienne, selon qu'il est écrit : la charité peut toutes choses; elle a le comble de la prudence, selon qu'il est dit : la charité ne fait rien en vain... Pour cela on doit prendre d'elle l'ordre de l'exercice des conseils ».

Le chapitre suivant explique avec non moins de clarté comment c'est « l'amour de la volonté de Dieu signifiée ès commandements qui nous porte à l'amour des conseils ». C'est ici encore une expression de la doctrine de saint Thomas sur le rapport des conseils aux commandements : c'est parce que ceux-ci sont au service même de l'amour que leur accomplissement nous rend attentifs aux conseils, « lesquels ne sont donnés que pour plus parfaitement observer les commandements auxquels aussi ils se rapportent, ainsi que dit excellemment saint Thomas ». Mais surtout, pense saint François de Sales, parce qu'ils expriment un désir et souhait du Seigneur, ils doivent éveiller en toute âme noble, qui aime vraiment, un désir ardent de les suivre.

Les mépriser en tout cas serait un grand péché, affirme-t-il au ch. 8. C'est l'obligation de la perfection qui est alors rappelée. Saint François de Sales y voit comme une sorte de loi biologique dans l'ordre de la grâce. « Dieu au commencement du monde commanda à la terre de germer l'herbe verdoyante faisant sa semence, et tout arbre fruitier faisant son fruit... » Et telle est la loi des vertus. Il ne s'ensuit pas que ce soit péché de ne pas pratiquer les conseils : c'est cela même qui les distingue des commandements. « Néanmoins je dis bien que c'est un grand péché de mépriser la prétention à la perfection chrétienne, et encore plus de mépriser la semonce par laquelle Notre-Seigneur nous y appelle. Mais c'est une impiété insupportable de mépriser les conseils et moyens d'y parvenir que Notre-Seigneur nous marque ». Enfin (ch. 9), « encor que tous les conseils ne puissent ni doivent être pratiqués par chaque chrétien en particulier, si est ce qu'un chacun est obligé de les aimer tous parce qu'ils sont tous très bons... » Le chapitre 9 explique comment nous devons estimer et aider ceux qui suivent les conseils que nous ne suivons pas nous-mêmes. Puis, dans l'ensemble des conseils, pratiquer nous-mêmes ceux qui sont en notre moyen, « car Dieu en a donné plusieurs afin que chacun en puisse observer quelques-uns, et l n'y a jour que nous n'en ayons quelque occasion. » « Qui ne peut faire le tout, qu'il fasse quelque partie ». D'ailleurs, « il y a divers degrés de perfection ès conseils ». La perfection elle-même est une fin. Telle mesure actuelle de perfection en l'exercice des vertus ne tombe pas, sauf en circonstance exceptionnelle, sous le commandement de précepte. Mais il arrive en effet que l'héroïsme même de la vertu devienne obligatoire. Le conseil, lui, nous invite à l'héroïque générosité de l'amour et il semble que cet héroïsme même consiste en la liberté qui le fait choisir : « quand il est forcé d'endurer le martyre ou renoncer à la foi, le martyre ne laisse pas d'être martyre et un excellent acte d'amour et de force; néanmoins je ne sais s'il le faut nommer acte héroïque n'étant pas choisi par aucun excès d'amour, ains par la nécessité de la loi qui en ce cas le commande. Or, en la pratique des actes héroïques de la vertu consiste la parfaite imitation du Sauveur ».

Voilà d'un trait indiqué par saint François de Sales, au terme de ces chapitres sur les conseils de l'Évangile, le sens profond de ces invitations du Seigneur : tout l'Évangile est cet appel à la libre générosité d'une âme qui si elle aime veut toujours faire davantage. Et tout se ramène finalement, comme l'avaient si

bien compris les premières générations chrétiennes, à l'imitation du Sauveur. Sa loi comme son enseignement sont d'abord Sa personne même. Le conseil amical que nous recevons de Lui ne fait que mettre en relief l'aspect personnel d'une morale et d'une spiritualité où il est tout : celui qui veut être disciple, qu'il laisse tout et *me* suive.

Tous les auteurs de théologie morale consacrent un chapitre aux conseils évangéliques, voir par exemple : J. Mausbach, *Die Katholische Moral*, Köln, 1911, p. 243-280. — On peut consulter aussi les commentateurs de saint Thomas et la plupart des traités de la perfection ou de l'état religieux.

Outre les auteurs cités au cours de l'article, voici quelques ouvrages qui méritent particulièrement d'être retenus : J.-G. Barthier, *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, Paris, 1902. — J. Schwane, *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere*, Münster, 1868. — Le P. Denifle, o p, *Luther et le Luthéranisme* (tr. franç. de J. Paquier, Paris, 1910, t. 1), à propos du *De votis monasticis* de Luther, donne dans une très vigoureuse synthèse la position de l'Église et des auteurs spirituels du moyen âge. On y trouvera de très nombreuses indications bibliographiques.

A.-I. Mennessier.

CONSIDÉRATION. — Notre unique intention est de déterminer les sens du mot considération chez les auteurs spirituels.

1. La considération en général est une opération de l'esprit. Toute *réflexion un peu prolongée* peut s'appeler considération, eût-elle la forme d'un examen. Quand saint Bernard veut faire prendre conscience au pape Eugène III des devoirs de sa charge, il lui adresse le *De consideratione* (écrit entre 1149 et 1153, PL 182, 727-808). N'est-ce point l'influence du traité de l'abbé de Clairvaux qui aurait fait donner à l'examen de prévoyance (voir Examen), tant recommandé aux supérieurs et qui même dans certains ordres leur est imposé par une règle, le nom de considération? (*Institutum Societatis Jesu*, Ordinationes Generalium, c. 2, n° 5).

2. Tout exercice où la réflexion intellectuelle tient la place principale est une considération. En ce sens, considération est presque synonyme de *méditation*. Le ch. 7 du livre 2 du *Traité de l'oraison* de P. Nicole porte ce titre significatif : « Que ce que saint Bernard appelle considération n'est autre chose qu'une espèce d'oraison mentale et que l'esprit a beaucoup de part à cette oraison ». Le P. Jean Crasset publie des *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année*, Paris, 1687; l'abbé de Brion des *Considérations et entretiens spirituels pour une retraite de dix jours*, Paris, 1717. Le P. Bruslé de Monpleinchamp, traduisant en français une partie de la *Manna dell'anima* du P. Paul Segneri, intitule l'ouvrage *Considérations chrétiennes pour tous les jours de la semaine*, Anvers, 1685. Le traducteur de Louis de Grenade, l'abbé Bareille, donne comme titre français au *Libro de la oracion y meditacion* l'équivalent suivant : « *De l'oraison ou de la considération* », t. 11, Paris, 1863. Des modernes cependant feraient volontiers de la considération une méditation plus libre. Dom C. Butler parlant de la *Retraite* de Mgr Hedley déclare : « De ton, elle est profondément bénédictine; les méditations sont des considérations de l'ancien type plutôt que des méditations méthodiques » (*Chemins de vie chrétienne*, tr. Huré, Paris, 1937, p. 51). Courbon déjà écrivait : « La considération est une espèce de méditation, mais qui se fait plus doucement et avec moins de contention d'esprit » (*Méthode facile pour les retraites des gens du monde*, à la suite des *Réflexions chrétiennes sur les plus importantes véritez du salut...*, Paris, 1689, p. 216).

3. Des *études doctrinales*, sans rapport direct avec l'exercice de la méditation, portent le nom de considération; ainsi J.-P. Camus écrit une *Considération sur le progrès intérieur*, Caen, 1638. Le P. de Clorivière donne à un traité de l'oraison le titre de *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, Paris, 1802.

4. Dans la plupart des *méthodes d'oraison* la partie consacrée au *travail de l'intelligence* porte le nom de considération. C'est ainsi que saint François de Sales, au ch. 5 de la 2e partie de l'*Introduction à la vie dévote* intitulé : « Des considérations, seconde partie de la méditation », écrit : « Après l'action de l'imagination s'ensuit l'action de l'entendement, que nous appelons méditation, qui n'est autre chose qu'une ou plusieurs considérations faites afin d'émouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines. » Mais quel que soit le lien qui les unit, l'auteur sépare nettement les considérations des affections et résolutions, auxquelles le chapitre suivant est consacré : « Des affections et résolutions, troisième partie de la méditation ». La plupart des spirituels le suivront sur ce point et s'ils ne font pas des affections et résolutions une partie spéciale de la méditation, — la troisième partie —, ils disent cependant que le corps de l'oraison, — pour eux la deuxième partie distincte de la préparation et de la conclusion —, se divise en trois actes : les considérations, les affections et les résolutions; ainsi Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale pour ceux qui commencent...*, 3e instruction, Paris, 1684. — *Courte instruction touchant la méthode de l'oraison mentale*, Lille-Tournai, 1685, p. 86. — F. Ruelle, prêtre de l'Oratoire, *Conduite facile pour la pratique de l'oraison*, Lyon, 1670, ch. 10, p. 128-131. — L. Gillot, *L'oraison*, Paris, 1904, ch. 3 Des considérations.

Pour J.-P. Camus, *Direction à l'oraison mentale*, Lyon, 1623, c'est tout le corps de l'oraison qui doit porter le nom de considération; le mot pour lui n'évoque pas seulement le travail de l'esprit, mais aussi celui du cœur et de la volonté : « J'appelle considération... un point de méditation sur lequel on ratiocine par la voye de l'entendement, pour en esmouvoir de sainctes affections et résolutions en la volonté » (livre 3, ch. 1, p. 261). Et encore : « Considérer est une action meslée des deux puissances de l'intellect et de la volonté..., ce mot... embrasse en soy plus que la méditation, car il comprend encores la contemplation : c'est un regard de l'âme, soit discursif, ce qui s'appelle méditer; soit fixe, ce qui se nomme contempler, qui bande tous les ressorts et facultez de l'esprit, tant l'imagination que les trois principales; car l'on considère en imaginant, en se souvenant, en entendant, en voulant » (p. 262). Il insiste d'ailleurs sur la différence qu'il faut faire entre méditation et considération : « Je n'appelle donc point ceste seconde partie de l'oraison mentale comme aucuns méditation : ce mot estant borné au seul discours de l'entendement, selon sa commune acception, mais de ce mot général de considération qui est plus estendu » (p. 262).

L'opinion de Camus apparaît quelque peu insolite. On trouve cependant des auteurs qui appelleront méditation le travail de l'entendement dans l'oraison. Pour le P. Bourgoing, par exemple, il y a dans l'oraison trois parties : « la préparation, la méditation et les affections » (*Les Véritez et excellences de Jésus-Christ*,

Lyon, 1630; préface contenant vingt-quatre avis et directions pour l'oraison; 18e avis). Même des modernes, comme Mgr P. Lejeune (*L'oraison rendue facile*, Paris, 1903, 2e partie, ch. 2 : la méditation, son rôle), divisent le corps de l'oraison en quatre parties : « la méditation, les affections, les demandes, les résolutions ». Il est vrai que ces auteurs ne nous disent pas explicitement que considération a pour eux un sens plus étendu que méditation : ils pourraient très bien donner aux deux mots un sens identique. Et la division du corps de l'oraison telle qu'elle nous est fournie par Mgr Lejeune coïnciderait exactement avec celle de Mgr Saudreau : « présence de Dieu, considération, retour sur soi-même, demande, résolution » (*La pratique de l'oraison*, Paris-Arras-Angers, 1932, p. 7-9).

Marcel Viller.

CONSOLATION CHRÉTIENNE. — 1. *L'époque patristique.* — 2. *Le moyen âge et les temps modernes.*

La consolation spirituelle vient directement de Dieu. Il y a aussi une consolation qui vient des hommes. Consoler son prochain est un devoir de charité qui, de tout temps, a été exercé par les chrétiens.

1. — **L'époque patristique.** — L'usage s'est établi de désigner du nom de *consolation chrétienne* toute une série d'écrits et de discours destinés, comme les livres de consolation païenne, à apaiser la douleur de ceux qu'un deuil ou une épreuve atteignait. Les auteurs chrétiens empruntent le même cadre classique et les procédés de développement anciens, mais avec un accent si profondément religieux qu'ils donnent une âme nouvelle à des compositions qui, dans le paganisme, restaient souvent de purs exercices de rhétorique, inefficaces et vains. C'est par le caractère des motifs qu'elle met en œuvre que la consolation chrétienne va s'élever au-dessus de la consolation païenne. C'est par là aussi qu'elle se rattache à la spiritualité et qu'elle mérite ici une brève mention.

La consolation païenne se présente sous des formes très différentes : en vers parfois, comme la *Consolatio ad Liviam*, longtemps attribuée à Ovide; dans des lettres, comme quelques-unes des *Lettres familières* de Cicéron (vg V, 16, 18), la consolation à sa mère Helvia ou la consolation à Marcia de Sénèque; le plus souvent, sous la forme de traités ou de discours, comme le *Ménexène* ou le *Phédon* de Platon, le *De senectute* de Cicéron.

Les chrétiens reprendront, eux aussi, toutes ces formes.

La liste de ces consolations chrétiennes n'est pas très longue à l'époque patristique. Mentionnons les principales.

Saint Cyprien, évêque de Carthage, † 258, après la persécution de Dèce et lorsque la peste ravage l'Empire, fortifie ses fidèles par son traité *De mortalitate*, « à l'origine très probablement un sermon ». L'évêque a constamment pour but de relever les courages. Il est assez curieux de noter que, pendant l'épidémie de choléra de 1832, on rééditera, en guise de consolation, une traduction d'extraits du *De mortalitate* (*Discours de saint Cyprien durant la mortalité*, traduit par Mr Villecourt, Sens, 1832). — *De mortalitate*, PL 4, 581-602; CSEL, t. 3, 1re p., p. 297-314.

Telle lettre de saint Basile, † 379, est une consolation, par exemple la lettre 5 à Nectaire sur la mort de son fils, la lettre 6 sur la mort de Nectaire à sa femme (PG 32, 237-244), la lettre 28 aux habitants de Néocésarée sur la mort de leur évêque (PG 32, 303-310), les lettres 300, 301, 302, etc. (1043 svv).

Saint Grégoire de Nazianze, † 389-390, prononce un discours à l'occasion de la mort de son frère Césaire (Oratio 7, PG 35, 753-788), qui, par la forme extérieure, reste fidèle aux règles que Ménandre assignait au λόγος ἐπιταφίος ; l'orateur y cherche pour lui-même et ses amis de solides motifs de consolation (X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus*, Strasbourg, 1907, p. 33 svv). Le discours sur sa sœur Gorgonie (Oratio 8, 789-818), où l'éloge tient une place plus considérable, peut rentrer lui aussi dans le genre consolatoire. Les discours sur saint Basile (Oratio 43, PG 36, 493-606) et sur saint Athanase (Oratio 21, PG 35, 1081-1128) sont à proprement parler des éloges, de véritables oraisons funèbres au sens où nous l'employons encore aujourd'hui.

Saint Grégoire de Nysse, † 394, a lui aussi un discours funèbre sur sa sœur Macrine (PG 46, 959-1000), qui rentre bien dans le genre consolation. C'est vrai encore, mais moins directement du discours sur saint Basile (787-818), sur saint Mélèce d'Antioche (851-864), sur la princesse Pulchérie (863-878) et sur l'impératrice Placilla (877-892).

Parmi les lettres de saint Jean Chrysostome, † 407, il y a beaucoup de lettres de consolation. Dans la lettre 17 à Olympias, qu'il faut probablement dater de l'automne 405 (G. Bardy, *La chronologie des lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille, 1945, p. 281), le saint console la vaillante diaconesse des persécutions dont elle est l'objet (PG 52, 621-622). On peut signaler encore la lettre à Théodora sur la mort de son mari Therasius, la lettre 197 au préfet Studios sur la mort de son frère (721-722).

Saint Ambroise, † 397, a deux lettres de consolation : la lettre 15 sur la mort d'Actolius (PL 16, 955-959) et la lettre 39 à Faustus sur la mort de sa sœur (1098-1101); et quatre sermons : les deux oraisons funèbres de son frère Satyre, probablement en février 375, dont la première est particulièrement émouvante (1289 svv) et celles des empereurs Valentinien II, septembre 392 (1357 svv), et Théodose, 25 février 395 (1385 svv).

Les plus célèbres consolations de l'Occident patristique sont les dix lettres de saint Jérôme connues sous le nom d'*epitaphia* et qui nous donnent la vie de quelques grandes dames romaines dont Jérôme avait été le guide dans le chemin de la perfection (PL 22) : lettre 23 à Marcella sur la mort de Lia (384), lettre 39 à Paula sur la mort de sa fille Blésilla (384), lettre 60 à Héliodore sur Népotien (396), lettre 66 à Pammachius sur la mort de Paulina, sa femme (378), lettre 75 à Théodora sur la mort de son mari Lucinius (399), lettre 77 à Oceanus sur la mort de Fabiola (400), lettre 79 à Sabina (400 ou 401) sur son mari Nébridius, lettre 108 ou éloge funèbre de Paula (404) écrit pour Eustochium sa fille, lettre 118 à Julianus (407 ou 408) pour le consoler dans ses épreuves, lettre 127 à Principia (413) sur la mort de Marcella.

De saint Paulin de Nole on peut mentionner la lettre 13 écrite à Pammachius (hiver 395-396) à l'occasion de la mort de sa femme Pauline (PL 61, 207-223) et le carmen 31, adressé à une date inconnue à Pneumatius, parent de Paulin et à sa femme Fidelis à l'occasion de la mort de leur fils Celius (CSEL, t. 30, p. 307-329).

On peut ajouter à cette liste quelques lettres de saint Augustin, par exemple la lettre 92 à Italica sur la mort de son mari (PL 33, 318-321) et la lettre 263 (1082-1084) à Sapida sur la mort de son frère, diacre de l'église de Carthage, etc.

Sur toute cette littérature de consolation, consulter Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937 et les ouvrages indiqués dans sa bibliographie, p. 179-180. Ce livre s'étend sur la comparaison entre consolation païenne et consolation chrétienne.

2. — Au moyen âge et dans les temps modernes. — 1) *Lettres de consolation.* — C'est dans la littérature épistolaire que, déjà à l'époque patristique, se trouvaient les plus intéressants documents de la consolation chrétienne, parce que les plus spontanés et les plus dégagés d'un cadre factice. Les âmes se livrent bien plus au naturel dans des lettres familières que dans des discours apprêtés. Et la consolation perd de son efficacité quand elle ajuste ses arguments avec trop de recherche.

Les lettres de consolation sont de tous les temps. Si différentes qu'elles soient par leur forme, par le talent ou la valeur morale de leurs auteurs, elles se ressemblent toutes par les motifs qui les animent. Consoler, en effet, ce n'est guère que suggérer de la façon la plus simple, la plus douce et la plus apaisante possible, les raisons les plus vraies et les plus solides d'accepter la souffrance. La consolation ne supprime pas la douleur, elle aide les âmes à la porter, en renouvelant ou en élargissant leur espérance, en fortifiant leur courage. Devant une mort qui brise tous les espoirs terrestres, Pascal l'a dit très justement, « nous devons chercher la consolation... non pas dans nous-mêmes, non pas dans les hommes, non pas dans tout ce qui est créé, mais dans Dieu » (lettre sur la mort de son père, à Mme et à M. Périer, 17 octobre 1651).

Les consolations véritables sont dans la foi. Et, de fait, la substance de toutes ces lettres peut se résumer en quelques lignes. La mort n'est qu'un passage à une vie meilleure. Les morts sont des vivants qui ont cessé de souffrir et ont trouvé le bonheur. Acceptons la volonté de Dieu, toujours bonne, qui nous les cache un instant et semble les éloigner de nous pour un temps. Bientôt, si nous le voulons, nous leur serons réunis pour jamais.

Des plus célèbres on a fait des recueils : *Le consolateur chrétien ou recueil de lettres écrites pour la consolation des affligez*, Paris, 1678. — Ch. Peyroux, *Les plus belles lettres de consolation depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours*, Paris, 1917.

On n'en cite pas beaucoup du moyen âge. Saint Bernard qui, dans le *sermon* 26 *sur le Cantique* (PL 183, 903-912), a des accents si tendres sur la mort de son frère Gérard, n'a point écrit beaucoup de lettres de consolation : la lettre 80 à Guy de Molesmes n'est qu'un court billet (PL 182, 201-202) aussi bien que la lettre 300 à la comtesse de Blois (502). Mais on connaît du dominicain Vincent de Beauvais une *Epistula consolatoria ad Ludovicum regem Francorum super morte primogeniti* et d'Henri de Hesse, † 1397, une *Epistula super consolatione Echardi episcopi Wormacensis in morte fratris* (A. Auer, cité *infra*, p. 274); du bienheureux Henri Suso, † 1365, une lettre à une de ses filles spirituelles sur le point de mourir (lettre 13, dans l'*Œuvre mystique d'Henri Suso*, tr. Lavaud, Paris, 1946, t. 4, p. 61-64).

A partir du XVI^e siècle, on peut dire que toutes les correspondances publiées renferment de nombreuses lettres de consolation, non seulement de directeurs spirituels, comme saint François de Sales, Bérulle, Condren, Olier, Lacordaire, Perreyve, Gay, mais aussi de laïcs, tels Ozanam, Montalembert, Veuillot, etc.

2) *Livres de consolation.* — *a*) *Philosophique et théologique.* — Le *De consolatione philosophica* de Boèce (cf art. Boèce, t. 1, col. 1739-1745), écrit en prison par son auteur vers 524 pour se consoler de la disgrâce de Théodoric, a eu, surtout à partir du XI^e siècle, un grand nombre d'imitateurs. La consolation philosophique et théologique compte dans le bas moyen âge de multiples représentants dont il faut citer au moins les principaux.

Warnerius de Bâle (fin du XI^e siècle) écrit un *Paraclitus*, resté manuscrit, mais dont il existe plusieurs exemplaires (à Munich, par exemple, CLM 19667). — Pierre de Compostelle (vers 1120) laisse un *De consolatione rationis libri duo*, édité par Blanco Soto, ermite de Saint-Augustin, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. 8, H. 4, Münster, 1912. — Albert de Albertano, de Brescia, écrit, avril-mai 1246, un *Liber consolationis et consilii*, éd. T. Sundby, Hauniae, 1873; cf P. Arcari, *Albertano*, DHG. — Nous avons de Henri Pauper de Septimello, † 1192, une *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* que P. Leyser a publiée dans son *Historia poetarum et poematum medii aevi*, Halle, 1721. — Le dominicain alsacien, Jean de Dambach, † 1372, compose une *Consolatio theologiae* qui, très célèbre, a eu plusieurs éditions après celle de Bâle, 1492; l'influence de Sénèque y est grande comme celle de Boèce. — François Pétrarque, † 1374, a dans ses œuvres un *De remediis utriusque fortunae*, publié à Venise en 1492 et souvent réédité; l'ouvrage a été écrit vers 1360. Un chartreux du 15^e siècle, Adrien Monet, écrira un ouvrage de même titre (cf Adrien Monet, t. 1, col. 224). — Jean Gerson, † 1429, a lui aussi une *Consolatio theologiae*, dans ses *Opera omnia*, t. 1, col. 125-184, Anvers, 1706. — Iñigo Lopez de Mendoza, marquis de Santillane, écrit au début du XV^e siècle, *Bias contra Fortuna*, dans les *Obras*, éd. J. Amador de Los Rios, Madrid, 1852. — Félix Hämmerlin (milieu du XV^e siècle) est l'auteur d'un *Dialogus de consolatione inique oppressorum*, cf B. Pleber, *Felix Hämmerlin von Zürich*, Zürich, 1846.

Au XVII^e siècle, le jésuite René de Cerisiers, 1603-1662, après avoir publié une traduction de Boèce, *Consolation de la philosophie*, Paris, 1636, publie une *Consolation de la théologie*, Paris, 1639. Parus d'abord séparément, les deux ouvrages, à partir de 1640, sont publiés ensemble.

b) *Autres livres de consolation.* — Dans cette forêt immense des livres de consolation de genre moins spéculatif et plus pratique, où abondent sans nul doute les livres médiocres ou de valeur insignifiante, nous ne pouvons que signaler quelques titres d'ouvrages plus importants ou plus connus.

Un des plus anciens est bien le *Synonyma* de saint Isidore de Séville (PL 83, 825-868), qui portait comme sous-titre *De lamentatione animae peccatricis*. La raison (*ratio*) vient consoler l'âme en l'excitant à la confession. — Le bienheureux Venturin de Bergame, o p, † 1346, écrit *Duodecim remedia contra tentationes hujus temporis*, éd. Clementi, Rome, 1904 (Auer, p. 286).

Le 15^e siècle est extrêmement riche. Outre les traités déjà mentionnés de Gerson, il faudrait encore citer de lui *De consolatione mortis parentum*, *Explicatio hujus sententiae : Fiat voluntas tua*, *Tractatus consolatorius de meditatione*, *Tractatus de remediis contra pusillanimitatem*, *scrupulositatem*, *Epistola consolatoria ad Joannem germanum*, *Epistolae duae consolatoriae*, *Dialogus de tribulatione*.

L'anglais Walter Hilton laisse un *De consolatione in tentationibus* adressé à Jean Thorpe, vers 1433

(Auer, p. 321). — Barthélemy Faccius, † 1457, dédie au roi de Naples, Alphonse I, un *De humanae vitae felicitate*, qui a été édité, Hanoviae, 1611 (Auer, p. 269-271). — Vers 1434, Henri Kaltysen, o p, écrit une *Cythara spiritualis consolationis*, conservée dans un manuscrit de Coblence (*Staatsarchiv Ms. Abt.* 701 nº 216) et qui provient des dominicains de cette ville (Auer, p. 295). — Un autre dominicain allemand, Jean Nider, † 1440, laisse un *Consolatorium timoratae conscientiae*, Paris, 1478, qui fournit des remèdes aux maladies de l'âme et n'est un livre de consolation que dans un sens très large (voir K. Schieler, *M. Johannes Nider*, Mainz, 1885). — Du chartreux Jacques de Jüterbogk, † 1461, on peut citer au moins deux ouvrages du même genre : *De tentationibus et consolationibus religiosorum per modum dialogi tractatus*, dialogue entre un novice et son maître (ms à la bibliothèque de Cologne; *Stadtarchiv* Ms W 8º 33, provenant de la chartreuse de Sainte-Barbe de la même ville; Auer, p. 327-330); *Consolationes contra mala hujus saeculi*, lui aussi sous forme dialoguée (ms à la bibliothèque de la ville de Mayence, II, 222, 4º) écrit vers 1455 (Auer, p. 330). — De Jean Hagen de Indagine, † 1475, prieur d'Erfurt, la chartreuse à laquelle avait appartenu Jacques de Jüterbogk, on a un *De diversis gravaminibus religiosorum*, écrit vers 1460 (Auer, p. 286-287). — Un autre chartreux, Henri Dissen, † 1484, a écrit, lui aussi, des consolations, *Consolationum in cantica canticorum volumina octo* (Auer, p. 324). — Dans les œuvres de Thomas a Kempis, † 1471, la consolation est bien représentée. Le 3e livre de l'*Imitation* a pour titre *De interna consolatione* et c'est sous le nom de l'*Internelle consolation* que parurent les premières traductions françaises. Le chapitre 7 de l'*Hortulus rosarum* est intitulé *De divina consolatione in tribulatione;* le sermon 34 *De vita et passione Domini* a pour thème *De consolatione Spiritus sancti;* la dernière section de la *Brevis admonitio spiritualis* s'intitule *De contemptu consolationum terrenarum;* voir aussi l'*Epistola ad quemdam cellerarium* (c. 2, Consolatio Marthae; c. 3, Qualiter te ipsum consolaberis in Christo) et la *Consolatio pauperum* (*Opera omnia*, éd. M.-J Pohl, t. 1, 3 et 4, Friburgi Br., 1904, 1910, 1918).

De Jean van Reimerswaal, † 1491, on a publié *Der sondern Trost oft der Spieghel der consciencien*, Anvers, 1492. — De Bernard de Waging, o s b, † 1472 (cf Bernard de W., t. 1, col. 1513), Auer signale (p. 310-314), à côté du *Remediarius pusillanimorum*, publié dans la *Bibliotheca ascetica* de B. Pez, un *Consolatorium tribulatorum* resté manuscrit. — Un chartreux de Seitz, dont nous ignorons le nom, est l'auteur d'une *Gemmula divinae consolationis, fortitudinis et patientiae* (art. Chartreux, t. 2, col. 772) et d'une *Dieta sive passus peregrinationis* (Auer, p. 331-337), ms 4058 de la bibliothèque nationale de Vienne. — Jean de Sommerfelt laisse un *Tractatus de moerentium consolatione* (Prague, U. B. IV E 15; Auer, p. 277-279). — L'augustin Jean Dorsten écrit un *Consolatorium contra mortis metum* (bibliothèque de Wolfenbütel, Weissenburg 94; Auer, p. 274-277). — De Jean Savonarole on a publié en 1538 un *Solatium itineris*.

Pour de plus amples détails sur la littérature de consolation au moyen âge, et en particulier sur les formes différentes de consolation, consulter A. Auer, o s b, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11 bis zum 16 Jahrhundert*, Münster i. W., 1928, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, B. 27, H. 1-2.

Au xvie siècle les représentants de la consolation restent nombreux.

Gaspard Schatzgeyer, o f m, † 1527, l'illustre gardien du couvent de Munich, écrit un *Remediarius tentationum* (ms à Munich, CLM 18204), qui ne semble point avoir été imprimé (Auer, p. 288). — Une *Consolatio desolatorum, de utilitate tentationum* parut à Paris en 1531. — D'Antoine de Hémert, † 1560, chanoine de Windesheim, on connaît *Vertroostinghe in alle liden ende tetghenspoet*, Anvers, 1549 (Auer, p. 337-339; art. Antoine de Hémert, t. 1, col. 712). — Le vénérable Louis de Blois, o s b, † 1566, écrit une *Consolatio pusillanimorum* (1555), que les premières traductions françaises appelleront *La consolation des âmes timorées.* — Jérôme Viguier, o p, a un *De consolatione agonizantium*, Paris, 1553. — Léger Bontemps compose la *Consolation des affligés*, Paris, 1555 (art. L. Bontemps, t. 1, col. 1869). — Jacques de Billy écrit des *Consolations et instructions salutaires de l'âme fidèle extraites de saint Augustin sur les psaumes* (art. J. de Billy, t. 1, col. 1620). — Du chartreux André Capilla, † 1600, on a signalé déjà un *Consuelo de nuestra Peregrinacion*, Lerida, 1574 (art. A. Capilla, t. 2, col. 118).

Le jésuite italien, Gaspard Loarte, † 1578, publie un *Conforto degli afflitti*, Rome, 1574, qui eut grand succès; deux traductions, l'une par Pierre Binois, *Le réconfort des affligez*, Paris, 1579, l'autre par le chanoine Frizon, *La consolation des affligez*, Paris, 1584. — On connaît de Jean Polanco, † 1577, qui fut secrétaire de saint Ignace, *Methodus ad eos adjuvandos qui moriuntur, ex complurium doctorum ac piorum scriptis diuturnoque usu et observatione collecta*, Macerata, 1575, qui eut aussi plusieurs traductions. — Pierre Ribadeneira, † 1611, écrit un *Tratado de la tribulacion*, Madrid, 1589, que le P. F. Solier traduit sous le titre *Traicté de la tribulation*, Douai, 1599.

Au xviie siècle. — Guillaume Gazet, † 1612, un des traducteurs du livre de Polanco, écrit un livre original *Le consolateur des âmes scrupuleuses*, Arras, 1610. — Le jésuite Étienne Binet, qui publie à Rouen en 1616 sous le pseudonyme d'Étienne Arviset, prédicateur ordinaire du Roi, *Consolation et réjouissance pour les malades et les personnes affligées*, reviendra très souvent sur ce thème de la consolation dans ses autres ouvrages, par exemple dans *La consolation des âmes désolées et qui sont dans les aridités et abandonnements*, Paris, 1626; Henri Bremond a justement noté qu'en dépit de qualités étonnantes sa consolation avait trop d'apprêt et de préciosité, manquait de naturel, allait parfois jusqu'au burlesque et perdait ainsi de son efficacité (art. E. Binet, t. 1, col. 1623).

Louis Bail, *La consolation des cœurs affligés*, Paris, 1661 (art. L. Bail, t. 1, col. 1193), n'échappe pas toujours au même péril.

On retrouve au xviie siècle des livres de consolation générale : Raoul Fornier, *De la consolation et des remèdes contre les adversités*, Paris, 3e éd., 1617. — Jean du Rozier, *La consolation des honnêtes gens*, Lyon, 1640. — Matthieu de Mourgues, *Consolation aux affligés par la malice des hommes, tirée du psaume* 123 : *Nisi quia Dominus erat in nobis*, Paris, 1644. — N'oublions pas de noter le livre de Bussy-Rabutin, *De l'usage des adversités*, Paris, 1694.

Pierre de Besse, † 1639, docteur en théologie et syndic de Sorbonne, est l'auteur de l'*Héraclite chrétien*, Paris, 1611, et du *Démocrite chrétien*, Paris, 1615, qui peuvent se rattacher aux livres de consolation générale; il a écrit également un livre de consolation pratique, presque aussi original que les précédents, *La practique chrestienne pour consoler les malades et assister les criminels qui sont condamnés au supplice*, Paris, 1624.

Signalons encore : Guillaume van Consell, o p, *Consolatorium animae migrantis sive brevis ac succincta*

methodus visitandi ac consolandi aegrotos, Gand, 1617. — Philippe Bosquier, o f m, a donné des sermons publiés sous le titre *Consolatio desperantium*, Cologne, 1617 (approbation, 1614), qui furent bientôt traduits : *Le réconfort des désespérés*, Douai, 1618. — Philippe Bouchy, s j, † 1657, *Réconfort des âmes désolées*, composé en forme de conférences, ou devis familiers, Liége, 1637. — D'un autre jésuite belge, Théodore Moretus, † 1667, *Affectuosa solatia morientium accepta ex Christi passione*, Cologne, 1662. — Thomas Le Blanc, s j, *La consolation et la direction des veuves*, Dijon, 1662. — Jacques Thorentier, oratorien, *Consolations contre les frayeurs de la mort avec un exercice pour s'y préparer*, Paris, 1695.

Le XVIII^e siècle est relativement pauvre.

Jean Girard de Villethierry, † 1709, *Le chrétien dans la tribulation et dans l'adversité. Le chrétien malade et mourant*, Nancy, 1735. — J.-I. de Latouche-Loisi, *Consolations chrétiennes avec des réflexions sur les huit béatitudes et la paraphrase des trois cantiques de Dante*, Paris, 1744. — P.-A. Daguet, s j, *La consolation du chrétien dans les fers ou manuel des chiourmes*, Lyon, 1759. — Roissard, prédicateur du roi, *La consolation du chrétien ou motifs de confiance en Dieu dans les diverses circonstances de la vie*, Paris, 1775. — Jean Hamon, le docteur de Port-Royal, *Consolation véritable des épouses de Jésus-Christ avec des principes de conduite dans la défense de la vérité*, Paris, 1743.

Voici deux livres caractéristiques du temps. Mgr Bovet, ancien évêque de Sisteron, publie en Suisse en 1797 *Les consolations de la foi sur les malheurs de l'Église*, plusieurs fois réimprimées. — L'abbé Jauffret, futur évêque de Metz, écrit *Les consolations ou recueil choisi de tout ce que la raison et la religion peuvent offrir de consolations aux malheureux*, 15 vol., Paris, 1798.

Le XIX^e siècle n'offre pas davantage d'ouvrages très saillants.

Le chevalier Provana de Collegno, *Les consolations de la religion dans la perte des personnes qui nous sont chères*, Turin, 1823, a eu de nombreuses éditions. — Très connu aussi le livre de l'abbé Martin de Noirlieu, *Le consolateur des affligés et des malades*, Paris, 1836. — On peut citer encore de l'abbé de Sambucy, *Les consolations de la croix*, Paris, 1834. — Victor d'Anglars, *Regrets, espérances et consolations d'une âme chrétienne*, Rouen, 1836. — *L'Évangile proposé à ceux qui souffrent*, par E. Godfroy, s j, et qui eut une dizaine d'éditions. — Charles Laurent, s m, *Nos deuils et nos consolations*, Paris, 1894; *Les larmes consolées*, Paris, 1908. — J. Guillermin, *Les voix consolatrices. Choix de fragments des plus célèbres écrivains contemporains*, Paris, 1897 et 1917.

Bornons-nous à quelques titres actuels.

A.-D. Sertillanges, o p, *Nos disparus*, Paris. — I.-L. Duffner, missionnaire du Sacré-Cœur d'Issoudun, *Pourquoi souffrir? Comment souffrir?* Paris, 1941. — H. Riondel, s j, *Consolamini. Aux âmes qui souffrent*, Paris, 1938.

Marcel VILLER.

CONSOLATION SPIRITUELLE. — Il est difficile, sinon impossible, de traiter de la consolation, sans traiter en même temps de la désolation; historiquement, l'une et l'autre se font pendant; théoriquement, l'une et l'autre s'éclairent par effet d'opposition; elles figureront donc côte à côte dans les colonnes qui suivent.

1. *Notion et nature.* — 2. *Division.* — 3. *Portée pratique.* — 4. *Origines respectives.* — 5. *Moyen de reconnaître chacune de ces origines.* — 6. *Attitude à adopter.*

1. — NOTION ET NATURE

A. Esquisse historique. — Tous les auteurs spirituels ont abordé la question de la consolation et de la désolation; les mots mêmes de consolation et de désolation ne sont pas employés par chacun, mais la chose n'a échappé à l'attention d'aucun.

Évagre le Pontique, † 399, connaît les visites du Saint-Esprit dans l'oraison (*Traité de l'oraison*, ch. 62), le bonheur suprême et les joies de la prière (ch. 153, avec le commentaire du P. Hausherr, dans RAM, t. 15, 1934, p. 91-92 et 168-169).

Saint *Augustin* a exprimé fortement la douceur des larmes pour celui qui prie : « Cum quanta suavitate plorat in gemitu qui orat? Dulciores sunt lacrymae orantium quam gaudia theatrorum » (*Enarrationes in ps.* 127, n° 10, PL 37, 1683). Avec *suavitas* il emploiera pour désigner la consolations bien des synonymes : il y a des *deliciae* que donne le Saint-Esprit (*in ps.* 138, n° 31, PL 37, 1803); il dira : « Nomen Dei jucundum est amantibus Deum super omnes jucunditates » (*in ps.* 51, n° 18, PL 36, 612); il n'est pas jusqu'à *delectatio* qui n'ait été usité en ce sens, car s'il y a la *delectatio concupiscentiae* il y a aussi la *delectatio legis Dei*. Mais, cela va sans dire, toutes les *delectationes* ne sont pas bonnes; toutes les consolations ne sont pas vraies et il faut distinguer avec soin celles qui viennent des biens apparents et celles qui viennent des biens invisibles (*in ps.* 26, n° 8, PL 36, 203), car, c'est saint Augustin qui nous en avertit : « aliquando etiamsi noceat, prodesse creditur quod delectat » (*Epist.* 211, n° 13, PL 33, 963).

Vers 426, *Cassien*, dont les *Conférences* forment comme une synthèse de la spiritualité monastique ancienne, — il en avait été durant quinze ans le témoin attentif dans les solitudes d'Égypte à la fin du IV^e siècle —, nous livre des expériences. Dans la neuvième conférence de l'abbé Isaac sur la prière, il mentionne en passant (il ne s'attarde point à les décrire) « l'ineffable joie et les transports par lesquels se révèle la présence salutaire » de la componction, « les cris joyeux qui retentissent jusque dans la cellule voisine » et, par contraste, « les abîmes de silence, les absences de paroles » (*Conf.* 9, n° 27). Il connaît l'effusion spontanée des larmes et l'allégresse qui provient des visites du Seigneur (n° 28).

Plus précieuses encore les indications nombreuses sur la consolation et la désolation que l'on rencontre, au milieu du V^e siècle, dans les *Cent chapitres* de l'évêque *Diadoque de Photicé*. Les deux termes y apparaissent déjà avec leur sens technique. Des deux phénomènes opposés, non seulement la nature est exactement décrite, mais le rôle dans la vie spirituelle clairement énoncé. A côté de l'expérience personnelle la théorie spirituelle est déjà plus qu'ébauchée. Il nous dit comment dans la consolation la grâce de Dieu se manifeste à l'âme, l'échauffe et agit parfois sur les sens extérieurs (ch. 85), comment à l'âme éprise d'amour le Saint-Esprit fait sentir la douceur de Dieu et lui donne un véritable goût de Dieu (ch. 90); comment, au contraire, dans la désolation, la grâce se cache, Dieu abandonnant quelquefois l'âme à la malice des démons et privant l'intelligence de lumière (ch. 85).

Très averti des vicissitudes intérieures des âmes, Diadoque n'ignore pas que l'on passe souvent de la consolation à la désolation et vice versa, que la vie spirituelle est faite de petites désolations et de fréquentes consolations (ch. 86). Il distingue fort bien entre la

consolation véritable et solide qui vient du Saint-Esprit et les consolations apparentes et fausses par lesquelles Satan cherche à nous tromper, les sentiments de feinte douceur qu'il nous inspire (ch. 31, 32). Il parle aussi d'une double désolation, celle qu'il appelle *éducative* (Dieu semble se retirer, mais sa lumière continue à agir dans l'âme insensiblement) et celle qui arrive quand Dieu se détourne de l'âme qui refuse de se donner à lui (ch. 86, 87). La consolation profonde a pour but de « montrer quel prix couronne la sainteté » (ch. 90); quant à la désolation éducative, « elle excite l'âme à chercher en toute crainte et humilité » le secours de Dieu (ch. 86), elle nous prépare à aller à lui avec les dispositions requises (ch. 87). Retenons l'originale et excellente définition qu'il donne de la consolation :

« De même que les sens de notre corps insensiblement nous attirent vers ce qui paraît beau, de même les sens de notre âme, dès qu'ils ont goûté la divine bonté, nous entraînent à ces biens qui échappent aux corps. Chaque être tend à tout ce qui a un rapport d'affinité et de nature avec lui. L'âme, qui n'a rien du corps, a l'appétit des choses célestes; le corps, qui est de la terre, cherche les plaisirs de la terre » (ch. 24).

Saint *Grégoire le Grand* mentionne en plus d'un endroit les alternances de douceurs et d'amertumes qui se succèdent en l'âme, les délaissements et les visites du Seigneur (cf *Moralia*, lib. 20, c. 24, n° 51, PL 76, 168 b). Quant aux causes de la consolation et de la désolation, interprétant *Job* 29, 25 : « Cumque sederem quasi rex, circumstante exercitu, eram tamen moerentium consolator », il établit que Notre-Seigneur est par excellence ce roi assis dans notre cœur, y dirigeant tous les mouvements des divers esprits : « Dans l'esprit qu'il habite, il excite la torpeur, réfrène l'inquiétude, embrase la froideur, modère la chaleur, amollit ce qui est raide, retient ce qui se dissipe » (c. 5, n° 12, PL 76, 141 d).

Saint *Bernard* a de multiples développements sur la consolation et la désolation. Les mots dont il se sert le plus souvent pour désigner la consolation sont peut-être *devotio* et *visitatio Domini* (vg *sermo* 2 *dom.* 1 *post oct. Epiph.*, n° 4, PL 183, 159 d) ou *visitatio gratiae* (vg *sermo* 32 *in Cant.* n° 2, PL 183, 946 bc). Mais il use fréquemment aussi de *consolatio* et de *desolatio*. On peut se faire une idée de la richesse de vocabulaire du *doctor mellifluus* sur ce point par quelques passages caractéristiques où il multiplie les termes qui précisent sa pensée : vg *sermo* 3 *de diversis*, *De cantico Ezechiae*, n° 1, PL 183, 546-547, le mot *consolatio* s'y mêle à bien d'autres qui marquent la joie, la délectation de l'âme et le goût de Dieu; la consolation y apparaît comme une récompense de l'effort vers le bien : « Cum coeperit quiescere a malis, incipit de bonis quaerere consolationem... Est autem bona consolatio de spe salutis aeternae »; nous sommes bien près ici du sens technique de consolation spirituelle (cf *In Cant.* 21, n° 10, PL 183, 877 ab). Dans l'*Éloge de saint Malachie*, c'est dans un sens bien général que *consolatio* est employé : « Je sais combien vous est nécessaire la consolation qui vient du ciel » (*sermo* 1, n° 1, PL 183, 481 c).

Le mot *consolation* ne se trouve pas dans la langue de saint *Thomas*. Pour exprimer l'état d'âme correspondant, il a recours au terme générique de *délectation*. Il traite de la délectation dans la 1ª 2ae q. 31-35; il y ouvre des aperçus suggestifs, à sa manière brève et profonde.

« Toute délectation requiert la possession du bien qui convient au sujet et, en plus, la connaissance de cette possession. L'opération propre comme chanter, manger, travailler est un bien qui délecte » (q. 32 a. 1 c).

« La délectation dilate le cœur. On entend, en effet, par dilatation une sorte d'élargissement, et ce mot convient à la délectation, relativement aux deux puissances qu'elle suppose : 1° elle lui convient relativement à la faculté intellectuelle qui perçoit l'union qu'il y a entre le sujet et l'objet qui le satisfait. Car par cette perception l'homme reconnaît qu'il a acquis une certaine perfection contribuant à sa grandeur spirituelle, et c'est là ce qui fait dire que l'esprit de l'homme se glorifie de cette jouissance et se dilate en elle; 2° elle lui convient relativement à la faculté appétitive qui s'attache à l'objet en raison de la délectation apportée par lui, et qui s'y repose en se livrant à lui, en quelque sorte pour l'absorber dans son être » (q. 33 a. 1).

Dans la 2ª 2ae q. 180 saint Thomas se demande si la contemplation est accompagnée de délectation. Il répond :

« La contemplation peut comporter une double joie. La joie d'abord de l'opération elle-même. Toute opération, en effet, est source de joie, qui répond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce. Or la contemplation de la vérité répond à la nature de l'homme, animal raisonnable... La joie ensuite qui vient de l'objet de la contemplation, c'est-à-dire la joie de contempler ce qu'on aime. Cette double joie se rencontre dans la vision corporelle aussi. C'est une chose délectable que de voir; c'en est une seconde, plus délectable encore, de voir une personne que l'on aime. Or la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous pousse. Délectable à raison de la contemplation elle-même, la vie contemplative l'est donc aussi à cause de l'amour de Dieu. Et la joie dont elle est la source à l'un et à l'autre titre surpasse toute joie humaine » (a. 7 c; trad. A. Lemonnyer, *La vie humaine*, éd. de la Revue des jeunes, Paris, 1926, p. 59-61).

Saint *Bernardin de Sienne*, † 1444, dans son Avent sur les *inspirations*, au 2e sermon *De inspirationum discretione*, a quelques règles se référant à ce qu'il n'appelle pas, mais à ce que nous appelons consolation :

« 5. Acceptanda est inspiratio quando in opere, absque mortali culpa, minor est *delectatio* naturalis quam spiritualis — 6. Acceptanda est inspiratio, si in opere inspiratio ex virtute vel gratia est pura *delectatio* spiritualis. — 7. Sancta est inspiratio si ex spirituali delectatione amplius anima humiliatur. — 8. Recipienda est inspiratio si adveniente spirituali *delectatione* anima in fide et moribus amplius illustratur » (*Opera*, t. 3, Lugduni, 1650, *Adventuale de inspirationibus*, sermo 2, c. 1-4, p. 142-147).

L'*Imitation*, « l'internelle consolation », parle de la chose et plusieurs fois l'appelle par son nom; au livre 3, ch. 33, il est question de l'*affectus;* au chapitre 34, du *sapor creatoris;* au chapitre 50, de l'*homo desolatus;* la consolation figure expressément au chapitre 52.

Le terme propre de consolation se trouve dans le chapitre 12 du *Traité de la vie spirituelle* de saint *Vincent Ferrier*, † 1419.

Le terme de consolation a une place beaucoup plus marquée encore dans les *Exercices de saint Ignace;* leur but essentiel est, en effet, de faire trouver au retraitant la volonté personnelle et actuelle de Dieu sur lui; or cette volonté parfois lui est apportée dans un flot de consolation; d'où importance très grande, puisque la consolation a cette portée pratique, de discerner la vraie consolation de la fausse; et alors l'action diverse des esprits est présentée dans un

raccourci d'analyse psychologique et morale de première valeur, appelée : *Règles du discernement des esprits*.

Saint *François de Sales* vrai diffuseur de la spiritualité ignatienne, a rendu plus familière encore la connaissance de ces phénomènes spirituels.

« Deux sortes de consolations et sentiments intérieurs que nous remarquons des deux parties de l'âme. L'une grossière et sensible qui se reçoit à l'inférieur, i. e. tendresse, ferveur, larmes, douceur et facilité en toute opération, l'autre spirituelle et élevée qui réside en la supérieure, i. e. lumière, désirs, ardentes affections de vraies vertus. »

« Les recevoir et regarder avec une grande soumission intérieure, les référer à Dieu duquel elles procèdent, ne permettre son esprit se reposer en icelles, ains l'employer lors à s'établir et accroître ès solides vertus par bons actes extérieurs d'icelles. Et par ainsi l'âme ne s'en servira que pour la fin pour laquelle Dieu les envoie, et non pour son intérêt et contentement particulier. »

Une légère note de défiance se révèle dans l'extrait de la lettre suivante :

« Je vous ai dit qu'il fallait se donner garde de la sensibilité en vos dévotions et exercices, pour la grande puissance que le péché exerce en cette moindre partie de nous-mêmes, pour la part secrète que l'amour-propre y prend ordinairement et si subitement que cela même est imperceptible aux meilleures âmes, pour la facilité et inclination que votre condition vous donne à la tendresse et à la sensibilité, et pour les illusions d'esprit et les illusions de nature que cette disposition fournit aux âmes faibles et commençantes. »

B. Nature psychologique. — A partir du XVII^e^ siècle, le droit de cité est définitivement acquis à la consolation et à la désolation dans le domaine ascétique et mystique; droit de cité plein, soit que l'on considère la réalité des choses toujours reconnue du reste, soit que l'on considère la terminologie devenue peu à peu coutumière; l'enquête n'est donc plus à faire, car il faudrait l'étendre à tous les auteurs spirituels sans exception. Il reste que les évocations esquissées jusqu'ici à travers douze siècles nous ont fourni avec la valeur d'expression propre aux primitifs, les éléments servant à établir au net la notion et la nature de la consolation et de la désolation; il suffira maintenant de ramasser ce qui s'est présenté comme dispersé à travers cette vue d'histoire première.

Une remarque préalable : la consolation et la désolation, avant d'avoir un sens à proprement parler religieux, ont un sens naturel, le langage courant en fait foi; la vie n'est-elle pas féconde en alternances de choses réjouissantes et de choses déprimantes? Toutefois si la désolation garde à peu près le même accent dans le domaine naturel et dans le domaine religieux, la consolation dans le domaine naturel donne à entendre un soulagement moral consécutif à une souffrance, donc une souffrance est présupposée dans le passé; dans le domaine religieux, est soulignée surtout l'idée d'une satisfaction, d'un épanouissement, lesquels peuvent très bien n'être précédés par aucun malaise positif : la grande consolation venue à sainte Monique et à saint Augustin dans la vision d'Ostie ne semble avoir eu comme prélude aucune phase douloureuse.

Après cette légère précision de vocabulaire, s'offrent le point de vue *psychologique* et le point de vue *ontologique* sous lesquels il faut envisager consolation et désolation.

A envisager *psychologiquement* la consolation et la désolation, on arrive aux points suivants : 1° La consolation se révèle dans les deux facultés qui ont en nous pour objet le bien; ou dans la sensibilité : émotion douce qui fait goûter joie, paix et résulte de perceptions expérimentales; ou dans la volonté qu'épanouit la découverte du vrai faite par l'intelligence. 2° La désolation affecte d'abord la sensibilité, se traduisant par l'inappétence, l'absence radicale du goût ou même le dégoût; la lumière s'est éteinte, la joie paraît perdue, la prière semble retombante, le ciel ne s'ouvre pas; elle affecte aussi la volonté qui demeure sans ressort, éprouve torpeur, inertie, paresse, répulsion positive, révolte sourde.

La désolation est souvent, au moins en pratique, confondue avec l'aridité; elle s'en distingue cependant; elle dit plus que l'aridité. L'aridité ne comporterait que les éléments négatifs indiqués ci-dessus; la désolation d'abord a ces éléments négatifs à un degré majoré; elle a en plus les éléments positifs d'aversion, d'enténèbrement, de sursauts d'une volonté qui se cabre; donc elle comporte quelque chose de sensiblement plus pénible que l'aridité; de plus, tandis que l'aridité est restreinte à la prière, la désolation peut la déborder et se répandre en nappe douloureuse sur *toute la vie* (voir ARIDITÉ, t. 1, col. 845-855).

Si maintenant on considère la consolation et la désolation au point de vue *ontologique*, c'est-à-dire non plus dans les facultés, comme il vient d'être fait, mais en soi, on peut dire que la consolation se présente sous trois formes :

1° ou elle se réduit à un goût, une délectation qui est la conséquence de l'amour de Dieu implicite ou explicite; alors elle se confond avec ce qui est appelé en théologie la « ferveur de la charité »; l'âme, par réflexion sur l'acte de l'amour, en perçoit la convenance; tout ce qui est affectif en elle se dilate : les choses de l'éternité l'attirent, les choses du temps pâlissent à son regard : souvent la sensibilité est mise en branle, parfois les yeux sont émus jusqu'à l'effusion des larmes. C'est ce qu'entendait saint Ignace par ces mots : « per internam quamdam motionem exardescit anima in amorem Creatoris sui » (3^e^ règle du discernement des esprits pour la 1^re^ semaine);

2° ou elle tient à l'acte même de la vertu, l'acte par lequel la vertu d'abord est augmentée réellement, et en même temps sont perçues la vigueur et l'efficacité de l'œuvre surnaturelle réalisée. La consolation de cette seconde espèce peut exister sans la consolation de la première, car on peut sans goût aucun, et même avec une répugnance positive, agir d'une façon très réelle et très méritoire. Saint Ignace entendait la consolation dans ce sens, quand il disait qu'elle pouvait être « augmentum fidei, spei et caritatis ». Mais l'acte par lequel est ainsi augmentée la vertu doit être en général vigoureux et véhément;

3° ou elle est paix et repos, non pas paix et repos quelconques, mais paix et repos goûtés dans l'accomplissement du bon plaisir de Dieu : « laetitia omnis quae animam ad quietem et pacem cum Domino habendam solet incitare » *(ibidem)*. La disjonction reste possible entre cette dernière forme de consolation et les deux premières; l'âme en vertu de la troisième consolation peut sans éprouver aucune douceur (première forme de consolation), sans éprouver non plus une augmentation de vertu (seconde forme de consolation), main-

tenir en elle moyennant l'appoint reçu de paix et de repos une belle allure spirituelle (ces considérations sont empruntées aux *Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia* du P. A. Gagliardi, *De discretione spirituum*, c. 3, De consolatione et desolatione spirituali, éd. C. Van Aken, Bruges, 1882).

On le voit, d'aucune façon, la consolation ne s'identifie avec l'habitude de l'âme; elle est une impulsion du dehors destinée à provoquer et à faciliter l'habitude. En d'autres termes, elle ne fait pas corps essentiellement avec la vertu; elle peut ne pas être, quand la vertu est; la vertu sort de l'intérieur, la consolation a une provenance extérieure; la vertu est à la fois nécessaire et libre; la consolation n'est ni nécessaire, ni libre. La consolation suppose dans l'âme, qui a la grâce habituelle et fait avec le concours de la grâce actuelle un acte surnaturel, des dispositions favorables de sympathie relevant à la fois de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel; car, comme il ne suffit pas que l'œil reçoive la lumière, mais encore qu'il s'accommode à la lumière, pour qu'elle devienne pour lui un bienfait complet; de même l'âme doit se présenter tout entière à cette douceur communiquée de la grâce si justement appelée : *suavitas*, *delectatio*, *dilectio;* elle doit positivement la goûter pour être vraiment consolée : la jouissance de la volonté déterminée par l'intervention surnaturelle sera déposée dans l'appétit inférieur qui à son tour éprouvera l'attirance du bien.

Comment se fait ce bienheureux accord de toutes les facultés avec la grâce, c'est affaire à la théologie de le dire. Cette jouissance sensible à faire le bien, cette soudure entre la vertu et le bonheur semblent avoir été pour Adam un don préternaturel en vertu duquel chacun de ses actes bons allait à l'épanouir. Or ce don n'a pas été rendu avec la grâce justifiante; chaque fois donc que nous le recevons, c'est un bienfait supplémentaire de Dieu. « Super hoc bonum quod est operatio supervenit aliud bonum quod est delectatio quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito » (S. Thomas, 1ª 2ae q. 33 a. 4 c).

Ce bienfait est une grâce qu'on pourrait dire extérieure, pour la distinguer de la grâce intérieure qui entre dans la constitution de tout acte surnaturel; grâce élevante et fortifiante dont le propre est de nous communiquer, et tout à fait gratuitement, le goût de Dieu. Comme quoi l'aspect psychologique et affectif de la vie de la grâce ne cadre pas nécessairement avec l'aspect réel et ontologique.

Quant à la désolation, elle se comprend mieux après ce qui a été dit de la consolation; elle est ou une tristesse de l'âme, du moins une motion confinant à la tristesse, ou une diminution de l'énergie qui s'attiédit, — d'où assortiments variés du découragement et de la dépression morale —, ou une inquiétude de l'esprit, une inconstance de la volonté.

Tout de suite on se rend compte que la consolation ne constitue pas la dévotion, que la désolation ne constitue pas l'indévotion; ou bien, si l'on préfère, la consolation ne représente pas la dévotion substantielle; elle n'est que la dévotion accidentelle. Et en effet la dévotion substantielle consiste dans la promptitude, la vivacité, l'agilité, le dévouement de la volonté qui se porte à l'amour de Dieu, ce qui est à coup sûr plus difficile, mais reste toujours possible avec le vide de la tête, le froid du cœur et la répugnance de la volonté (2ª 2ae q. 82 a. 3).

2. — DIVISION

Désormais une division s'impose; elle est à donner sans plus de délai parce que sans elle les explications suivantes manqueraient d'objet ou au moins de clarté.

La consolation se développe ou sur le plan ascétique ou sur le plan mystique; dans le plan ascétique, elle est, dans un sens, plus près de nos possibilités soit naturelles soit surnaturelles; on peut se reconnaître dans un sentiment doux de paix, on ne se reconnaît pas du tout dans un transport d'amour de Dieu.

Cependant dom Louismet, o s b, fait commencer la mystique à la consolation.

« Éprouvez-vous de temps en temps dans le secret de votre cœur la douceur des consolations spirituelles? Alors n'ayez pas le moindre doute que c'est Dieu lui-même qui se fait ainsi connaître à vous... vous avez cette connaissance de Dieu qui est expérimentale, qui ne vient que par l'exercice fervent de l'amour; vous avez la connaissance mystique » (*Essai sur la connaissance mystique*, Paris, 1922, p. 36-38).

Cette conception a, entre autres inconvénients, celui de donner au mot *mystique* une acception très large et très basse qui ne s'applique d'ordinaire qu'à des états spirituels déterminés et relativement élevés : vie mystique deviendrait à peu de chose près synonyme de vie intérieure. Tout en tenant compte de l'opinion du savant écrivain, on peut dire, dans un esprit de fidélité soit à la doctrine soit à la terminologie accoutumée, que très généralement les auteurs spirituels admettent des consolations d'ordre mystique tout à fait distinctes des consolations d'ordre ascétique; elles se reconnaissent à trois signes : elles sont *transcendantes;* elles sont marquées par la *passivité* de l'âme qui sans doute reçoit vitalement l'immission divine, mais n'agit pas à proprement parler; enfin elles se signalent par une *quasi-expérience de Dieu;* ces caractères sont communément admis, mais les explications qu'on en donne sont divergentes (cf CONTEMPLATION, MYSTIQUE).

Quant à la désolation mystique, elle a pris un nom devenu classique depuis saint Jean de la Croix : elle s'appelle nuit des sens, nuit de l'esprit; l'âme malgré ses bouleversements intimes a le sentiment vague sans doute mais réel de Dieu; c'est le jour, le grand jour qui vient à elle, mais il l'éblouit, il l'aveugle, et alors se produit l'effet douloureux de la nuit (cf *La nuit obscure*).

3. — PORTÉE PRATIQUE

De soi la consolation favorise le bien, la désolation favorise le mal; voilà ce qui apparaît tout d'abord.

En fait, la consolation inspire l'horreur, le dégoût pour les choses de la terre qui dégénèrent plus d'une fois en amorces du vice; elle favorise de la sorte la libération et le décollage, mais en même temps elle dirige positivement vers Dieu, elle rend attrayant le chemin qui mène à lui : sous son empire l'âme a le désir et la force de marcher, voire de courir dans la montée de la prière et de la vertu. Si d'une façon générale la joie, toute joie dilate l'homme, « annonce toujours, suivant l'expression de Bergson dans l'*Énergie spirituelle* (12e éd., Paris, 1929, p. 24), que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire », la joie spéciale de la consolation aide à mortifier la chair, à vaincre les passions, à enlever avec vaillance le fardeau de la vie, à renoncer à la volonté

propre, à supporter l'épreuve. D'après saint François de Sales, qui traite ce sujet avec une maîtrise particulière :

« les consolations excitent l'appétit de l'âme, confortent l'esprit et ajoutent à la promptitude de la dévotion une sainte gaîté et allégresse qui rend nos actions belles et agréables, même en l'extérieur... La moindre petite consolation de la dévotion que nous recevons vaut mieux de toute façon que les plus excellentes récréations du monde » (*Introduction à la vie dévote*, 4e p., ch. 13).

Suarez, parlant en théologien, dit que les hommes spirituels ne doivent pas mépriser la dévotion qu'on éprouve dans l'appétit sensible; elle n'est pas propre aux seuls commençants, car elle peut venir d'une contemplation parfaite et très élevée et elle aide à jouir de la contemplation plus facilement et plus constamment (*De Religione*, tr. 4, lib. 2, c. 17, § 4).

Du reste la proposition condamnée de Molinos est là comme une bouée pour faire éviter l'écueil qui consisterait à sous-estimer ce don de la consolation. « Tout ce que nous éprouvons de sensible dans notre vie spirituelle est abominable, horrible, immonde » (prop. 30e condamnée, dans J. de Guibert, *Documenta..*, Rome, 1931, n° 460).

De son côté, la désolation par l'atmosphère de dégoût, de tristesse qu'elle entretient dans l'âme, tend à l'éloigner de l'action, à lui faire lâcher prise, à développer en elle la terrible force de l'inertie; mais elle ne va pas seulement à détourner du devoir et finalement de Dieu, elle incline aussi vers le créé; sous son influence, on est exposé à demander à la terre ce que le ciel ne donne pas, à se dédommager par les sens des parcimonies douloureuses de la foi; que d'âmes succombent ainsi, incapables de se résigner à ne pas jouir, à ne pas jouir tout de suite!

Tels sont les effets de la consolation et de la désolation, mais leur portée d'aide ou de nuisance, si elle est considérable, n'est que relative; elle peut même s'intervertir, c'est alors la consolation qui nuira et la désolation qui aidera. La consolation nuira quand l'âme se laissera prendre par une certaine sensualité raffinée. Saint Jean de la Croix est vigoureux contre toute gourmandise spirituelle (*La nuit obscure*, 1er vers, § 7). Un autre mal plus subtil sera l'orgueil sous la forme naïve de vaine complaisance : on mettra son nid dans la maison étrangère, on s'attribuera plus qu'il ne convient, on se croira plus avancé qu'on est, on aura une pointe de dédain pour le menu peuple, pour la *massa damnata* (cf. *Imitation*, liv. 3, ch. 7).

Enfin la consolation peut provenir, comme il sera dit plus loin, d'une source qui n'est pas pure, mais trouble, et ses effets seront loin d'être heureux. A l'inverse, la désolation peut servir à monter vers Dieu : *De profundis clamavi ad te.* Les peines intérieures affadissent les joies de ce monde; sous leur influence le bien se fait avec plus de force; la vertu se pratique avec plus de solidité et de pureté, moins de recherche personnelle. Rien n'élève à Dieu comme la souffrance. « Les grandes épreuves préparent les grandes grâces; les secondes ne vont pas sans les premières », dit saint Bernard (*Sermo* 91 *de diversis*, PL 183, 714 a).

En somme la désolation peut dégager, exercer, préparer. Comme quoi, dans l'ordre de la vraie valeur morale, ce qui compte n'est ni le fait de jouir, ni le fait de souffrir, mais c'est de tendre à travers la jouissance et la souffrance vers Dieu.

De même dans l'ordre du mérite et du démérite n'entre en ligne que l'attitude de la volonté, et l'attitude de la volonté par rapport à l'amour de Dieu. Je puis dans la douleur mériter plus que dans l'aise de l'âme. « Quand vous pensez être éloigné de moi, dit le Maître, c'est alors que je suis plus près de vous » (*Imitation*, liv. 3, ch. 30, n° 3). Bref, puisque la portée de la consolation est relative et non pas absolue, il importe autant de ne pas la diminuer que de ne pas l'exagérer.

Saint François de Sales parle de l'enfant qui pleure tendrement en voyant sa mère recevoir un coup de lancette et ne refuse pas moins de lui donner une pomme qu'il tient à la main... « Ah! ce sont des amitiés de petits enfants que cela, tendres, mais faibles, mais fantasques, mais sans effet. La dévotion ne gît pas en ces tendretés et sensibles affections » (*Introduction à la vie dévote*, 4e p., ch. 13).

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus écrivait :

« Je remercie mon Jésus de me faire marcher dans les ténèbres, j'y suis dans une paix profonde. Volontiers je consens à rester toute ma vie religieuse dans ce souterrain obscur où il m'a fait entrer; je désire seulement que mes ténèbres obtiennent la lumière aux pécheurs; oui, je suis bienheureuse de n'avoir pas de consolation. »

Il faut remarquer que lorsque la consolation et la désolation sont la consolation et la désolation mystiques, elles ont un supplément des plus appréciables d'importance et d'efficacité; l'impression sensible, par exemple, qui vient du don de la présence de Dieu, s'entend à favoriser de façon singulière le recueillement habituel. A son tour, la désolation mystique, si elle a ses dangers propres, a pour spécialité de former l'âme directement, tandis que la désolation ascétique ne peut la former qu'indirectement. Les deux nuits, en effet, renferment comme élément essentiel une emprise de Dieu purificatrice et illuminatrice; c'est Dieu lui-même qui travaille l'âme douloureusement sans doute mais qui la travaille effectivement.

4. — ORIGINES DIVERSES

A. Naturelles. — Les consolations et les désolations apparaissent tout d'abord comme tributaires des conditions naturelles, et comment ne le seraient-elles pas, puisqu'il a été établi dès le premier paragraphe qu'elles résultent d'un accord ou d'un désaccord entre les grâces divines et les facultés humaines : *Dieu goûté* ou *non-goûté* par l'homme; donc les facultés humaines sont en cause et, comme elles constituent un élément d'étude plus obvie pour nous, il est sage de les faire figurer d'abord dans cette recherche annoncée des origines. Or les causes naturelles relèvent de l'ordre physique ou physico-moral dans lequel on voit qu'en général les sujets plus imaginatifs se prêtent davantage aux consolations et aux désolations, du moins sensibles, et qu'en particulier le tempérament ou le caractère optimiste est plus essentiellement ouvert aux consolations, le tempérament ou le caractère pessimiste aux désolations. Une satisfaction des sens, de l'intelligence, de la volonté (et ici s'assignent des causes qui peuvent n'être que tout à fait transitoires), favorise cet épanouissement qui est la consolation; au contraire, une fatigue, un événement fâcheux favorisent ce repli douloureux qui est la désolation; et l'impressionnabilité fait office de caisse de résonance pour ces

phénomènes opposés. Il est clair qu'une grâce surnaturelle de consolation peut avoir raison des conditions naturelles contrariantes, surtout si elle est forte; elle ne le fera pas toujours; et si elle est faible, elle n'aura pas ce rejaillissement vainqueur sur les puissances naturelles péniblement affectées.

Voici maintenant qui relève non plus de l'ordre physique ou physico-moral dans ses rapports avec l'ordre spirituel, mais de l'ordre spirituel lui-même : une action généreuse prédispose à la consolation; elle s'identifie avec la joie naturelle d'avoir bien fait; si l'attitude est *constamment* généreuse, elle renforce cet effet, et voilà pourquoi les saints sont normalement les plus heureux des hommes. L'ordre est renversé pour la désolation, c'est souvent une lâcheté qui la provoque.

B. Préternaturelles. — Mais si les consolations et les désolations s'ajustant à nos facultés humaines, et parce que s'ajustant à elles, dépendent, partiellement au moins, des conditions que celles-ci leur présentent, cependant la question des points de départ est plus importante que la question d'aboutissement envisagée jusqu'ici.

Dans la consolation et la désolation se révèlent des acteurs qui se superposent et s'imposent à notre nature, non qu'ils puissent lui être totalement étrangers et rester complètement extérieurs à elle; car, à leur *action* du dehors correspond au dedans de notre nature une *réaction* vitale, intérieure, — et cette réaction se fait toujours, même quand l'âme semble le plus passive —, mais enfin ces facteurs se révèlent comme étant au-dessus du processus humain; ils le dominent; en vain voudrions-nous mettre en doute leur existence; elle nous est commandée :

1° par la *connaissance même de notre limitation;* quoique nous ne sachions pas toutes les possibilités offertes par les énergies physiques et morales de l'homme dans la ligne du bien comme dans la ligne du mal, nous savons que certaines frontières ne seront pas franchies; d'où nous concluons, en vertu de la loi de proportion entre l'effet et la cause, à une provenance préternaturelle;

2° par la *conscience;* dans bien des cas, nous nous sentons les auteurs de certains mouvements en nous : nous les avons voulus et provoqués, nous pouvons au moins dans une certaine mesure les diriger, les interrompre; en d'autres cas, nous nous reconnaissons purement passifs; nous subissons, nous sommes agis; par exemple, dans l'oraison une puissance mystérieuse survient qui lie les facultés de l'âme et l'immobilise elle-même dans un sentiment très vif de Dieu auquel elle ne peut résister;

3° par l'*observation;* ce qui vient de nous est facile, spontané, apparaît comme amené par le continu, l'enchaîné, le logique; au contraire l'irruptif, le soudain, le véhément, le violent décèlent une intervention supra-humaine (Gagliardi, *Commentarii..., De discretione spirituum*, c. 1).

Mais quelle est cette intervention soit dans la consolation, soit dans la désolation? « Illud sane prae omnibus scire debemus tria cogitationum nostrarum principia id est ex Deo, ex diabolo, ex nobis ». La troisième source n'étant plus à examiner après ce qui vient d'être dit, restent les deux premières.

Dieu, source vivante de la vraie consolation, et en Dieu spécialement le Saint-Esprit, « consolator optime ». Or l'Esprit Saint souffle où il veut; cependant il y a des occasions où il se montre de préférence, notamment quand nous prions, de quelque façon du reste que nous priions : continue ou rapide, officielle ou officieuse, directe ou indirecte. Dieu peut ne pas agir immédiatement par lui-même; il peut se servir, il se sert du ministère des anges pour nous consoler.

« Oh! qui pourrait exprimer avec quelle ardeur et quelle allégresse les anges viennent s'unir à ceux qui chantent, assister ceux qui prient, aider ceux qui méditent, tenir compagnie à ceux qui contemplent... Les esprits célestes reconnaissent leurs concitoyens et leurs cohéritiers futurs dans le royaume des cieux; ils se réjouissent avec eux, ils les fortifient, ils les protègent et leur procurent ce dont ils ont besoin; ils leur inspirent de prier et de mortifier leur chair, afin que leurs voix unies aux soupirs de la pénitence retentissent plus harmonieusement aux oreilles du Seigneur » (S. Bernard, *Epist.* 78, PL 182, 194 d).

Mais le démon agit, lui aussi, depuis l'origine de l'humanité et son action va à dissoudre les énergies; il sait que le bonheur est le grand ressort de notre nature; il s'attaquera donc à lui, accumulant des causes de trouble, de tristesse, de dépression.

Or ce double fait étant posé de l'intervention toujours possible, pas toujours réelle de Dieu et des anges d'une part, et des démons d'autre part, quel usage respectif font tous ces agents surnaturels du double levier de la consolation et de la désolation?

En général (le paragraphe suivant entrera dans l'analyse des cas particuliers), quand il y a consolation intense on peut conclure à la présence active de Dieu et des anges, quand il y a désolation intense on peut conclure à la présence active des démons.

5. — MOYEN DE RECONNAITRE CHACUNE DE CES ORIGINES

Il importe d'identifier ces origines pour savoir, en chaque cas, quel jugement porter sur les consolations et les désolations qui en proviennent et quelle estime leur accorder.

Deux signalements d'ensemble sont donnés : le premier par Notre-Seigneur; il tient dans ces mots nécessaires et presque suffisants : Ex fructibus eorum cognoscetis eos (*Mt.* 8,16); le second est de l'*Imitation*, liv. 3, ch. 54, nos 12 et 16; il est plus diffus dans son langage humain, mais sort du même principe divin :

« La nature est bien aise de trouver au dehors quelque consolation susceptible de flatter les sens. La grâce cherche à se consoler en Dieu seul et se délecte dans le souverain Bien, par-dessus tout ce qui est sensible... La nature rapporte tout à soi; elle ne combat et ne discute que pour elle-même. La grâce ramène tout à Dieu, qui en est la source. »

Saint Bernard et saint Bernardin de Sienne se sont beaucoup préoccupés d'un triage à faire parmi toutes les influences qui agissent sur l'âme. Saint Ignace à son tour a donné toute une gamme spirituelle; en renvoyant à l'article : Discernement des esprits, qu'il suffise de présenter en bref les notations suivantes.

1° Pour les âmes qui habituellement ne sont pas en état de grâce, la loi formulée plus haut d'une façon générale et qui soudait ensemble l'action de Dieu et la consolation, l'action du démon et la désolation, subit une première exception : le démon donne à ces âmes, captives ordinaires du péché, des consolations ou des pseudo-consolations qui ont pour but de les

entretenir dans la douceur d'une fausse sécurité, d'endormir la conscience; elles agissent donc dans un sens sympathique; au contraire antipathique est l'action de Dieu : des touches dures sont seules efficaces, donc la désolation venant du vide, du remords, du désabusement, porte la signature de Dieu.

2° Quand les âmes commencent à se purifier du péché, la loi vaut en plein : où trouble, démon; où paix réconfortante, Dieu. Saint Ignace y va de son affirmation, « clarum signum est », et on ne saurait assez admirer la manière de la mansuétude divine; « proprium boni spiritus est dare animum et vires » (5e règle pour le discernement de la 2e semaine et 2e règle pour la 1re semaine); quel beau monopole!

3° Quand les âmes sont résolument à la suite de Notre-Seigneur, la solution du problème est moins simple. Il y a dédoublement possible dans les consolations : les unes sont authentiques, les autres pas. Le camouflage est susceptible d'exister et une vérification sérieuse est nécessaire. Au point de vue objectif, il faut examiner le processus dans tout son développement; si quelque élément mauvais ou moins bon s'est introduit, il révèle le démon; au point de vue subjectif, il est sage de se défier de la roideur, de la dureté, de l'orgueil qui décèlent assez leur origine. Si au contraire tout est bon au point de vue objectif, — par exemple dans la douceur qui suit normalement l'acte d'amour, il n'y a ni excès, ni outrance, ni déviation fâcheuse —, c'est le signe de la présence de Dieu; si au point de vue subjectif tout est à l'équilibre, à la paix, au courage, c'est encore très rassurant et dans le même sens.

4° Il y a du reste un cas où la consolation arrive subitement dans la volonté, et d'une façon immédiate, sans cause précédente dans l'intelligence; il n'y a pas de falsification possible : ni le mauvais ange, ni même le bon ange ne peuvent entrer ainsi soudainement dans l'âme; l'action des anges s'exerce dans les abords de l'âme, mais ne peut pas pénétrer dans le centre sacré, exclusivement réservé à Dieu; quand ce centre est envahi par la consolation sans préparation préliminaire, on peut reconnaître l'empreinte authentique de Dieu : non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis (*Mt.* 10, 20). Cette pensée du reste n'est pas propre à saint Ignace; saint Bernard avait déjà dit dans le même sens :

Il y a cette différence entre la manière avec laquelle un ange nous parle et celle avec laquelle Dieu même s'explique à nous, que « l'ange nous est présent en nous suggérant ce qui est bon, mais non pas en le répandant au fond de notre âme, au lieu que Dieu nous est tellement présent qu'il répand en nous les lumières et les affections qu'il veut nous donner ou plutôt qu'il s'y répand lui-même et qu'il nous fait recevoir des participations de lui-même » (*De consideratione*, lib. 5, c. 5, PL 182, 795 ab; cf *In Cant.* 5, n° 18, PL 183, 802 a).

Saint Thomas affirme la même chose et le prouve scolastico modo.

« Quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter : 1° quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis quae a solo Deo causatur per creationem; 2° vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus qui est universale bonum » (1a 2ae q. 9 a. 6 c).

Donc 1° quand la consolation atteint *immédiatement* la volonté, sans appel d'attention préalable, elle est authentiquement divine; 2° quand il n'y a pas cet immédiatisme, la consolation peut être de l'ange mauvais se transformant en ange de lumière. L'association : consolation-Dieu est rompue, c'est une seconde exception.

Corrélativement, dans le cas de la désolation mystique, il faut renoncer à la formule : désolation-démon. Évidemment il peut y avoir en marge de la désolation mystique, une désolation provenant du démon, comme dans les états ascétiques, mais la désolation mystique proprement dite, c'est Dieu lui-même qui la veut, la crée, l'entretient. Il creuse l'âme pour la remplir : c'est son fait. Sans doute certains auteurs spirituels, tout entiers à mettre en évidence les effets heureux que peut produire la désolation d'ordre ascétique dans une âme, semblent dire que Dieu parfois la *veut* positivement. Mais l'expression ne trahit-elle pas la pensée? La pensée, pour être rendue exactement, ne devrait-elle pas être exprimée ainsi : Dieu la *permet*. Il donne un laisser-passer à l'intervention du tempérament, des causes secondes et du démon, en raison des résultats heureux qui doivent en arriver à l'âme, si elle prend occasion de ces mesures de tristesse pour se redresser vers l'auteur de toute joie. Là se borne son rôle; rien d'effectif ne sort de lui, tandis que dans les deux nuits, il est là voulant et agissant, tel le sculpteur dont le ciseau entame profondément le marbre pour en faire sortir de la beauté.

« C'est un amour infus, plus passif qu'actif, qui engendre ainsi dans l'âme cette forte passion d'amour, qui la blesse et la brûle comme une flamme dévorante. L'angoisse et la souffrance de l'âme dans cet embrasement d'amour sont d'autant plus grandes qu'elle est éprouvée de deux côtés à la fois : il y a les ténèbres spirituelles qui l'aveuglent, et il y a l'amour de Dieu qui brûle en elle et la stimule en la blessant. Pourtant au milieu de ces peines obscures d'amour, l'âme sent une présence amoureuse, une force intérieure qui l'accompagne et qui l'anime » (Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, 2e vers, § 1).

6. — ATTITUDE A ADOPTER

Il n'est que de distinguer les trois voies spirituelles et dans chacune d'elles de voir : 1° s'il faut désirer la consolation, et de quel désir? s'il faut craindre la désolation, et de quelle crainte? 2° quelle attitude il convient de prendre, quand on est aux prises avec la consolation et la désolation.

A. Voie purgative. — 1° Faut-il désirer la consolation? — Oui, la demande incluse dans l'oraison du Saint-Esprit doit avoir et a un sens : « de ejus semper consolatione gaudere ».

Saint Bernard apporte sur ce point sa grande autorité :

« Demandez que l'on vous accorde la lumière de la dévotion, un jour très serein et le repos de l'esprit afin que, comme un soldat qui a vieilli sous les armes, vous viviez sans peine au milieu de vos travaux, courant dans la voie de Dieu avec un cœur tout dilaté, afin que ce que vous faisiez autrefois avec amertume et répugnance se fasse à l'avenir avec plaisir, et même beaucoup d'attrait ».

« Invoquez Dieu, dit saint François de Sales avec sa façon toujours exquise, et lui demandez son allégresse... Ote-toi d'ici, o bise infructueuse qui dessèche mon âme, et venez, ô gracieux vent des consolations, et soufflez dans mon jardin » (*Introduction à la vie dévote*, 4e p., ch. 14).

Mais si on peut légitimement désirer la consolation, on ne doit pas la considérer comme *due* (on doit même positivement s'en considérer indigne), pas davantage comme *nécessaire;* le dernier mot est à l'abandon : c'est ce qui ressort des directions données par les saints. Saint François de Sales, pour n'alléguer que lui, continue la pensée citée plus haut en disant :

« Ainsi se remettre à la pure merci de la spéciale Providence de Dieu, afin que tant qu'il lui plaira, il se serve de nous... et dire de tout notre cœur, et avec une profonde soumission : le Seigneur m'a donné des consolations, le Seigneur me les a ôtées; que son saint nom soit béni! » (ch. 14).

2° Quelle attitude prendre? *Avoir une reconnaissance humble et sincère;* « unde hoc mihi ut mater Domini mei veniat ad me », disait spontanément sainte Élisabeth; donc ne pas mêler à l'hymne que l'on adresse à la bonté de Dieu l'hymne de ses propres mérites; penser plutôt que cette bonté est une bonté de miséricorde et ne pas perdre la conscience de sa misère. *Ne pas trop s'attacher au présent.*

« Recevons les consolations avec gratitude, sans toutefois nous arrêter à en savourer la douceur sensible et nous y complaire... cette sorte de complaisance est un défaut; elle ne peut être agréée de Dieu », écrit saint Alphonse de Liguori, en praticien consommé de la direction des âmes (*Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*, ch. 17, § 21, dans *Oeuvres complètes*, éd. A.-C. Peltier, Paris, 1879, t. 13, p. 433-434).

Songer avec prudence mais sans inquiétude que la consolation pourra disparaître et se préparer à marcher sans son concours; ne pas compter l'avoir toujours « quasi jure haereditario »; garder la discrétion pour ne pas laisser défaillir le corps et la tête; exploiter la consolation : s'en faire un levier, un stimulant pour aller à Dieu.

Et pour la *désolation*, le traitement est analogue. La redouter dans une certaine mesure, parce que vaut la parole de l'*Imitation :* infirmatus nescio quid poteris (lib. 1, c. 23, n° 4). La sage et raisonnable défiance de soi le demande; toutefois ne pas la redouter comme un mal absolu qu'elle n'est pas.

Quand elle vient : éviter l'abattement, la pusillanimité : « in patientia vestra possidebitis animas vestras ». — Se demander (à moins toutefois que l'âme ne soit portée à l'inquiétude, à l'excessive analyse, au repli sur soi) si l'on n'est pas responsable du retrait des grâces de Dieu, parce qu'on a cédé ou à la complaisance en soi : « on a trouvé en moi de l'orgueil », dit saint Bernard; ou à la paresse spirituelle; ou à la recherche des consolations humaines et mondaines; peut-être a-t-on manqué de loyauté vis-à-vis du directeur spirituel : « puisque vous avez menti au Saint-Esprit, ce n'est pas merveille qu'il vous refuse ses consolations », remarque saint François de Sales (tout le ch. 14 de la 4e part. de l'*Introduction à la vie dévote* serait à citer). — Ne pas s'alarmer dès qu'on est résolu à rester fidèle à Dieu, d'abord en ne l'offensant pas même légèrement, et ensuite en faisant ce que comporte le programme habituel de prière et de pénitence. Le P. J.-F. Billecocq o p, dans *Les voies de Dieu ou la lumière et la force dans les consolations et dans les afflictions spirituelles* (Amiens, 1693, Boulogne, 1859) donne en la matière des conseils topiques dont la valeur n'a pas vieilli.

Saint Ignace recommande d'ajouter dans la désolation quelque chose à la mesure ordinaire. Si la nature toujours veut moins, la grâce entraînera à plus : ainsi l'âme s'habitue non seulement à résister à l'ennemi mais encore à le dominer; la discrétion toutefois veut être fidèlement gardée.

Ne faut-il pas ajouter qu'en maintenant, ou en augmentant même son oraison, il est sage de prendre une manière de prier accommodée à la désolation? A cet égard l'oraison du « Kyrie eleison », tant prônée par le P. Desurmont, a tout son prix. Cela revient du reste à ce que recommandait délicieusement saint François de Sales : présenter avec amour au Seigneur des confitures sèches, ne pouvant en offrir de liquides (*Introduction à la vie dévote*, 4e p., ch. 14).

Il faut apprécier à leur valeur les avantages qui peuvent être obtenus par la désolation : affranchissement total, humilité expérimentale, occasion d'un mérite plus grand; « une once d'oraison faite alors pèse plus devant Dieu que cent livres dans la consolation ». Surtout amour désintéressé, parce que Dieu veut être aimé et servi pour lui-même.

B. Voie illuminative et voie unitive. — 1° Faut-il désirer les consolations supérieures, susceptibles de devenir, surtout dans la voie unitive, des consolations mystiques? L'avis des auteurs spirituels n'est pas unanime, mais il semble sage de s'en rapporter au jugement des grands maîtres.

« C'est parce que nous ne faisons pas à Dieu le don total et absolu de nous-mêmes qu'il ne nous donne pas tout à coup le trésor d'un parfait amour. Plaise au Seigneur de nous le départir goutte à goutte, dût-il nous en coûter tous les travaux du monde. C'est une très grande miséricorde de sa part de donner à quelqu'un la grâce et l'énergique résolution de tendre de toutes ses forces à ce bien. » Voilà ce que dit sainte Thérèse.

Et saint Jean de la Croix :

« L'âme voit et possède dans cette union divine une abondance de richesses inestimables; elle y trouve le repos et le plaisir qu'elle désirait; elle y reçoit sur la divinité des lumières merveilleuses qui lui révèlent d'admirables secrets, et c'est un des mets qu'elle savoure le plus délicieusement. Elle sent en Dieu une puissance et une force terribles en présence desquelles disparaissent toute autre force et toute autre puissance. Elle goûte en lui une ineffable douceur et des délices spirituelles incomparables; elle y trouve la lumière divine et une parfaite quiétude. Elle jouit d'une manière très relevée de la sagesse de Dieu qui resplendit dans l'harmonie des créatures et dans les œuvres du Créateur, elle se sent remplie de biens et à l'abri de tout mal. Mais par-dessus tout elle comprend qu'elle jouit d'un amour inappréciable qui fait toute sa nourriture et dans lequel elle est confirmée » (*Cantique*, strophe 14, éd. des Carmélites de Paris, 3e éd., t. 4, 1892, p. 149).

Dès lors comment ne pas aspirer à ce qui mène si directement et si puissamment à Dieu? Mais en revanche, une bonne partie du second livre de *La montée du Carmel* est consacrée à prémunir l'âme contre le désir et la recherche des grâces sensibles : visions, paroles intérieures, représentations imaginaires; ce ne sont pas des *gratiae gratum facientes*, mais *gratiae gratis datae*, et on sait la différence substantielle qu'il y a entre les unes et les autres; puis elles ont contre elles le péril considérable des illusions.

Alvarez de Paz n'a pas qualité si haute pour parler, mais sa parole n'est pas légère cependant; selon lui,

« se trompent ceux qui ne professent pas une grande estime

pour cette douceur spirituelle, qui ne soupirent pas après elle dans la prière et qui ne s'attristent pas, si elle leur est retirée. Ils montrent par là que l'expérience ne leur en a jamais appris l'immense utilité; car s'ils l'avaient jamais goûtée, s'ils avaient pu voir comment par son impulsion ils couraient et même volaient, beaucoup plus qu'ils ne marchaient à la perfection, ils auraient estimé un bien précieux qui aurait si fort augmenté et si divinement épuré leur vertu. Quand cette douceur prend possession du cœur, même d'une personne qui entre dans la vie spirituelle ou d'un homme imparfait, elle tire d'elle des actes qui sont parfaits sous tout rapport. Si au contraire elle se retire d'un homme qui est avancé dans la vertu et déjà parfait, il ne saurait accomplir ses actions ordinaires sans donner suite à une multitude d'imperfections, tant que dure cette privation momentanée.

Ce n'est pas le signe d'un cœur mou et efféminé, ou d'un esprit trop délicat de soupirer après cette douceur, mais c'est le fait d'un homme sage et fort qui, reconnaissant la faiblesse de sa nature, désire posséder ce qui le mettra en état de s'élancer vers Dieu avec une plus grande agilité, un vol plus rapide, et à faire des œuvres héroïques et en plus grand nombre. Celui qui pense autrement ne se connaît pas lui-même et n'a ni un désir ardent de la perfection, ni l'intelligence du vrai et solide trésor qu'on possède avec cette douceur » (*De inquisitione pacis*, lib. 2, p. 3, c. 3 De consolatione sensibili non despicienda, *Opera*, éd. Vivès, Paris, 1876, t. 5, p. 483).

Mais il faut en ces demandes, plus qu'en toutes les autres, la conscience nette de son indignité, le détachement, l'amour pur, la remise à la Providence de Dieu.

2° *Que faire?* Il faut accentuer, et fortement, l'humilité. Saint Jean Climaque le disait déjà (*Scala Paradisi*, gr. 25). Sainte Thérèse est très insistante sur ce point; mais par ailleurs elle dit qu'il faut être raisonnable et n'avoir pas la peur enfantine, naïve de la vaine gloire. « Cette peur de la vaine gloire, quand Dieu commence à nous prodiguer ses trésors, ne peut servir qu'à abattre le courage d'une âme » (*Vie par elle-même*, éd. Bouix, t. 1, Paris, 1852, p. 124).

L'ouverture de conscience est nécessaire aussi pour empêcher les déviations et écarter les illusions soit de l'esprit soit du cœur; par ailleurs, il est grandement souhaitable que le secret des grâces divines soit gardé vis-à-vis de quiconque n'est pas confesseur ou directeur : « sacramentum regis abscondere bonum est » (*Tobie*, 12, 7).

Ce qu'il importe enfin, c'est de pousser universellement et profondément la purification, le dégagement, l'affranchissement : « il faut libérer la grâce », comme aimait à dire le cardinal de Bérulle. Dieu a de souveraines exigences avec les âmes à qui il veut se communiquer; c'est une illusion fréquente que de prétendre à ses faveurs, sans avoir opéré profondément le crucifiement intérieur : Nisi granum frumenti *mortuum* fuerit... ipsum solum manet; pas d'exception à cette loi de l'Évangile.

Pour ce qui est de la *désolation mystique* (nuit des sens, nuit de l'esprit) l'âme ne saurait trop se garder des écueils classiques qui sont les suivants : redouter l'épreuve; l'épreuve est efficace; c'est la dentition douloureuse mais nécessaire; — s'enfermer dans le mutisme vis-à-vis des guides spirituels; — céder à de folles terreurs sur la voie où on est engagé et à des doutes sur l'action de la Providence; — retourner en arrière, découragé par les sacrifices à faire.

Tout cela est négatif; voici qui est positif : supporter le Seigneur, « sustine Dominum » (*Ps.* 26,14); l'attendre, « exspectans exspectavi Dominum » (*Ps.* 39, 2), et surtout croire qu'il est bon et qu'il n'est pas loin; de fait il est derrière le voile, débordant d'amour. « Bonus est Dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum » (*Lamentations*, 3, 25).

On voit combien justement la consolation est énoncée dans l'Écriture sous les noms de *pax* et de *gaudium :* elle est une participation réelle aux béatitudes proclamées sur la Montagne, ou plutôt une anticipation en ce monde de ce qui sera pendant l'éternité.

L'histoire de la consolation spirituelle n'est faite ni esquissée nulle part. Il est curieux de constater que personne n'a tenté une enquête historique de quelque envergure sur ce sujet pourtant fort important et qui se confond presque avec l'expérience même de la prière. Il n'y a pas de fait psychologique plus universel que l'existence de la consolation et de la désolation. C'est peut-être l'étendue et la complexité du problème qui ont arrêté les chercheurs. Il faudrait consulter tous les documents scripturaires, spirituels, liturgiques et autres où se manifeste une expérience un peu profonde de prière collective ou privée. Même fragmentaire, l'enquête donnerait d'étonnants résultats. On peut en juger par les données que nous fournissent par exemple Diadoque, saint Bernard ou l'*Imitation de Jésus-Christ.*

Les études sur la consolation ne commencent guère à abonder qu'au XVI^e^ siècle; saint Ignace a fait de la consolation le pivot de ses Règles du discernement des esprits.

En dehors des ouvrages cités au cours de l'article on pourra consulter J. Bona, *De discretione spirituum*, surtout c. 13. — Les commentateurs de saint Ignace : vg L. de la Puente, *Guia espiritual*, 1^re^ p., ch. 20 et 21. — J. Pergmayr, *Drey Schritte zur wahren und vollkommen Liebe Gottes*, Augsburg, 1778. — J. Navatel, *La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de saint Ignace*, Coll. de la Bibliothèque des Exercices, n° 64, Enghien, Belgique, 1920.

La plupart des traités d'oraison s'étendent plus ou moins sur la consolation et la désolation : vg Denys le Chartreux, *De oratione*, art. 22. — Louis de Grenade, *Tratado de la oracion y meditacion*, 2^e^ p., ch. 4. — G. Tillmann c ss r, *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen*, Freiburg, 1874-1877, ch. 12 et 13. — Dom Vital Lehodey o c r, *Les voies de l'oraison mentale*, 1^re^ p., ch. 6, Paris, 1908. — Dom Godefroy Belorgey o c r, *La pratique de l'oraison mentale*, Paris, 1945-1946.

Ouvrages spéciaux : Denys le Chartreux, *De gaudio spirituali et pace interna*, dans *Opera omnia*, éd. Montreuil-Tournai, 1911, t. 40. — L. Chardon o p, *La Croix de Jésus*, rééd., Paris, 1937. — F. Guilloré s j, *Les secrets de la vie spirituelle*, Paris, 1673, particulièrement tr. 6 et 7.

† Louis POULLIER.

1. — CONSTANTIN DE BARBANSON,

capucin (1582-1631). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

1. — VIE. — Né à Barbençon, localité alors assez importante du Hainaut, Théodoric Paunet était le troisième fils d'un receveur des douanes qui avait également pour prénom Théodoric, et de Jeanne François. Son père avait été massacré par les huguenots, laissant à la jeune mère la lourde charge d'élever, à une époque de misère, ses trois fils. Elle s'en acquitta avec un grand courage et dans de tels sentiments de foi et de piété que les trois frères se dirigèrent l'un après l'autre vers le couvent. Le second, d'abord profès chez les Frères Mineurs, devenait ensuite évêque de Saint-Omer.

Entré en 1601 chez les capucins de Bruxelles, Théodoric eut pour maître Jean de Landen, disciple lui-même de Bellintani del Salo, comme Benoît de Canfeld et beaucoup d'autres. Au reste, la province des capucins de Flandre, après quinze ans d'existence, avait atteint un développement considérable et les grandes familles de la contrée donnaient aux

religieux toute leur confiance, leur aide matérielle et parfois l'un ou l'autre de leurs fils, tel le Père Charles d'Aremberg. Dans les dix-sept couvents que comptait la province flamande la ferveur était grande, l'austérité fort en honneur, la piété intense. Les faveurs extraordinaires de la grâce y passaient inaperçues à force d'être courantes : « *Tota provincia spiritualizata : multi patiebantur extases* » (Philippe de Cambrai).

Guide préféré des vocations qui affluaient, le P. Constantin introduisait ses disciples jusqu'aux plus hautes régions de la mystique où il se mouvait à l'aise, ayant gravi, pour son propre compte, « la voie de la pauvreté et de l'amour mystique », comme ces Benoît de Canfeld, ces Matthias Bellintani del Salo et tant d'autres parmi les capucins de la première génération (VS, t. 32, 1932, p. 170).

Ayant vu à l'œuvre et souvent aidé de ses conseils les capucines de Flandre, celles de Douai en particulier, il les fit connaître en Rhénanie où il fut envoyé pour aider aux premières fondations (1612) et où il passa le reste de sa vie. Il avait surveillé la formation spirituelle des bénédictines de Douai. Dans sa propre famille il présida successivement aux couvents de Mayence, Paderborn, Münster, Bonn et Cologne, et assista à titre de définiteur le supérieur provincial, tout en s'acquittant du ministère ordinaire de la prédication.

En 1613, âgé de trente et un ans, il écrivait *Les Secrets Sentiers*, qu'il dédiait, en 1617, à Ferdinand de Bavière, archevêque de Cologne, mais dont l'impression (Cologne) fut retardée jusqu'en 1623. Les auteurs de la nouvelle édition (Paris-Tournai, 1932) nous paraissent fondés à prétendre que le livre fut écrit à la demande de dame Florence de Werquignoeul, abbesse des bénédictines de Douai (voir la lettre du P. Constantin à Florence du 3 mai 1618, dans l'édition de 1932, p. 400-404; *La Vie de la noble dame Florence de Werquignoeul...*, Douay, 1733, p. 208-209 et 282 : « Le R. P. Constantin de Barbençon, capucin, voulut lui dédier son livre, *Les Secrets Sentiers de l'amour divin*, mais elle ne lui permit jamais », ou [Martène et Durand], *Voyage littéraire...*, Paris, 1717, 2e p., p. 248-249).

En 1631, il venait de terminer le manuscrit de son autre ouvrage, *Anatomie de l'âme*, déjà aux mains des censeurs des Universités de Cologne et de Douai, lorsque, au retour des vêpres, il mourut subitement d'une hémorragie cérébrale. Les contemporains ont souligné en lui l'extrême bonté, « l'affection très singulière aux choses de l'esprit », « l'abstraction et le recueillement intérieur continuel » et le « zèle amoureux de l'avancement des âmes ».

2. — ŒUVRES. — *Les Secrets Sentiers de l'amour divin esquels est cachée la vraye sapience céleste et le royaume de Dieu en nos Ames...* Composez par le P. Constantin de Barbanson, Prédicateur Capucin et Gardien du couvent de Coulogne. A Coulogne, 1623. Les approbations sont de 1617. L'ouvrage eut en peu d'années une édition latine, une allemande et trois rééditions françaises. Une réédition latine a paru probablement par les soins du protestant Pierre Poiret, à Amsterdam, en 1698. De nos jours il a paru (1928) en anglais une édition qui est le texte abrégé de dom Anselme Touchet. Enfin, les bénédictins de Solesmes publiaient en 1932, pour le centenaire de la mort de l'auteur, le texte intégral des *Secrets Sentiers*, précédé d'une préface, d'un glossaire et enrichi de notes. — *Anatomie de l'Ame et des opérations divines en icelle, qui est une addition au livre des Secrets Sentiers de l'Amour divin...* Œuvre singulière et très utile, faite en faveur des âmes qui suivent l'esprit de Dieu et pour la satisfaction de ceux qui les y adressent. Œuvre posthume; Liége, 1635. L'ouvrage eut plusieurs éditions latines et françaises.

3. — DOCTRINE. — L'œuvre écrite du P. Constantin est un prolongement de son ministère auprès des âmes. Un premier « traité de l'oraison » avait été rédigé par lui en 1613, à la demande de la « vénérable abbesse du monastère de la Paix de Notre-Dame en la Ville de Douai ». Bien que « tant et divers auteurs se résolvent à traiter de ces matières si heureuses » il ne peut y avoir que grand avantage à expliquer « en diverses manières » des choses si importantes. Si l'œuvre présente est « la moindre et la plus simple de toutes celles qui... se sont laissées voir » elle répondra néanmoins, en venant au jour de l'impression, « au désir de tant et divers qui lui ont envié le repos de son silence ». L'auteur est obsédé par cette idée qu'une multitude d'âmes, faute de savoir ou manque de direction, s'arrêtent à la première des étapes spirituelles alors que Dieu, — de larges citations scripturaires en témoignent —, en appelle un grand nombre aux douceurs des « secrets sentiers », lesquels ne seraient fermés « sinon aux lâches de cœur et aux gens sans courage », ennemis de tout effort. C'est dans l'espoir d'acheminer à sa suite, vers les sommets, les hésitants et les ignorants, qu'il prend la plume (prologue, p. 26-28).

A l'esprit du P. Constantin la vie spirituelle se présente de la manière suivante. Dieu nous est toujours présent au sommet de l'esprit. A raison du péché et de notre attachement aux créatures cette présence reste souvent cachée et sans effet, ce qui constitue notre plus grand malheur. Par contre, le plus grand bien serait de retrouver le sentiment de la divine présence. Et c'est aussi le plus ardent désir de Dieu lui-même : *sto ad ostium et pulso.*

Comme la plupart des auteurs, le P. Constantin assigne trois étapes aux ascensions spirituelles, lesquelles se font vers le centre de notre âme où Dieu réside, d'où le terme d'introversion commun aux mystiques de cette époque. Toutefois, à la suite de Henri de Erp et de Benoît de Canfeld, il distingue la vie unitive de la contemplation, celle-ci répondant à la deuxième étape, tandis que la vie purgative devient sous sa plume la vie active et correspond à ce qu'on appelle d'ordinaire les vies purgative et illuminative. Le parallélisme est complet entre les trois auteurs, la parfaite union ou vie unitive du P. Constantin répondant à la vie suréminente des deux autres.

Les Secrets Sentiers s'adressant, non aux apprentis et commençants, mais aux exercités et avançants (prologue, p. 30), l'auteur, à la suite de quelques généralités qui forment la première partie de l'œuvre, ne consacre que trois chapitres, soit une trentaine de pages, à décrire la première étape du « chemin d'oraison mentale », étape remplie par la méditation des mystères de notre foi, des fins dernières et de

la vie et passion du Sauveur, grâce à quoi l'on s'amendera de ses imperfections, pourvu que la méditation soit accompagnée de la mortification des sens et que, ayant accoisé tout le tumulte intérieur que cause cette mauvaise engeance, « on puisse être propre pour la vraie oraison mentale ». Méditer, en effet, c'est « profondément s'appliquer à examiner de près quelque chose, la considérant d'un esprit rassis, mûr et arrêté, pour en pouvoir tirer du fruit » (2e partie, ch. 1, p. 113 et ch. 2, p. 115).

Sur la manière de méditer, l'auteur renvoie aux livres connus, la *Pratique* de Bellintani, le *Traité d'oraison mentale* du P. Arias et à Balbano : *De la Flagellation*, puis il indique une « seconde façon de méditation » destinée à préparer le passage aux états supérieurs et qu'il dédie, non seulement aux plus avancés en l'exercice ordinaire, mais aussi à ceux qui, « simples et guère capables de profondes méditations, ne pouvant si longtemps arrêter leur pensée en une chose », sont néanmoins très généreux et avides de perfection (ch. 2, p. 125).

Dans l'oraison qu'on leur propose, ils peuvent continuer à se représenter quelque mystère, mais avec moins de discours et plus d'entretiens cœur à cœur avec Notre-Seigneur, de sorte que la partie amative soit toujours en action, ce qui peut d'ailleurs se pratiquer « parmi le jour entre les occupations de la vie humaine » (ch. 3, p. 135).

Ici on commence déjà à voir Dieu, non pas comme bien haut et lointain, mais comme présent à l'âme, au sommet de son esprit. A ce stage supérieur de l'oraison naturelle, répondant au quatrième degré ou quatrième état intérieur, l'âme simplifie sa vue interne vers le seul but de la divine présence. C'est l'oraison de simplicité que Bossuet décrira à son tour. Elle dispose peu à peu à l'état suivant, appelé par l'auteur « vraie élévation d'esprit » et qui constitue la première étape des « Secrets Sentiers », autrement dit de la vie mystique ou contemplative.

Cet état peut être le couronnement des efforts précédents, mais il ne saurait être qu'un couronnement gratuit. La façon humaine d'opérer est ici mise en défaut, rejetée, *niée*. Je ne sais s'il est un auteur spirituel qui ait donné au procédé négatif l'importance qu'il revêt chez le P. Constantin. Pour celui-ci, façon mystique et façon négative, c'est tout un. Si l'esprit cherche Dieu, ce n'est pas en en formant des concepts directs et affirmatifs, mais bien négatifs de superéminence. Dans l'*Anatomie*, c'est sous le signe d'une négation que se présente chacune des étapes spirituelles : négation de tout péché, absence des actes des facultés sensibles, puis de tout raisonnement, enfin, au degré suprême, dépouillement total, condition de la parfaite union. Un chapitre entier est consacré à cette « négation, abstraction, mort et dépouillement de toute chose », qui fait partie intégrante de la vie contemplative. Cela se fait d'ailleurs sans effort, presque sans y penser, et ne comporte aucun mépris pour les œuvres de Dieu. A cela près, il s'agit de « se rendre aveugle, sourd et muet... ne s'arrêtant en rien, comme pèlerin auquel tout ce que par chemin se présente ne compte de rien »... (*Les Secrets sentiers*, 2e partie, ch. 7, p. 200). Cela n'empêchera pas non plus l'attention aux devoirs extérieurs et l'esprit saura trouver « repos en inquiétude, paix en troublement, et enfin Dieu en toute chose » (p. 206), l'âme recevant d'en haut des « illuminations divinement infuses » et se laissant conduire dans un total abandon de soi « en repos, quiétude, silence et tranquillité » (ch. 8, p. 213). C'est à la lettre *l'abneget semetipsum*, l'action de Dieu fait table rase de tout acquêt naturel et c'est pour ainsi dire sur une base d'ignorance, nous apprend le pseudo-Denys, que s'élèvera cette « infinité de très sublimes et très hautes intelligences des choses de Dieu » qui constituent le privilège de l'état mystique, *est divina Dei scientia quae ignoratione hauritur* (ch. 9, p. 235).

Suivant l'accord unanime, le P. Constantin reconnaît à Dieu seul le soin d'appeler les âmes à la « perfection de son amour ». Ses voies sont diverses et il n'est pas « lié au cours des années ni aux lois » de notre logique. Une longue vie d'austérités et de ferveur peut rester en deçà des secrets sentiers; tel, au contraire, « n'a pas plus tôt mis le pied dans le chemin de la perfection » qu'il est aussitôt attiré vers les sommets et il arrive que « là où le péché a le plus abondé, là aussi Dieu se montrera plus abondant en la communication de ses faveurs ». Toutefois, si nul ne peut acquérir de droit rigoureux l'état d'élévation, chacun peut s'y disposer et, dès le début de sa conversion, désirer « le vrai don et esprit d'oraison » qui donne accès « au cabinet des merveilles de Dieu et au sacré conclave de son amour ».

Entre l'élévation et la parfaite union, le P. Constantin indique, comme une étape intermédiaire, « un état de privation ou déréliction intérieure » (2e partie, ch. 10), durant lequel l'âme est privée de toutes les opérations et consolations spirituelles et rendue pour un temps aux épreuves du début, ce qui lui est « extrêmement de dure digestion » (p. 253). C'est un martyre spirituel, une participation à l'agonie du Sauveur, un écho du *lamma sabactani* et une ultime et nécessaire purification avant l'union transformante ou parfaite union.

Entre cette nouvelle et dernière étape et la précédente, le P. Constantin met « une différence presque infinie » (ch. 12, p. 295). Avec tous les auteurs il admet une transformation totale, sorte de déification, de mariage spirituel, c'est une union qui ne souffre plus d'interruptions et que ne gênent aucunement les complexités de la vie la plus extérieure. C'est la pleine réalisation expérimentale des promesses contenues dans le baptême et la grâce sanctifiante. Tout cela, sous la plume de notre auteur éveille l'idée d'une nouvelle et suprême privation, un renversement total des procédés ordinaires de connaissance. Après les sens et les facultés sensibles, c'est l'entendement lui-même qui s'efface. Il n'est pas exclu, mais « surpassé » (ch. 13, p. 313, 318) et c'est la volonté qui devient l' « immédiat sujet de la divine opération d'amour » (ch. 15, p. 342).

Serait-ce impossible à Dieu alors qu'il n'est plus seulement objet de connaissance, mais le véritable agent installé au centre de l'âme, et tellement identifié à celle-ci que « si on faisait anatomie de tout soi-même, on n'y trouverait que Dieu, pénétrant le tout jusques aux moëlles plus intimes » (ch. 13, p. 329)? Les scrupules d'une certaine scolastique pourraient-ils prévaloir contre des faits d'expérience bien constatés? Et qui pourrait interdire à Dieu, dans ce domaine tellement « suréminent », de se communiquer directement à la volonté « sans en rien dire

à personne des autres puissances » (ch. 15, p. 348), et de pénétrer *januis clausis*, comme autrefois, au centre même du cénacle? Dans cette opinion le P. Constantin a été devancé par Canfeld, Erp, Balma, saint Bonaventure, d'autres encore, y compris sainte Thérèse. Le P. Poulain ne voit là qu'une querelle verbale, qu'un simple commentaire suffit à arbitrer. Nous ne croyons pas, pour notre part, que la thèse franciscaine de la primauté de la volonté soit seule à la base de la théorie de notre auteur. Il y revient trop souvent, avec trop de vigueur et l'appui évident de nombreuses expériences, y compris la sienne pour nous laisser le moindre doute sur la force de sa conviction.

Sur les extases et ravissements, le P. Constantin est d'une extrême sobriété. Bien loin d'y voir un degré particulier de contemplation, il les regarde comme une réelle déficience des sens, surpris par l'irruption divine et incapables d'y faire face (ch. 9, p. 239-241). Aussi ces phénomènes sont plus communs dans la période de l' « élévation », alors que la nature est peu habituée aux touches divines, tandis que, après la dernière ascension, les facultés inférieures retrouvent leur liberté et les extases deviennent l'exception.

Nous avons peu à dire sur le vocabulaire mystique des *Secrets Sentiers* et de l'*Anatomie*. L'auteur a eu le souci évident d'échapper à tout soupçon de quiétisme ou de panthéisme. Il a repoussé les termes d'union substantielle ou essentielle. S'il a parlé du pur amour sans regard vers la récompense, *quamvis non esset expectanda beatitudo*, il se hâte d'ajouter que c'est là une hypothèse impossible (1re partie, ch. 5. *D'aucuns abus qui se glissent en l'âme)*. Il repousse les acceptions fautives de silence, repos, quiétude, anéantissement. Il met en garde contre une oisiveté vicieuse et, à tous les degrés d'oraison, il laisse une place à une certaine coopération de l'âme. Dans l'*Anatomie*, le P. Constantin s'en prend aux « volontés essentielles, unions et déiformités suréminentes et permanentes », au risque de démentir Benoît de Canfeld, son maître et son aîné. Il s'élève enfin contre une prétendue confirmation en grâce et il conclut en bref que la mystique n'est qu'un prolongement ou une transposition de la théologie et qu'entre elles deux il ne peut exister que des malentendus et non des contradictions.

Timidement, notre auteur, nous l'avons dit, regarde son œuvre comme « la plus simple de toutes celles qui se sont laissées voir » et il avoue un style « rude et mal poli » (prologue, p. 27, 37). Le P. Poulain, renchérissant sur cette louable modestie, accole au nom du P. Constantin ce court papillon : « auteur très diffus, ne donnant pas de définitions » (*Des grâces d'oraison*, Paris, 1922, Bibliographie, n° 47), sans le correctif du moindre éloge et sans la grâce d'une seule citation. Le verdict nous paraît quelque peu sommaire. Poiret nous semble avoir mieux jugé le P. Constantin dans sa *Lettre sur... les auteurs mystiques*, n° 14, lorsqu'il écrit : « Cet auteur est expert, pénétrant, court et fructueux ». Nous avouerons avoir trouvé quelques définitions, même dans *les Secrets Sentiers*, qui ne se réclament point de la rigueur d'une logique pure. Et si la clarté n'y brille pas toujours, il ne faut perdre de vue ni l'obscurité congénitale du sujet, ni la volonté de l'auteur de renoncer à la méthode scolastique pour la descriptive. Il faut un certain effort, certes, pour le saisir, mais ne pourrait-on pas en dire autant de la plupart des spécialistes de la matière? Une fois rompu à sa période, on le suit sans trop de peine, avec l'impression bien nette d'être à l'école d'un maître et d'un praticien. Et de temps en temps l'effort trouve sa récompense sous la forme d'une heureuse métaphore qui vient reposer l'attention. Ainsi, les facultés seront parfois les rouages d'une horloge, la volonté étant la roue maîtresse; les régions spirituelles seront la *terre de promission*, toute « regorgeante en lait et miel », ce sera encore une montagne aux diverses altitudes, une ville avec ses faubourgs, une maison à plusieurs étages munis de communications, tout autant de variantes des châteaux de sainte Thérèse. Il n'est pas jusqu'au vocabulaire qui ne réserve d'agréables surprises. Je ne parle pas seulement des expressions vieillies, jadis communes et qu'on retrouve souvent avec plaisir, mais d'un petit nombre d'archaïsmes qui ne furent jamais courants, à peu près ignorés aujourd'hui, et qui me paraissent délicieux, tel ce *néantise*, connu de Montaigne, qui est mieux qu'un doublet, car, mieux que son radical, il marque l'absence de valeur de tout le créé.

4. — SOURCES. — Le P. Constantin, disciple immédiat de Canfeld et de Bellintani del Salo, remonte par eux aux pures sources franciscaines. De saint Bonaventure il a pris surtout les théories des touches expérimentales sur la volonté et de l'amour infus, constitutif de l'union. Comme lui il se réclame de l'ascendance bien connue : Bernard, les Victorins, Anselme et le pseudo-Denys; mais il apprécie tous les maîtres, il s'est assimilé saint Thomas, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et s'il a des tendresses pour ses frères : Occam, Henri de Erp, Canfeld et d'autres moins connus, il recommande aussi l'*Abnégation intérieure* de Bérulle, il cite de larges extraits de l'abbé de Verceil, il se réclame de Gerson, du dominicain Pierre de la Pallu, de l'augustinien Thomas de Strasbourg, de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, etc. Nous ne pouvons nous défendre de noter la grande pratique qu'il a de l'Écriture et l'à-propos remarquable de ses citations.

5. — INFLUENCE. — Les *Secrets Sentiers* furent le livre de chevet de la supérieure des capucines de Flandre (Mathias de Saint-Omer, *La Vie de la Vénérable Mère Sœur Françoise de Saint-Omer*, p. 131, Saint-Omer, 1666).

Le cardinal Bona cite cette œuvre avec éloge, à côté de Suarez, H. de Erp, Denys le Chartreux et saint Bonaventure, vg, *Via compendii ad Deum*, c. 4, 5, 10. Un disciple immédiat du P. Constantin, le P. Victor Gelen a publié une *Summa practica theologiae mysticae*, Coloniae Agrippinae, 1646, 2e édit., 1652, qui dépend des *Secrets Sentiers*. Angélique de Winseler, dans sa *Praxis orationis angelicae*, Coloniae, 1723, se réfère à lui, notamment p. 97. Le bénédictin Augustin Baker le cite aussi à plusieurs reprises et avec de grands éloges (voir l'édition que J. N. Sweeney a faite de *Holy Wisdom*, London, 1876, index). Les éditions successives démontrent amplement que l'ouvrage fut apprécié du public qui ne le trouvait donc pas si au-dessus de sa portée. Les éditeurs de 1629, 1634 et 1649 justifient la réimpression sur ce motif que « le livret a fait grand

profit aux dévots de la religion et du siècle ». Les censeurs y trouvent la méthode familière, *familiarissima*, et des progrès en clarté sur les précédentes, *aspera deduxit in vias planas*. Il est juste de remarquer, avec les savants éditeurs de Solesmes, que le public flamand de cette époque était éminemment disposé pour ces hautes disciplines.

Il existe deux traductions néerlandaises des *Secrets Sentiers*, faites d'après l'édition de 1932, *De geheime Paden van de goddlijk Liefde*, publiées par les Pères capucins François de Breda (Rijswijk, Hollande, 1937) et Théotime de Bois-le-Duc (Roermond-Maaseik, 1945); ce dernier fait précéder sa traduction d'une substantielle introduction sur la doctrine mystique de Constantin de Barbanson. Les deux traducteurs ont abrégé et modernisé le texte, en essayant de sauvegarder toute la pensée de l'original.

P. Hildebrand, *Le P. Constantin de Barbançon*, dans *Études franciscaines*, t. 42, 1930, p. 586-594. — Apollinaire de Valence, *Histoire des Capucines de Flandre*, Paris, 1878, t. 1, p. 319-320. — *Analecta Ordinis minorum Capuccinorum*, t. 16, 1900, p. 218-223. — P. Cuthbert, *The Capuchins*, 2e éd., Londres, 1930, t. 2, p. 420-421. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venetiis, 1747, p. 67-68.

† Candide de Nant.

2. — CONSTANTIN DE SAINT ANTOINE

(XVIIIe siècle). — Carme déchaussé de la province de Venise, Constantin a laissé un ouvrage intitulé : *Necessità di occuparsi nella considerazione della Umanità di Gesù Cristo nell'esercizio dell'orazione mentale*, Venise, 1768.

Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio Scriptorum Ordinis Carmelitorum Excalceatorum*, Savone, 1884, t. 1, p. 144.

Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.

CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII. — Sous ce titre a été publié, dans la seconde moitié du IVe siècle et plus probablement aux environs de 360, un dialogue de caractère fictif, comme l'auteur le reconnaît lui-même, intéressant particulièrement, en certains de ses chapitres, l'histoire des doctrines spirituelles et celle de la vie monastique. Le premier livre répond aux objections que soulève la foi chrétienne, en particulier le dogme christologique et sotériologique dans l'esprit du païen Apollonius. Après l'avoir éclairé victorieusement sur ce point, son interlocuteur, le chrétien Zachée, lui fait connaître, dans le second livre, la vraie doctrine sur la Trinité et l'Esprit Saint et le met en garde contre le judaïsme et les diverses hérésies se rapportant au christianisme. Apollonius pleinement convaincu adhère au catholicisme et demande seulement un supplément d'information sur la vie chrétienne. C'est à quoi sont consacrés les six premiers chapitres du troisième livre. L'auteur y expose avec beaucoup de clarté, de précision, de chaleur, mais aussi de modération, la doctrine qui deviendra classique sur les deux degrés de la vie chrétienne : un premier degré qui est la vie que devrait mener le commun des chrétiens, les *humiliores* dont les ambitions spirituelles sont limitées, et le second degré beaucoup plus parfait qui trouve sa pleine réalisation dans la vie monastique et promet pour l'au-delà une place privilégiée.

Le premier degré est fondé avant tout sur l'amour de Dieu, aimé de tout cœur, et la pratique de la charité fraternelle spécialement sous la forme des œuvres de miséricorde. Il suppose le désir de progresser et s'applique aux diverses situations du chrétien dans le monde, se sanctifiant dans la fidélité au devoir par la modération dans l'usage des biens d'ici-bas, pour chacun selon les convenances de son état, en les accompagnant de jeûnes fréquents et de prières assidues. Le second degré beaucoup plus ardu est celui qui réalise seul toutes les exigences de l'esprit évangélique en fait de perfection. Il consiste à suivre, le plus près possible, les exemples du Christ en renonçant d'abord, par la pauvreté volontaire, à tous les biens et plaisirs de ce monde et en s'appliquant à la lutte contre les vices et à la pratique des vertus. C'est dans cette vie monastique pleinement vécue que se réalise l'idéal du christianisme. L'auteur est ainsi amené, sur la demande d'Apollonius, à défendre cette conception de la vie monastique et la réalisation qu'ils en ont sous les yeux, contre les attaques ou du moins la malveillance qu'elle rencontre même dans les milieux chrétiens. On y voit qu'à cette date, assez primitive dans l'histoire du monachisme occidental, non seulement cette institution est beaucoup plus développée qu'on ne le pense communément, mais qu'elle se heurte déjà dans les milieux chrétiens, — et pas seulement dans ceux qui sont affadis par l'esprit du monde, — à une hostilité déterminée. L'auteur y répond avec beaucoup de modération mais en même temps avec un sentiment très vif de ce que doit signifier, pour tout chrétien conscient, ce monachisme où la morale évangélique est appliquée dans sa plénitude.

Il reconnaît les abus, les scandales et la malédification que donnent trop de moines infidèles à leur profession ou du moins à son esprit. Mais attentif à distinguer entre l'institution elle-même et certains de ceux qui la représentent indignement, il condamne ceux-ci tout en exprimant pour celle-là une admiration inconditionnée. Il est amené ainsi à faire une mise au point judicieuse. Il distingue comme trois degrés dans la pratique de la vie monastique : 1° ceux qui se contentent de la continence continuant à vivre dans le monde et à s'occuper de leurs affaires sans que rien d'autre les distingue du commun. Ils sont exposés à toutes les tentations du siècle et mènent une vie assez médiocre. 2° Ceux qui vivent en groupes, soit dans les villes soit au dehors, et s'appliquent aux exercices de prière et de mortification continus, jour et nuit refusant au corps ses aises par le jeûne, les privations, le coucher plus dur, les veilles; ils s'acquittent périodiquement, dans la journée, de la psalmodie qui est leur tribut de louange à Dieu, auquel ils attachent une particulière importance. 3° Enfin au-dessus d'eux, occupant le faîte de la perfection, les moines qui pratiquent au désert la vie solitaire, et s'y livrent continuellement à la prière, notamment à la psalmodie et à la lutte contre des légions de démons, amplifiant encore les exercices de mortification et les privations des précédents. Ils se mortifient au monde sachant que la récompense de la vie éternelle les dédommagera amplement. A ce propos, d'une façon assez curieuse, l'auteur est amené à faire l'apologie du chant des psaumes et à y montrer une divine condescendance, en harmonie avec notre nature sensible qui doit aller à Dieu aussi bien par la privation que par le bon usage des joies de ce monde. A signa-

ler aussi la justification par des textes et exemples de l'Écriture de ces diverses manifestations de la vie monastique et un développement d'une modération méritoire en l'espèce, vu les exagérations à cette même époque d'un saint Jérôme dans sa polémique avec Jovinien, des rapports entre la vie commune telle qu'elle est légitimement pratiquée dans le mariage, cette pépinière de la virginité, et la vie plus sublime de ceux qui renoncent à tout par la pratique fidèle des institutions monastiques.

Dom Morin a identifié l'auteur avec Julius Firmicus Maternus, le païen converti auteur d'un livre sur l'astrologie (*Matheseos libri VIII*) et du *Liber de errore profanarum religionum*, auquel il donnerait en outre volontiers la paternité de la plus ancienne formule de notre canon actuel de la messe. Ses arguments, fondés avant tout sur la parenté et parfois l'identité de certaines formules de style, n'ont pas convaincu tous les critiques, en particulier A. Reatz auteur d'une étude sur le système théologique des *Consultationes*, Mgr Batiffol qui a discuté la question à l'occasion du canon et B. Axelson qui a consacré une thèse à ce sujet (Lund, 1937). La date des environs de 360 semble assurée, et beaucoup plus indiquée que celle de la fin du 4e siècle ou du début du 5e (opinion commune) à cause des allusions aux hérésies de ce temps et du silence gardé sur celles du dernier tiers du IVe siècle.

Le texte donné par Migne d'après d'Achery (PL 20 1071 svv) est à remplacer par l'édition critique publiée par dom Morin comme 39e fascicule du *Florilegium Patristicum* de Bonn *(I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii*, 1935, 134 p. avec plusieurs index et une liste des *Locutiones Firmicianae in libris Consultationum)*. La bibliographie récente de la controverse sur l'attribution à Firmicus est donnée par B. Altaner, *Patrologie*, 1938, Freiburg im Br., p. 229. — F. Cavallera, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle*, dans RAM, t. 16, 1935, p. 132-146.

Ferdinand Cavallera.

CONTEMPLATION. — Une double enquête constitue cet article :

A. — UNE ENQUÊTE HISTORIQUE

étudie de façon objective l'histoire du mot et de la notion de contemplation :

I. — Dans la Bible
II. — Chez les philosophes anciens : Histoire et doctrine
III. — Dans la littérature chrétienne orientale et byzantine
IV. — Dans la littérature chrétienne latine
V. — Au XIIe siècle
VI. — Au XIIIe siècle
VII. — Au XIVe siècle
VIII. — Au XVe siècle
IX. — Au XVIe siècle
X. — Du XVIIe siècle a nos jours

L'histoire des doctrines de la contemplation n'a été jusqu'ici l'objet que d'études fragmentaires et de monographies. Le seul travail d'ensemble qui ait été tenté, la *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, publié par Honoré de Sainte-Marie o c d, Paris, 1708, 2 vol., s'il peut rendre encore d'utiles services, ne satisfait pas aux exigences scientifiques d'aujourd'hui. Avec des préoccupations apologétiques qu'explique la date de sa publication, il cherche à retrouver à toutes les époques de l'histoire la notion de contemplation qui était communément admise en son temps.

Il fallait reprendre le travail avec une méthode inverse, établir d'après le contexte de chaque auteur le sens qu'il donne au mot contemplation et, pour expliquer l'évolution des doctrines, suivre de façon aussi stricte que possible l'ordre chronologique.

L'étude des expériences n'est pas elle-même plus avancée. En dehors de multiples études sur sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, peu de travaux ont été entrepris sur les faits eux-mêmes et leur interprétation. Là aussi un immense labeur reste à faire.

. — UNE ENQUÊTE DOCTRINALE

où des représentants des principales écoles de spiritualité exposent librement et sous leur responsabilité personnelle les théories les plus caractéristiques de l'époque actuelle :

I. — La contemplation dans l'école carmélitaine
II. — Dans l'école dominicaine
III. — Dans l'école franciscaine
IV. — Dans l'école ignatienne
V. — Dans l'école bénédictine
VI. — Dans l'école de Mgr Waffelaert
VII. — Dans l'école sulpicienne
VIII. — Doctrine de Mgr Saudreau.
Conclusion générale.

Cette seconde enquête répond à un questionnaire qui comportait les points suivants : 1. quel sens donner aux mots *contemplation*, *contemplation infuse* (passive), *contemplation acquise* (active ou mixte). 2. Quelle est la *nature* de la contemplation infuse : les actes qui la constituent, leurs caractères distinctifs; y a-t-il lieu de distinguer plusieurs formes de contemplation infuse? 3. Existe-t-il une contemplation acquise ou active? Si oui, quelle en est la nature exacte, les diverses formes? 4. Quels sont les *degrés* de la contemplation infuse? Où en placer le *seuil* et le *sommet?* 5. La contemplation infuse est-elle inséparable en droit, ou du moins en fait, de la perfection? de la haute sainteté? quels sont ses effets; transformations qu'elle entraîne dans la vie spirituelle? 6. Comment diriger les âmes favorisées de la contemplation infuse? celles qui semblent, ou croient, y être appelées de façon prochaine? Légitimité, utilité, du désir de la contemplation infuse pour tous les chrétiens, pour les âmes ferventes? La lecture des ouvrages qui traitent spécialement de cette contemplation...

Une *conclusion* aux deux enquêtes essaie de dégager ce qui est aujourd'hui acquis, les points sur lesquels tout le monde est actuellement d'accord et les conséquences importantes qu'on peut déduire des résultats obtenus. Elle tente aussi d'établir les *bases théologiques certaines* qui permettent d'expliquer la nature de la contemplation et ses effets. Cet exposé doctrinal légitimera, nous l'espérons, la longueur de cet article.

Pour la contemplation en dehors du christianisme

on consultera les articles spéciaux : Hindouisme, Islam, etc.

Rien n'a été dit ici des erreurs sur la contemplation, voir les articles : Béghards, Illuminés, Quiétisme, etc.

Les phénomènes qui accompagnent parfois la contemplation seront eux aussi traités à part : Extase, Ravissement, etc.

Première partie : enquête historique

I. — LA CONTEMPLATION DANS LA BIBLE

1. *La contemplation dans l'Ancien Testament.* — 1° *L'enseignement de l'Église sur la connaissance de Dieu dans l'Ancien Testament.* — 2° *Les patriarches et les prophètes, nos pères dans la foi.* — 2. *La contemplation dans le Nouveau Testament.* — 1° *La contemplation dans la vie de Notre-Seigneur.* — 2° *La contemplation dans l'enseignement de Notre-Seigneur.* — 3° *La mort et la résurrection de Notre-Seigneur.* — 4° *La contemplation dans la vie et l'enseignement de saint Paul.*

Cette étude n'a pas pour objet la vie spirituelle dans son ensemble; elle n'en considère qu'un aspect : la connaissance surnaturelle de Dieu par le fidèle. A cette connaissance peuvent se mêler des éléments accidentels : visions, extases, prophéties, don des langues; sans négliger entièrement ces dons surnaturels, nous chercherons surtout à dégager la connaissance et l'amour de Dieu dans ses états les plus hauts et les plus purs : la transformation progressive de l'homme saisi par Dieu et qui saisit Dieu.

Cette contemplation, et la vie d'union qui en est le principe et le fruit, a été poursuivie souvent par des efforts purement humains et stériles : par la gnose, par les différentes mystiques païennes. Nous laisserons de côté toutes ces aventures humaines, nous efforçant d'atteindre et de suivre, dans la Bible, l'action de Dieu soulevant l'homme vers lui et, par la contemplation et l'amour, le transformant en lui.

« Nul homme n'a jamais vu Dieu; seul le Fils unique, qui est dans le sein du Père, en a parlé » (*Jean* 1, 18). Cette solennelle affirmation de saint Jean domine toute cette histoire : Dieu, objet de la contemplation que nous étudions, n'a jamais été vu par l'homme; l'incarnation du Fils de Dieu a rapproché de nous ce Dieu naturellement inaccessible, et nous en a donné, non sans doute la vision face à face, mais, dans la mesure où le Seigneur Jésus a daigné nous en faire la grâce, la révélation.

Notre étude de la contemplation devra donc distinguer deux périodes : l'Ancien et le Nouveau Testament.

1. — LA CONTEMPLATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

Dans son prologue à la *Montée du Carmel*, saint Jean de la Croix écrit : « Sans négliger d'emprunter les lumières que la science et l'expérience pourront me fournir, je m'appuierai tout particulièrement sur les divines Écritures, dont l'Esprit Saint, maître infaillible, est l'inspirateur » (éd. Silverio de Santa Teresa, Burgos, 1929, p. 6).

Tous les lecteurs de saint Jean de la Croix savent que ses livres confirment l'avertissement du prologue : le Pentateuque, les livres des Prophètes, les psaumes, les livres historiques et sapientiaux y sont très souvent cités, non seulement pour la doctrine qu'ils enseignent, mais pour les exemples qu'ils proposent; les contemplatifs trouvent, non seulement dans le Nouveau Testament, mais dans l'Ancien, des modèles et des maîtres.

Cet usage que saint Jean de la Croix fait de l'Ancien Testament est consacré par toute la tradition de l'Église. Il ne sera pas inutile, au seuil de cet article, de considérer cette tradition et d'en déterminer brièvement le sens et la portée. Cet effort est d'autant plus nécessaire que la critique biblique, en dehors de l'Église catholique, se montre plus radicale dans son interprétation de l'Ancien Testament. Il suffira de rappeler la déclaration catégorique de Harnack dans son livre sur Marcion : « Au IIe siècle, rejeter l'Ancien Testament, c'était une faute que la grande Église a eu raison d'éviter; au XVIe siècle, le garder, c'était une nécessité fatale à laquelle la Réforme ne pouvait encore se soustraire; mais, après le XIXe siècle, le conserver encore dans le protestantisme comme un document canonique, c'est l'effet d'une paralysie religieuse et ecclésiastique » (*Marcion*, 2e éd., Leipzig, 1924, p. 217).

Ce sentiment qui n'est pas isolé nous oblige à rappeler brièvement, dans une question si grave, l'enseignement de l'Église et les autorités décisives qui le consacrent.

1° L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE SUR LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Le premier maître qu'il nous faille écouter, c'est Jésus-Christ. Il affirme que les patriarches et les prophètes ont vu son jour, l'ont annoncé et prédit, que lui-même accomplit leurs prophéties; il reconnaît dans leur contemplation une vision prophétique qu'il confirme souverainement : « Abraham votre père a tressailli du désir de voir mon jour; il l'a vu et a été rempli de joie » (*Jean* 8, 56). De même, à la veille de sa mort, Jésus rappelle aux juifs la prophétie d'Isaïe : « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leurs cœurs... » (*Isaïe* 6, 9-10), et il ajoute : « Isaïe dit cela quand il vit sa gloire et c'est de lui qu'il a parlé » (*Jean* 12, 39-41)

Beaucoup plus souvent encore Jésus rappelle aux juifs les oracles des prophètes : c'est à lui qu'ils ont rendu témoignage. Cf J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946, p. 85-86. Ce recours aux prophètes sera plus fréquent chez saint Paul, par exemple dans l'épître aux *Romains* 9, 25-29, citant *Osée* 2, 23-25 et *Isaïe* 10, 22-23; au verset 33, citation d'*Isaïe* 8, 14; à 11, 26, *Isaïe* 59, 20, etc.

1. Origène défend la contemplation des prophètes contre les marcionites. — En face de Marcion et de ses disciples, l'Église s'est souvenue de l'enseignement du Seigneur et a défendu les prophètes et les patriarches contre les attaques de l'hérésie. Origène a été dans cette controverse le champion de l'orthodoxie. Dans son commentaire sur saint Jean il rencontre le texte : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18); il le commente ainsi :

Ce n'est pas maintenant pour la première fois que celui qui est dans le sein du Père nous l'a raconté, comme si jusque-là personne n'avait été capable de percevoir ce qu'il a raconté aux apôtres. Et en effet il nous dit lui-même qu'il était avant qu'Abraham fût, et qu'Abraham a tressailli du désir de voir son jour et s'en est réjoui. Et de même ces paroles : « Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce pour grâce », montrent que les prophètes ont été enrichis par la plénitude du Christ

et qu'ils ont reçu la seconde grâce au lieu de la première. Car eux aussi sont parvenus, conduits par le Saint-Esprit, après cette vue préparatoire des figures, jusqu'à la contemplation de la vérité. C'est pourquoi ce ne sont pas tous les prophètes, mais beaucoup d'entre eux, qui ont désiré voir ce que voyaient les apôtres. Car il y avait une inégalité entre les prophètes; ceux qui parmi eux étaient parfaits, excellents, n'ont pas désiré voir ce que virent les apôtres, ils l'ont contemplé » (*In Joann.* 6, 3, 15, PG 14, 201).

De même dans le *Contra Celsum* :

« Nous démontrons par les saintes Écritures que les prophètes juifs, illuminés par l'Esprit de Dieu autant qu'il leur était utile pour prophétiser, ont joui les premiers de la présence en eux de l'Être supérieur; et, à cause du contact, si l'on peut ainsi parler, de l'Esprit Saint avec leur âme, ils ont eu la vue de l'intelligence plus pénétrante, l'âme plus pure et le corps aussi; car il n'y avait rien en eux qui s'opposât à la vie vertueuse, puisque ce que nous appelons la pensée de la chair était mort; car nous croyons que par l'Esprit sont mortifiées les actions de la chair » (7, 4, PG 11, 1425).

Il parle ensuite des poètes grecs, puis il revient aux prophètes :

« Quant aux prophètes juifs, les uns étaient déjà sages avant d'avoir reçu le don de prophétie. La Providence les avait choisis pour leur confier l'Esprit divin et ses oracles, à cause de leur vie inimitable, constante, libre, et que ne pouvaient ébranler ni la mort, ni les dangers... Ils ont été lapidés, mutilés, tentés (*Hébr.* 11, 37-38), eux dont le monde n'était pas digne, les yeux toujours fixés sur Dieu, sur ces mystères invisibles et que les sens ne perçoivent pas et qui, à cause de cela, sont éternels » (7, 7, PG 1430-1431).

Il faut remarquer que les louanges les plus magnifiques d'Origène ont pour objet les prophètes eux-mêmes plutôt que leurs livres. Les prophètes ne nous ont pas transmis tout ce que Dieu leur avait révélé; ils ont vu très loin et très haut, mais ils ont gardé le silence sur quelques-uns des plus grands mystères; c'est ce qu'Origène croit reconnaître dans le texte de saint Paul : « La révélation du mystère qui a été tu pendant des siècles » (*Rom.* 16, 25). Cette affirmation d'une tradition secrète se trouvait déjà chez Clément d'Alexandrie; elle n'est pas sans danger et l'Église l'a abandonnée (cf *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. 2, J. Lebreton et J. Zeiller, *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne*, Paris, 1938, p. 246-248, 275-277); mais elle a retenu l'admiration d'Origène pour les saints et les prophètes de l'Ancien Testament et elle a reconnu chez eux une très haute contemplation, don de l'Esprit de Dieu.

2. Saint Augustin défend la contemplation des prophètes contre les manichéens. — La polémique ardente et violente des marcionites contre l'Ancien Testament a été reprise par les manichéens; elle a été repoussée surtout par saint Augustin; et ici encore les attaques de l'hérésie ont provoqué une affirmation plus lumineuse et plus catégorique de la tradition chrétienne.

Il faut relever d'abord la vision de Dieu par Moïse. Cette vision lui est d'abord refusée, par suite de la loi universelle : *Ex.* 19,18 svv. et 33, 18-23; et cependant elle lui a été accordée ensuite, *Nomb.* 12, 6-8 : « Si vous avez quelque prophète de Iahvé, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle. Tel n'est pas mon serviteur Moïse; il est reconnu fidèle dans toute ma maison; je lui parle bouche à bouche, en me faisant voir, et non par énigmes, et il contemple la face de Iahvé ». Sur ces textes, voir *Epist.* 147, n° 32, PL 33, 610-611; n° 37, 613.

Si l'on considère d'ensemble les prophètes, il faut reconnaître qu'ils ont transmis au peuple de Dieu les promesses du Seigneur; il faut ajouter que non seulement leurs paroles, mais leurs actions ont été prophétiques.

Cf PL 42, 404. La vie d'Abraham et des prophètes est notre modèle, *Contra Faustum* 12, 47, PL 42, 280. Saint Augustin part du texte de *Gen.* 15, 6 « Abraham crut à Dieu, et cela lui fut compté comme justice », interprété par saint Paul : « Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi, qu'il avait obtenue quand il était encore incirconcis, de manière à devenir le père de tous ceux qui auraient la foi sans être circoncis... et le père des circoncis, de ceux qui non seulement auraient la circoncision, mais de plus marcheraient sur les traces de la foi de notre père Abraham »; il ajoute : « Si donc la justice de la foi d'Abraham nous est proposée comme un modèle à imiter, pour que nous aussi, justifiés par la foi, nous soyons en paix avec Dieu, nous devons comprendre sa vie et non la blâmer, pour ne pas être rejetés comme des avortons du sein de la Mère Église, avant de naître d'elle, au terme d'une conception définitive et parfaite. »

Cette conception de l'action et de la vie prophétiques n'est pas une création de saint Augustin; on la trouve déjà chez saint Irénée. « Non solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus quos faciebant, secundum id quod suggerebat Spiritus » (*Adv. Haer.* 4, 20, 8 svv, PG 7, 1037 svv. Cf J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. 2, p. 596). Mais Augustin lui a donné son plein développement et l'a mise en lumière avec une rare puissance. Ce ne sont pas seulement les prophètes et leur vie, c'est tout le peuple d'Israël, ses institutions, son histoire, son culte, qui se présentent à notre foi comme une figure du Christ.

« Les actions elles-mêmes des prophètes ont été prophétiques et mystiques »(*Contra Faustum* 22, 8, PL 42, 404). « Non seulement la langue de ces hommes, mais leur vie a été prophétique » (*ibidem*, 4, PL 42, 219). « Le peuple hébreu a été réuni en un seul état pour représenter ce mystère; quelques-uns en avaient conscience, d'autres l'ignoraient, mais tous annonçaient à l'avance ce qui, depuis l'avènement du Christ, se réalise maintenant et se réalisera désormais; et ensuite cette nation a été dispersée parmi les nations pour rendre témoignage aux lÉcritures, par lesquelles le salut éternel avait été prédit comme devant s'accomplir dans le Christ. Car non seulement es prophéties écrites, non seulement les commandements qui régissent la morale et la piété et qui sont contenus dans ces livres, mais encore les choses sacrées, les sacerdoces, le tabernacle, le temple, les autels, les sacrifices, les cérémonies, les jours de fête et tout ce qui tend au service que nous devons à Dieu et qu'on appelle proprement en grec latreia, tout cela signifiait ce que, en vue de la vie éternelle, nous croyons accompli dans le Christ ou ce que nous voyons s'accomplir, ou ce que nous espérons devoir s'accomplir » (*Civ. Dei* 7,32, PL 41, 221; cf lib. 17; *Contra Faustum* 4; 22; 24).

« Chez les juifs ce n'était pas seulement tel ou tel homme, c'était la nation entière et tout le royaume qui était le prophète du Christ et de son royaume » (*Contra Faustum* 13,4, PL 42, 283).

« Les juifs honoraient le Dieu unique... par un culte prophétique, je veux dire un culte qui figurait l'avenir; et ce culte ne devait être aboli que lorsque serait venu ce qui était alors figuré; le royaume lui-même était un grand prophète; le roi et le prêtre y recevaient une onction dont la signification était mystérieuse et qui ne devait être supprimée... que lorsque serait venu Celui qui serait oint d'une grâce spirituelle, de préférence à ses compagnons » (*ibidem*, 15, PL 42, 290-291).

3. Contemplation comparée dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau. — Cette admirable synthèse augustinienne déborde sans doute la question, étudiée dans cet article, de la contemplation dans l'Ancien Testament, mais elle l'encadre et elle l'éclaire; elle nous fait comprendre l'usage que les mystiques et les théologiens feront de l'Ancien Testament. Chez saint Jean de la Croix, Jonas, jeté à la mer et englouti par la baleine, apparaîtra comme une figure de l'agonie de la nuit obscure; ce n'est pas seulement une comparaison, c'est un symbole prophétique (*Nuit obscure de l'esprit*, 1, ch. 6, éd. Burgos, p. 469). Bossuet voit aussi dans l'agonie de Jonas une figure prophétique, non de la nuit obscure, mais de l'agonie du Christ (*Méditations sur l'Évangile*, 110e journée, éd. Vivès, Paris, 1862, t. 6, p. 310-314). Mieux encore, Bossuet reconnaîtra non seulement dans le livre de Jérémie, mais dans sa vie, une prophétie des souffrances du Sauveur.

98e à 109e journée, p. 286-310. « Lequel des prophètes n'ont-ils point persécuté? » (*Actes* 7, 52). — « Un de ceux qu'ils ont le plus persécutés pour leur avoir dit la vérité et, par là, qui s'est rendu une des plus illustres figures de Jésus-Christ, continuellement persécuté pour le même sujet, c'est le prophète Jérémie... Une sainteté avancée dans ce prophète a été une des figures les plus excellentes de celle du Saint des Saints; mais comme Dieu voulait donner à Jérémie une grande part à la sainteté de Jésus-Christ, il lui en a donné une très grande à ses persécutions et à sa croix » (p. 286).

Nous nous rappellerons que Jésus lui-même avait ici frayé la voie aux théologiens : « Cette génération mauvaise et adultère requiert un signe; il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas. Car, de même que Jonas demeura dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme demeurera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » (*Mt.* 12, 39-40).

Ces interprétations du Christ lui-même et des premiers Pères attirent notre attention sur la différence d'orientation qui distingue la contemplation de l'Ancien Testament de celle du Nouveau. L'objet de la contemplation pour les patriarches et les prophètes, comme pour les chrétiens, c'est le Christ Notre-Seigneur; mais, pour les juifs c'est le terme de leur espérance; pour les chrétiens, c'est le Chef qui, pour notre salut, s'est incarné, a vécu sur terre et est mort, qui vit encore parmi nous et en nous, par sa présence dans l'Église et dans chaque fidèle, et spécialement par sa présence eucharistique.

Cette différence essentielle a été, dès la fin du second siècle, marquée avec une grande force par saint Irénée. Par la création déjà, Dieu se révélait; par la loi et les prophètes, le Verbe se faisait connaître lui et son Père; enfin à l'incarnation, « le Fils rendu visible et palpable, a fait apparaître le Père » (*Adv. Haer.* 4, 6, 6, PG 7, 989). A ceux qui demandent ce que la venue du Seigneur nous a apporté de nouveau, Irénée répond :

Sachez qu'il nous a donné toute nouveauté en se donnant lui-même, lui qui avait été annoncé : un principe nouveau devait venir qui renouvellerait et vivifierait l'humanité. Les serviteurs envoyés devant le roi annoncent sa venue, pour que les sujets puissent se préparer à recevoir leur Seigneur. Mais quand le roi est venu, quand ses sujets ont été comblés de cette joie qu'on leur avait prédite, quand ils ont reçu de lui la liberté, quand ils ont contemplé son visage, quand ils ont entendu ses paroles, qu'ils ont joui de ses dons on ne demande plus, du moins si l'on a du bon sens, ce que ce roi a donné de plus que les avant-coureurs qui l'avaient annoncé. Il s'est donné lui-même, il a donné aux hommes ces dons qui avaient été promis et dont les anges mêmes sont avides » (*ibidem*, 4, 34, 1, PG 7, 1083-1084).

Cette supériorité de la révélation définitive sur toutes les révélations partielles qui l'avaient préparée a été formulée en termes ineffaçables dans l'épître aux Hébreux : « Bien des fois, en des révélations fragmentaires et diverses, jadis, Dieu avait parlé à nos pères dans les prophètes; au terme de ces jours il nous a parlé dans son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les siècles. Lui, qui est le rayonnement de la gloire et l'expression de l'être divin et qui porte tout par la parole de sa puissance, après avoir fait la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (1, 1-3).

Le pape Pie XI a commenté ces versets dans sa lettre au peuple allemand *Mit brennender Sorge* (1937), montrant que l'Ancien Testament est tout entier parole de Dieu et cependant « reflète l'imperfection, la faiblesse et le péché des hommes ».

« A côté d'exemples infiniment nombreux d'élévation et de noblesse, ces livres nous montrent combien extériorisé et mondanisé fut constamment le peuple de Dieu, porteur de la révélation et de la promesse divines. Un œil que n'aveuglent pas les préjugés et la passion voit, dans les refus humains racontés dans l'histoire biblique, resplendir d'autant plus éclatante la lumière divine de l'acheminement au salut qui finit par triompher de tous les manquements et péchés. Certes sur ce fond souvent sombre se détache la pédagogie de salut de l'Éternel en des perspectives pleines à la fois d'avertissements et de préceptes propres, en terrifiant, à donner une impression de redressement et de bonheur... En Jésus-Christ le Fils de Dieu fait homme, est apparue la plénitude de la révélation » (cf J. Bonsirven, *Épître aux Hébreux*, coll. Verbum salutis, 4e éd., Paris, 1943, p. 166-167 où ce texte pontifical est plus longuement cité).

Certes, les prophètes qui ont ainsi porté les messages de Dieu ont accompli leur ministère avec une constance souvent héroïque, jusqu'au martyre; cette épître même en rend témoignage : « Ils furent lapidés, torturés, sciés, ils endurèrent la mort par le glaive, ils allèrent çà et là couverts de peaux de chèvres et de toisons de brebis, manquant de tout, persécutés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne, ils erraient dans les déserts, les montagnes, les grottes et les antres de la terre » (11, 37-38). Ces serviteurs de Dieu ont été héroïques; cependant leur ministère ne peut se comparer à l'action du Fils de Dieu; il a répandu sur les hommes une lumière et une force qui ne pouvaient rayonner que d'un foyer divin. Dans son sermon sur la montagne Jésus rappellera ces prophètes persécutés et mis à mort (*Mt.* 5, 12; *Luc* 6, 23); ce sont les précurseurs des chrétiens; à eux appartient déjà la béatitude promise; ils ont soutenu l'espérance et le désir des Israélites fidèles; ils ont attesté l'amour de Dieu pour son peuple; ils ont fait désirer le Sauveur; mais eux-mêmes n'étaient pas des Sauveurs. Saint Bernard rappelle, à ce propos, l'histoire d'Élisée que la Sunamite appelle près de son enfant mort; le prophète envoie son serviteur, à qui il remet son bâton. « La voix n'est pas revenue, ni la vie; ce n'était qu'un bâton. Il est descendu enfin celui qui avait envoyé le bâton et il a sauvé son peuple. Le mort a retrouvé la voix et la vie. »

In Cant. hom. 15, 8, PL 183, 848; cf *hom.* 2, 5, 791 : «Que Dieu suive lui-même ses envoyés ainsi qu'ils l'ont souvent promis, parce que sans lui ils ne peuvent rien faire. Élisée a envoyé son serviteur et lui a remis son bâton, et le mort n'a retrouvé ni la voix ni la vie. Je ne me lève pas, je ne sors pas de ma poussière, je ne respire pas si le prophète ne descend pas lui-même et ne me donne un baiser de sa bouche » (cf 2 *Rois* 4, 25-37).

Du fait de l'incarnation du Fils de Dieu, la providence divine, par rapport aux visions et aux révélations, n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était dans l'ancienne loi. Dieu permettait aux juifs et même leur commandait de le consulter par le ministère des prophètes dans toutes les questions importantes. « Malheur aux enfants rebelles, dit Iahvé, qui font des projets, mais sans moi; qui contractent des alliances mais sans mon esprit; ...qui descendent en Égypte sans avoir consulté ma bouche » (*Isaïe* 30, 1-2). Les juifs furent trompés par les Gabaonites parce qu'ils négligèrent de consulter Iahvé (*Jos.* 9, 14).

Ces deux traits sont relevés et commentés par saint Jean de la Croix. Aujourd'hui Dieu ne veut pas que les chrétiens règlent ainsi leur vie d'après des révélations ou des visions prophétiques. Saint Jean de la Croix en donne cette raison profonde : ces consultations étaient alors permises et convenables, « parce que la foi n'était pas alors aussi bien fondée, ni la loi évangélique aussi bien établie qu'aujourd'hui. Maintenant que la foi est fondée dans le Christ et que la loi évangélique est manifestée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu de s'enquérir de cette manière, ni que Dieu parle ni réponde comme alors. Car, en nous donnant son Fils, qui est son unique parole, il nous a dit et révélé toutes choses » (*Montée du Carmel*, 2, ch. 20, n° 3-5, p. 191-194; ce texte sera cité plus au long ci-dessous).

Cette page magistrale du Docteur mystique éclaire puissamment la transformation que l'incarnation du Fils de Dieu a produite dans la vie religieuse des hommes et, tout particulièrement, dans leur contemplation : de l'Ancien Testament au Nouveau, la relation est étroite, mais la distance est infinie. Toutes les prophéties, toutes les visions tendaient au Christ mais ce n'étaient que des « révélations fragmentaires »; enfin il est apparu lui-même, lui qui est le rayonnement de la gloire et l'expression de l'être divin; Dieu nous avait parlé par les prophètes; maintenant il nous parle dans son Fils. En conséquence, Dieu nous détourne de ces consultations multiples qu'il agréait jadis et auxquelles il daignait répondre; il ne nous dit plus qu'une seule parole : c'est son Verbe en qui nous trouvons toute lumière et toute vérité.

Il nous faut maintenant considérer de plus près chacune de ces deux contemplations, dont nous venons de marquer les relations mutuelles et les différences.

2° LES PATRIARCHES ET LES PROPHÈTES NOS PÈRES DANS LA FOI

Après ce que nous venons de dire, il pourrait sembler que l'étude de la contemplation religieuse des patriarches et des prophètes n'ait plus pour nous qu'un intérêt historique. Elle préparait le peuple de Dieu à la venue du Messie; le Christ est venu, il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité; il est avec nous jusqu'à la consommation des siècles. Que peuvent nous donner les prophètes? Ne pouvons-nous pas leur dire ce que les samaritains disaient à la femme qui leur avait annoncé Jésus : « Ce n'est plus à cause de tes paroles que nous croyons; nous avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (*Jean* 4, 42).

Nous ne pouvons ainsi donner congé aux prophètes : l'enseignement et la liturgie de la sainte Église nous interdisent ce dédain. Le pape Pie XII nous le rappelait récemment : « Dieu a accordé aux hommes les livres saints, non pour satisfaire leur curiosité ou leur fournir des sujets d'étude et de recherche, mais, comme le remarque l'Apôtre, pour que ces divines paroles puissent nous « donner la sagesse qui conduit au salut par la foi en Jésus-Christ » et en vue de rendre l'homme de Dieu parfait, apte à toute bonne œuvre » (Encyclique *Divino Afflante Spiritu*, n° 43), et, un peu plus bas, parlant de l'enseignement de la Bible dans les séminaires, le pape disait : « Que les professeurs exposent le sens littéral et surtout le sens théologique d'une manière si solide, qu'ils l'expliquent si pertinemment, qu'ils l'inculquent avec tant de chaleur, qu'il advienne à leurs élèves ce qui arriva aux disciples de Jésus-Christ allant à Emmaüs lorsqu'ils s'écrièrent après avoir entendu les paroles du Maître : « Notre cœur n'était-il pas brûlant au dedans de nous, lorsqu'il nous découvrait les Écritures? » (n° 45).

Cet épisode de l'histoire évangélique, si opportunément repris par Pie XII, confirme la doctrine qu'il nous rappelle par toute l'autorité de Jésus. Le Seigneur, comme l'écrivait saint Justin (*Apol.* I, 32, PG 6, 377 b; cf *Dialogue avec Tryphon*, 100, PG 6, 710 b), a été « l'interprète des prophéties incomprises »; il l'a été par sa vie et aussi par l'enseignement qu'il a donné à ses disciples, par exemple, comme nous le voyons ici, aux disciples d'Emmaüs; expliquées par lui les prophéties n'étaient pas seulement des documents qui convainquaient ses auditeurs, c'étaient des livres saints qui projetaient sur l'Évangile leur chaude lumière et qui enflammaient le cœur des disciples.

Aujourd'hui encore les livres de l'Ancien Testament apportent aux chrétiens des exemples d'une vertu héroïque et d'une très haute contemplation; c'est pour l'Église un trésor dont elle n'acceptera jamais l'abandon. Si l'on nous demande ce que nous trouvons dans ces exemples, qui nous apparaisse si admirable et si précieux, nous répondrons que c'est avant tout la foi et le désir.

1. La contemplation des patriarches. Abraham. — Dans l'épître aux Romains, saint Paul nous fait vénérer dans Abraham le père de tous les croyants :

« Il est notre père à tous, selon qu'il est écrit : « Je t'ai établi père d'un grand nombre de nations »; notre père devant Dieu auquel il a cru, Dieu qui rend la vie aux morts et appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient. Espérant contre toute espérance, il crut de manière à devenir le père d'un grand nombre de nations, selon la parole : « Ainsi sera ta postérité ». Et ce fut sans faiblir dans sa foi qu'il considéra que son corps était éteint... et que le sein de Sara était mort. En face de la promesse de Dieu, il n'hésita pas par incrédulité, mais il fut fortifié dans sa foi, rendant gloire à Dieu et pleinement convaincu que Dieu est assez puissant pour réaliser ce qu'il a promis. Ainsi cela fut-il compté comme justice » (*Rom.* 4,16-22).

« Abraham est un type prophétique qui préfigure la réalité apportée par l'Évangile : sa foi est un premier tracé de la foi chrétienne. Comme il a cru à la toute-puissance de Dieu qui lui promettait miraculeusement un fils et par ce fils une innombrable postérité, nous, chrétiens, nous croyons à cette même toute-puissance

de Dieu qui a ressuscité Jésus et par cette résurrection donne la vie à la multitude des croyants » (J. Huby, *Épître aux Romains*, coll. Verbum salutis, Paris, 5e éd., 1940, p. 177-178).

L'épître aux Romains propose aux chrétiens la foi exemplaire d'Abraham leur père; le même exemple est repris plus complètement et proposé avec plus d'insistance dans l'épître aux Hébreux :

« C'est en foi qu'Abraham obéit à l'appel divin en sortant pour se rendre au lieu qu'il devait recevoir en héritage; et il sortit sans voir où il allait. C'est en foi qu'il vint habiter dans la terre promise, comme un hôte dans une terre étrangère, demeurant dans des tentes avec Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse. Il attendait, en effet, la cité bâtie sur des fondements dont Dieu est l'architecte et l'ouvrier » (11, 8-10).

Tout cela est encore peu de chose, comparé au sacrifice héroïque qui est demandé à sa foi et qu'il accomplit :

« C'est en foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, présenta en sacrifice Isaac, et il présentait son fils unique, celui qui avait reçu les promesses, au sujet de qui il avait été dit : « C'est en Isaac que te sera suscitée une race », car il estimait que Dieu a la puissance de ressusciter d'entre les morts; aussi le recouvra-t-il, mais à titre de symbole » (11, 17-19).

Cette foi héroïque devait recevoir sa récompense au Calvaire où Dieu sacrifia son Fils pour la postérité d'Abraham. C'est ainsi que saint Augustin entend les derniers mots du texte « pro hoc etiam ipsum eum et in similitudinem adduxit ». De qui Isaac devait-il être le symbole, sinon de Celui dont le même Apôtre a dit : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais pour nous tous il l'a livré » (*Rom.* 8, 32). C'est pourquoi Isaac, comme le Seigneur, a porté sa croix, c'est-à-dire le bois de son holocauste; enfin, puisque Dieu ne voulait pas la mort d'Isaac et qu'il a empêché son père de le frapper, quel est ce bélier dont le sang répandu a achevé le sacrifice? Ce bélier retenu par les épines du buisson était la figure de Jésus couronné d'épines juives (*Civ. Dei* 16, 32, 1, PL 41, 511).

Abraham, père de tous les croyants, est le modèle de notre foi; il n'est pas le seul; dans le chapitre 11e de l'épître aux Hébreux, que nous venons de citer, nous contemplons toute la lignée des patriarches et tout le groupe des prophètes, témoins et souvent martyrs de la foi. Parmi eux il faut surtout admirer Moïse :

« C'est en foi que Moïse, devenu grand, refusa de passer pour fils de la fille de Pharaon, choisissant d'être maltraité avec le peuple de Dieu plutôt que d'avoir la jouissance passagère du péché, parce qu'il tenait pour une richesse supérieure aux trésors de l'Égypte l'opprobre du Christ; car il avait les yeux levés vers la rémunération. C'est en foi qu'il quitta l'Égypte sans craindre la colère du roi; c'est, en effet, parce qu'il voyait en quelque sorte l'invisible qu'il demeura ferme » (*Hébr.* 11, 24-27).

Nous remarquons ici les mêmes traits que plus haut : « Abraham sortit sans voir où il allait »; de même Moïse « demeura ferme parce qu'il voyait l'invisible ». C'est la contemplation des biens invisibles, proposés par les promesses divines, qui entraîna ces chefs du peuple de Dieu, ces pères de tous les croyants.

Après eux, les prophètes ont subi toutes les violences, toutes les tortures, pour entrer en possession des promesses de Dieu et parvenir à la résurrection (*ibidem*, 32-40).

Tous ces saints patriarches et prophètes sont par leur foi nos modèles. Ils ont cru à la parole de Dieu; ils ont reçu son message et y ont engagé leur vie. Cette foi « est accueil fait à la connaissance de la vérité, puisqu'il s'agit pour le chrétien de ne pas pécher volontairement après avoir accueilli la *connaissance* de la vérité (10, 20). Elle est accueil fait à l'*amour* de la vérité, puisque ceux qui se perdent, c'est pour n'avoir pas voulu accueillir l'amour de la vérité qui les sauverait (2 *Thess.* 2, 10), et puisque les fidèles sont ceux qui ont aimé la manifestation du Seigneur (2 *Tim.* 4, 8). Elle est *union* de toute l'âme à la parole divine, puisque si les juifs ne se sont pas convertis et si la parole qu'ils avaient entendue ne leur servit de rien, c'est parce qu'ils ne s'unirent pas par la foi à ce qu'ils entendaient (*Hébr.* 4, 2). L'intelligence, l'amour, l'être tout entier, voilà ce qui répond à Dieu dans la foi » (J. Mouroux, *Remarques sur la foi dans saint Paul*, dans *Revue Apologétique*, t. 65, 1937, p. 141-143).

2. Les relations de l'homme avec Dieu dans l'Ancien Testament. Moïse. — Nous devons donc rechercher dans l'Ancien Testament l'histoire des relations de l'homme avec Dieu, non seulement par l'obéissance et le service, mais par la contemplation.

Le récit de la Genèse nous fait entrevoir, avant la chute de l'homme, des relations familières d'Adam et d'Ève avec Dieu. Le péché les a brisées : quand Dieu, passant dans le paradis, appelle Adam, Adam se cache (*Gen.* 3, 8). Désormais, l'homme ne pourra plus supporter la vue de Dieu. Et pourtant Dieu appelle toujours l'homme à cette vision dont maintenant il est indigne. Désormais, dans toute l'histoire biblique, on trouvera, même chez les plus grands amis de Dieu, ce douloureux conflit entre leurs aspirations les plus profondes et la conscience de leur indignité. Dieu les attire et les effraye.

Par les grecs, et surtout les platoniciens, cette transcendance de Dieu est interprétée au sens métaphysique: l'homme, tant qu'il n'est pas dégagé de la matière, ne peut atteindre l'esprit; il est trop dissemblable pour le connaître. Le juif confesse ici une indignité morale : Dieu est saint; l'homme est pécheur; la vision de Dieu ne lui est pas physiquement impossible; mais elle lui est interdite : on ne peut voir Dieu sans mourir (cf R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium* dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 29, 1930, p. 170 svv. — G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Christentum*, Gütersloh, 1932, p. 27 svv).

Dieu s'était fait connaître aux patriarches; voulant délivrer son peuple de la servitude d'Égypte, il appelle Moïse au buisson ardent; mais, en même temps qu'il l'appelle, il l'avertit : « N'approche pas d'ici, ôte les sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. » Il ajouta : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse se cacha le visage car il craignait de regarder Dieu » (*Ex.* 3, 5-6). Dieu lui donne sa mission et lui révèle son nom : « Je suis Celui qui suis. C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous » (3, 14). Plus tard, au désert, Iahvé apparaît de nouveau à Moïse et par deux fois lui donne sa loi. Le nom de Dieu, la loi de Dieu, ce sont les trésors d'Israël (cf *Ps.* 76,2; 147, 20).

A la première promulgation de la loi sur le Sinaï Iahvé descendit au milieu des tonnerres et des éclairs :

« Le mont Sinaï était tout fumant, parce que Iahvé y était descendu au milieu du feu, et la fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait fortement. Le son de la trompe devenait de plus en plus fort. Moïse parla et Dieu lui répondit par une voix. Iahvé descendit sur le mont Sinaï, sur le sommet de la montagne, et Iahvé appela Moïse sur le sommet de la montagne et Moïse monta. Iahvé dit à Moïse : « Descends et défends expressément au peuple de franchir les barrières vers Iahvé pour regarder, de peur qu'un grand nombre d'entre eux ne périssent. Que même les prêtres qui s'approchent de Iahvé se sanctifient de peur que Iahvé ne les frappe » (*Ex.* 19, 18-22).

Iahvé promulgue la loi; puis le récit se poursuit ainsi :

« Tout le peuple entendait le tonnerre et le son de la trompette; il voyait les flammes et la montagne fumante; à ce spectacle il tremblait et se tenait à distance. Ils dirent à Moïse : « Parle-nous, toi, et nous écouterons; mais que Dieu ne nous parle pas de peur que nous ne mourions. » Moïse répondit au peuple : « Ne vous effrayez pas car c'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu et pour que sa crainte vous soit présente, afin que vous ne péchiez pas. » Et le peuple resta à distance; mais Moïse s'approcha de la nuée où était Dieu » (20, 18-21).

Cette apparition divine d'une majesté lointaine et terrible s'est gravée dans la conscience d'Israël : le peuple est tenu à distance; il ne peut sous peine de mort franchir les barrières; il entend, non pas la voix de Iahvé, mais la trompette et le tonnerre. Seul Moïse peut s'approcher de la nuée où Iahvé se cache; et pour Moïse lui-même la manifestation divine reste voilée. « Moïse dit : Faites-moi voir votre gloire. Iahvé répondit : Je ferai passer devant toi toute ma bonté et je prononcerai devant toi le nom de Iahvé; car je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde. Iahvé dit encore : Tu ne pourras voir ma face car l'homme ne peut pas voir ma face et vivre. Il dit encore : Voici une place près de moi; tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans le creux du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Alors je retirerai ma main et tu me verras par derrière; mais ma face ne saurait être vue » (*Ex.* 33, 18-23).

Le lendemain, Moïse gravissait la montagne, portant deux tables de pierre. « Iahvé descendit dans la nuée, se tint avec lui et prononça le nom de Iahvé » (34, 5). Iahvé conclut alors l'alliance avec Moïse et avec Israël :

« Moïse fut là quarante jours et quarante nuits, sans manger de pain, sans boire d'eau. Et Iahvé écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles. Moïse descendit de la montagne du Sinaï ayant dans sa main les deux tables du témoignage et il ne savait pas que la peau de son visage était devenue rayonnante pendant qu'il parlait avec Iahvé. Aaron et tous les enfants d'Israël virent Moïse et, comme la peau de son visage rayonnait, ils craignirent de s'approcher de lui. Moïse les appela, et Aaron et les princes de l'assemblée revinrent auprès de lui et il leur parla. Ensuite tous les enfants d'Israël s'approchèrent et il leur donna tous les ordres qu'il avait reçus de Iahvé sur le mont Sinaï. Lorsque Moïse eut achevé de parler il mit un voile sur son visage. Quand Moïse entrait devant Iahvé pour parler avec lui, il ôtait le voile jusqu'à ce qu'il sortît; puis il sortait et il disait aux enfants d'Israël tout ce qui avait été ordonné. Les enfants d'Israël voyaient le visage de Moïse qui était rayonnant; et Moïse remettait le voile sur son visage jusqu'à ce qu'il entrât pour parler avec Iahvé » (34,27-35).

Cette théophanie du Sinaï rayonne sur tout l'Ancien Testament et saint Paul aime à la rappeler; la parole de Iahvé : « je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde » (cf *Rom.* 9, 15), est la loi qui domine ces grands miracles de Dieu; la transfiguration du Seigneur et l'éclat qui rayonne de sa face seront comparés à ce reflet qui éclaira pendant quelques heures la face de Moïse (cf 2 *Cor.* 3, 13).

Plus tard, saint Augustin (*De videndo Deo* 14-20, PL 33, 602-605; *de Genesi ad litteram* 12, 27, PL 34, 477) et saint Thomas (2^a2^{ae} q. 174 a.5 in corp. et ad 1^{um}) admettront que Moïse a joui miraculeusement et passagèrement de la vision intuitive (cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges-Paris, t. 2, 1937, p. 168-180 et 206-215). Ce sentiment n'est pas celui des plus anciens Pères et le texte biblique n'impose pas cette interprétation.

De ce texte, saint Grégoire de Nysse tire cette leçon que « plus l'âme approche de la contemplation, mieux elle voit que la nature divine dépasse toute contemplation; laissant tomber tout ce qui apparaît, non seulement tout ce que saisit le sens, mais même tout ce que l'intelligence croit voir, elle pénètre toujours plus avant, jusqu'à ce qu'elle s'introduise par les efforts de l'intelligence dans l'invisible et l'incompréhensible et que là elle voie Dieu... Lors donc que Moïse grandit en connaissance, alors il confesse qu'il a vu Dieu dans la nuée, c'est-à-dire qu'il a connu que la divinité est telle par nature qu'elle dépasse toute connaissance et toute compréhension » (*Vie de Moïse*, PG 44, 376-377). Cette exégèse du grand théologien mystique éclaire le texte sacré à la lumière de la philosophie platonicienne; mais, ainsi que nous le disions plus haut, si Dieu est inaccessible, c'est plutôt par sa sainteté que par sa transcendance métaphysique.

Le symbole de la nuée nous révèle, lui aussi, l'inaccessible sainteté de Dieu. Dans la mystique néo-platonicienne, la nuée sera interprétée d'après les thèses de la théologie négative : on ne connaît Dieu qu'en se détournant des lumières d'ici-bas; cette doctrine est exacte, mais elle n'épuise pas tout le sens du symbole de la nuée : Iahvé est le Dieu souverain et tout-puissant. « Des nuées il fait son char » (*Ps.* 104, 3); « porté sur une nuée légère il entre en Égypte » (*Isaïe* 19, 1); « il marche dans la tempête et dans l'ouragan, et la nuée est la poussière de ses pieds » (*Nahum* 1, 3); présent dans la nuée il conduit son peuple (*Ex.* 13, 21); il couvre l'arche d'alliance (40, 34-38); il remplit le temple (1 *Rois* 8, 10-12; *Ézéch.* 10, 4). Sans doute la nuée le cache (1 *Rois* 8, 12), mais aussi elle le porte; elle annonce aux hommes sa présence toute-puissante, elle est le séjour de son inaccessible majesté. Quand Jésus se transfigura sur le Thabor, aux yeux de Pierre, Jacques et Jean, « il se fit une nuée qui les couvrit et ils furent effrayés lorsqu'ils entrèrent dans la nuée. Et une voix se fit entendre de la nuée disant : « Celui-ci est mon fils élu, écoutez-le » (*Luc* 9, 34-35). Cette terreur surnaturelle « souligne ce que la nuée avait de mystérieux avant même qu'on entendît la voix » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, coll. Études bibliques, Paris, 1921, p. 274).

Dans la période primitive de l'histoire religieuse d'Israël, quelques grands hommes, surtout Abraham et Moïse, se détachent dans un relief exceptionnel de sainteté et de contemplation. Les derniers mots du Pentateuque consacrent cette transcendance : « Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse, que Iahvé connaissait face à face » (*Deut.* 34,10). Et cependant les autres livres de la Bible nous font

admirer bien des prophètes, bien des saints; pendant ces quinze derniers siècles la religion d'Israël s'est enrichie de précieux trésors; nous n'avons pas la prétention d'en déployer toute la richesse. Nous voudrions seulement rappeler brièvement quelques aspects de cette contemplation et de cette prière, tout entière orientée vers la grande révélation qu'elle prépare : l'avènement du Christ et le Règne de Dieu.

3. La contemplation des juifs orientée vers l'avènement du Christ. — Dieu, par le rayonnement de sa vie et de sa puissance, par sa parole, par ses appels soulève vers lui l'homme fidèle et se l'unit par la foi. Nous avons vu chez les patriarches et les chefs du peuple juif les fruits admirables de dévouement, de sacrifice, de foi que produit cette union. Nous devons considérer aussi la vie religieuse qu'elle nourrit et qu'elle développe; les psaumes nous la révèlent. Tantôt c'est la plainte du lévite exilé qui se rappelle douloureusement Jérusalem et le temple :

« Comme la biche soupire après les eaux courantes, ainsi mon âme soupire après toi, Elohim. Mon âme a soif d'Elohim, du Dieu vivant. Oh! quand irai-je paraître en présence d'Elohim? Mes larmes sont devenues mon aliment jour et nuit, tandis qu'on me redit chaque jour : Où est ton Dieu?...

Pourquoi t'alanguis-tu, mon âme, et pourquci gémis-tu en moi? Espère en Elohim, car je le louerai encore, le salut de ma face et mon Dieu!...

Le jour je gémis : Puisse Iahvé envoyer sa grâce! Et la nuit je chante un cantique, une prière au Dieu de ma vie. Je dis à Dieu : Pourquoi m'as-tu oublié? Pourquoi vais-je en habits de deuil pressé par l'ennemi? Tandis que, me brisant les os, mes oppresseurs m'insultent et me redisent chaque jour : Où est ton Dieu?

Pourquoi t'alanguis-tu, mon âme, et pourquoi gémis-tu en moi? Espère en Elohim, car je le louerai encore, le salut de ma face et mon Dieu » (*Ps.* 42, 2-12, trad. Calès).

Relevant les caractères du psaume, le Père Calès écrit : « Tout s'expliquerait bien si le psalmiste était un prêtre ou un lévite fait prisonnier par les syriens... vers le milieu du VIIIe siècle avant J.-C. » (*Le livre des Psaumes*, Paris, 1936, t. 1, p. 457).

D'autres fois c'est le bonheur du juste qui jouit de la présence de Dieu et qui, à cette lumière, comprend le sens de la vie humaine et de la Providence divine.

« Ce serait donc en vain que j'ai gardé mon cœur pur, que j'ai lavé mes mains dans l'innocence?... Si j'avais dit : Je vais parler de la sorte, j'aurais trahi la race de tes enfants. Aussi je méditai pour comprendre cette énigme : ce fut un tourment à mes yeux; jusqu'à ce que j'entrai dans les secrets de Dieu, que j'eus la compréhension de leur fin... Lorsque mon cœur était dans l'amertume, que je sentais un aiguillon dans mes reins, j'étais stupide et je ne savais pas; j'étais une bête vis-à-vis de toi.

Moi pourtant je suis toujours avec toi : tu m'as pris par la main droite. Tu me conduis par ton conseil; puis tu me prendras en gloire. Qu'y a-t-il pour moi, dans les cieux et, hors de toi, qu'aimerais-je sur terre? Que ma chair et mon cœur se consument; le roc de mon cœur et mon lot c'est Elohim à jamais! Car voici que ceux qui s'éloignent de toi périssent; tu détruis ceux qui se prostituent loin de toi. Mais à moi mon bonheur est d'être près d'Elohim; j'ai mis dans le Seigneur Iahvé mon refuge » (*Ps.* 73, 13-28).

Au sujet de la date du psaume le Père Calès, après avoir relevé les caractères de sa doctrine et de sa langue, conclut : « Tous ces signes réunis, sans constituer sans doute une démonstration apodictique, nous inclineraient à ne pas dater notre psaume d'avant la période grecque ou du moins la période persane » (t. 2, p. 9).

A la lumière de cette contemplation paisible et lumineuse le problème du mal s'éclaire, la providence de Dieu n'est plus cette force lointaine qui semble à l'homme pécheur peser sur lui comme un mystère angoissant et impénétrable; c'est l'amour d'un Dieu tout proche qui conduit son serviteur par la main et le soulève dans sa gloire.

Le croyant animé par la foi s'unit à son Dieu et se repose en lui; cette union le réjouit mais ne le rassasie pas, parce qu'elle n'est pas complète ni assurée pour toujours; dans les textes mêmes que nous venons de relire, nous remarquons, en même temps que le bonheur de l'union divine, le désir d'une union définitive que le psalmiste ne possède pas encore : « Je suis toujours avec toi, tu m'as pris par la main! Tu me conduis par ton conseil; puis tu me prendras en gloire ». Ce désir est encore plus manifeste dans les textes où le fidèle exprime non plus sa piété personnelle, mais la religion d'Israël : Iahvé a promis à son peuple le bonheur et la gloire d'une union définitive avec lui, et c'est vers ce terme ardemment souhaité que tend la contemplation du prophète.

Nous avons déjà rappelé la parole de Jésus aux juifs : « Abraham votre père a tressailli du désir de voir mon jour; il l'a vu et il a été rempli de joie » (*Jean* 8, 56). Ce désir est la force qui soulève et entraîne les israélites fidèles; non seulement l'enseignement, mais la vie des prophètes tend vers ce terme constamment et ardemment souhaité : *le jour du Seigneur.*

Souvent sans doute, surtout aux temps de plus grande infidélité, l'annonce du « jour du Seigneur » apparaît comme une menace : *Amos* 5, 18-20; *Isaïe* 2, 12-17; *Soph.* 1,7-18; cf *Lam.* 1, 12; 2, 1-22 (Touzard, *Dictionn. apol.*, art. *Peuple juif*, t. 2, 1617), mais plus souvent encore comme une espérance. Ainsi surtout chez Osée, Isaïe et Michée (*ibidem*, 1618).

« ...Je te fiancerai à moi pour toujours; je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Iahvé...; je répondrai aux cieux et les cieux répondront à la terre; la terre répondra au froment, au vin nouveau et à l'huile, et eux répondront à Jezrahel. Je le sèmerai pour moi dans le pays et je ferai miséricorde à Lô-Ruchama; et je dirai à Lô-Ammi : Tu es mon peuple! Et il dira : Mon Dieu! » (*Osée* 2, 21-24).

Ce que le prophète contemple dans ce « jour », c'est un âge d'or; mais ceci ne signifie pas seulement ni surtout une prospérité plantureuse; c'est avant tout une ère de paix : le ciel est réconcilié avec la terre, parce que Iahvé est réconcilié avec son peuple.

De même au livre d'Amos : le jour de Iahvé, qui apparaît d'abord comme le jour du châtiment (5, 18-20), resplendit, à la fin du poème, comme le jour de la réconciliation et du bonheur (9, 13-15).

4. La contemplation des prophètes. Isaïe. — Ces messages prophétiques, rayonnant de sainteté et de gloire, seront transmis à Israël et plus tard à l'Église, par un homme faible et tremblant que le poids de son ministère semble écraser. Le récit de la vocation d'Isaïe est un des textes qui nous font le mieux comprendre ce qu'était pour le prophète cette contemplation sainte et redoutable.

« Dans l'année de la mort du roi Ozias, j'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé, sublime; et les pans de son manteau remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient devant lui. Ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la

face, de deux ils se couvraient les pieds, des deux autres ils volaient. Leurs voix se répondaient; ils s'écrièrent :

Saint, saint, saint est Iahvé des armées! Toute la terre est pleine de sa gloire!

A ce cri les portes tremblèrent sur leurs gonds et la maison fut remplie de fumée. Et je dis : Malheur à moi! Je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures; et c'est le Roi Iahvé qu'ont vu mes yeux!

Et l'un des séraphins vola vers moi; de sa main il prit sur l'autel avec des pinces une pierre brûlante. Il en toucha ma bouche et dit : Vois, ceci a touché tes lèvres, ton péché est ôté et ta faute effacée.

Et j'entendis la voix du Seigneur qui disait : « Qui enverrai-je et qui ira pour nous? Et je dis : Me voici, envoie-moi! Et il dit : Va, et tu diras à ce peuple : Écoutez et ne comprenez pas, voyez et ne connaissez pas! Endurcis le cœur de ce peuple, bouche ses oreilles, ferme ses yeux; que de ses yeux il ne voie, ni n'entende de ses oreilles, que son cœur ne comprenne pas; qu'il ne soit pas sauvé une nouvelle fois! Et je dis : Jusques à quand, Seigneur? Et il dit : Jusqu'à ce que les villes soient dévastées, sans habitants, et les maisons sans hommes; que la terre soit déserte; que Iahvé ait éloigné les hommes, que la désolation soit grande en ce pays. S'il en reste un dixième, il sera aussi pour le feu, comme le chêne ou le térébinthe dont le tronc est abattu! » (*Isaïe* 6, 1-13).

Condamin (*Le livre d'Isaïe*, coll. Études bibliques, Paris, 1905, p. 44) compare *Jérémie* 1, 9 : « Iahvé étendit sa main et toucha ma bouche, et Iahvé me dit : Voici j'ai mis mes paroles en ta bouche, vois, je t'établis en ce jour: sur les nations et sur les royaumes... »; *Ézéchiel* 2, 8 à 3, 3 : « Fils de l'homme, écoute ce que je te dis : Ne sois pas rebelle, comme cette maison rebelle. Ouvre ta bouche et mange ce que je te donne. Je regardai et voici qu'une main était tendue vers moi tenant un livre roulé. Il le déroula devant moi... ce qui y était écrit était des chants de deuil, des lamentations et des plaintes. Il me dit : Fils de l'homme, mange-le, mange ce livre; puis va, parle à la maison d'Israël... Je le mangeai et il fut dans ma bouche doux comme du miel ».

Cette vision de la gloire et de la sainteté de Dieu, cette purification des lèvres d'Isaïe par le séraphin, cet appel de Dieu et cette réponse du prophète qui s'offre à lui, c'est une vocation terrible et sainte; le programme qui lui est proposé est accablant pour la faiblesse humaine, mais Celui qui le propose est le Dieu de gloire, le Dieu saint, dont la volonté est irrésistible.

Saint Augustin raconte que, quand il voulut se préparer au baptême, il écrivit à saint Ambroise, lui exposant ses erreurs passées, ses désirs présents, et lui demandant quel serait, dans les saintes Écritures, le livre pour lui le plus bienfaisant; Ambroise lui conseilla Isaïe, « sans doute parce que c'est lui, qui a, plus clairement qu'aucun autre, annoncé l'Évangile et la vocation des gentils » (*Conf.* 9, 5,13). La grande scène, que nous venons de relire, de la vocation d'Isaïe est, en effet, plus clairement qu'aucune autre, une introduction à l'Évangile. C'est là que saint Jean cherche et trouve l'explication de l'incrédulité des juifs : « Malgré les si grands miracles que Jésus avait faits sous leurs yeux, ils ne croyaient pas en lui, pour que fût accomplie la parole du prophète Isaïe : « Seigneur, qui a cru à ce que nous avons entendu, et le bras du Seigneur à qui a-t-il été révélé? » Ils ne pouvaient pas croire parce que Isaïe encore a dit : « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leurs cœurs, de peur que leurs yeux ne voient et que leurs cœurs ne comprennent et qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse ». Isaïe dit cela quand il vit sa gloire, et c'est de lui qu'il a parlé » (*Jean* 12, 37-41).

Saint Paul, dès le début de sa captivité à Rome, rappelle ce texte prophétique aux juifs qu'il a convoqués et qu'il veut avertir de la grave menace qui pèse sur eux. « La situation directement envisagée par le prophète figure dans ses traits essentiels celle où se trouvent les juifs contemporains de Jésus et de Paul. De part et d'autre, Dieu veut sauver son peuple, c'est dans ce but qu'il lui parle, l'avertit, passe des promesses aux menaces, le presse enfin de toutes façons pour l'arrêter sur la pente fatale. De part et d'autre aussi une épaisse carapace de préjugés rend le peuple insensible et inintelligent; ses passions et, plus que tout, son orgueil rendent vains tous les remèdes et les changent en poison; le peuple juif, comme tel, sera rejeté et sa malice aura si bien fait que les moyens offerts pour son salut aggraveront sa condamnation » (A. Boudou, *Actes des Apôtres*, coll. Verbum salutis, Paris, 1933, p. 564-565; cf notre livre sur *La vie et l'enseignement de Notre-Seigneur*, Paris, 1931, t. 1, p. 307-309).

L'aveuglement des hommes ne doit pas nous voiler la lumière de Dieu; vraiment le prophète « a vu la gloire de Dieu »; le poème tout entier est éclairé par ce rayonnement terrible et splendide. La gloire transcendante de Dieu révèle sa sainteté.

« C'est dans Isaïe que la notion de la sainteté de Dieu commence à être souvent mentionnée et est le plus nettement définie. Déjà dans la vision qui a marqué sa vocation prophétique, il entend le chant des séraphins qui entourent le trône de Iahvé : « Saint, saint, saint est Iahvé des armées, — La terre entière est pleine de sa gloire ». Ces deux membres parallèles contiennent deux affirmations qui se complètent l'une l'autre et révèlent la nature la plus intime de Iahvé. La première concerne son être immanent : cette élévation au-dessus de tout être terrestre ou créé, qui appartient au plus haut degré à Iahvé; la seconde, son être transcendant : la gloire qui se manifeste sur la terre entière. Cette transcendance absolue au-dessus de tout ce qui est terrestre suppose évidemment la supériorité à tout ce qui est infirmité ou péché, et par conséquent on peut considérer l'aspect moral de la notion de sainteté. Mais même chez Isaïe cette considération n'apparaît pas explicitement ni exclusivement. Il appelle Iahvé « le Saint d'Israël » (expression favorite d'*Isaïe* : 1,4; 10,20; 17,7, etc); cette appellation implique que Iahvé est reconnu et vénéré par Israël comme Celui qui est absolument exalté et par conséquent terrible et qu'on ne saurait impunément provoquer; car vis-à-vis de ceux qui le méprisent, il se montre saint par les justes châtiments qu'il inflige » (E. Kautzsch, *Religion of Israel*, dans *A Dictionary of the Bible*, extra volume, Edinburgh, 1904, p. 682-683).

« C'est Iahvé des armées qu'il faut regarder comme saint, Lui qu'il faut craindre, Lui qu'il faut redouter » (*Isaïe* 8, 13).

En face de cette majesté souveraine rien ne compte : les idoles sont pur néant, les impies seront confondus et humiliés : « Entrez dans le creux des rochers, cachez-vous dans la poussière, par frayeur de Iahvé et de l'éclat de sa majesté, quand il se lèvera pour terrifier la terre. Le front hautain de l'homme sera humilié; l'orgueil des mortels sera abaissé; et Iahvé sera exalté seul en ce jour-là » (1, 10-11).

Plus nettement que tous les prophètes qui l'ont précédé, Isaïe contemple cette majesté souveraine qui domine toutes les forces humaines. « Isaïe est le premier chez qui nous trouvions une claire conception de l'histoire universelle; tout ce qui arrive sur la terre est dirigé par une Volonté sainte, supérieure au monde, et tout a pour fin dernière la gloire de Dieu » (C. H. Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 4e éd., Strasbourg, 1906, p. 57).

Ce qui est plus divin encore, cette majesté ne s'impose pas par contrainte, mais attire par son rayonnement tous les peuples de la terre :

« Voilà que dans les derniers temps, la montagne de la maison de Iahvé sera affermie au sommet des montagnes, et s'élèvera au-dessus des collines, et toutes les nations y afflueront, et des peuples nombreux viendront : Venez, montons sur la montagne de Iahvé, vers la maison du Dieu de Jacob; et il nous instruira dans ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers! Car de Sion doit sortir la Loi, et de Jérusalem la parole de Iahvé » (*Isaïe* 2, 2-4).

Cette prophétie se lit aussi chez *Michée* 4,1-5; il se peut qu'elle soit antérieure aux deux prophètes et adoptée par l'un et par l'autre; cf Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 21.

La lumière que contemple le prophète sera si vive que les peuples n'y pourront résister : « Les nations viendront en tremblant vers Iahvé notre Dieu » (*Michée* 7, 17); cet ascendant ne sera pas une contrainte mais un attrait doux et bienfaisant : « Le reste de Jacob sera au milieu de beaucoup de peuples comme une rosée venant de Iahvé, comme des gouttes de pluie sur le gazon » (5, 6).

Dans ce peuple privilégié, dont l'ascendant religieux est si puissant, le prophète distingue un Chef dont la personnalité dépasse toutes les autres :

« Un enfant nous est né, un Fils nous a été donné; il a sur son épaule la souveraineté; et on lui donnera pour nom : merveilleux conseiller, Dieu fort, Père à jamais, Prince de la paix; pour agrandir la souveraineté, et pour la paix sans fin, sur le trône de David et dans son royaume; pour l'affermir et le consolider, dans le droit et dans la justice, dès maintenant et à jamais. Le zèle de Iahvé des armées fera tout cela » (*Isaïe* 7, 5-6).

Sur ce texte, cf Condamin, p. 58-73. — A la page 63 Condamin rapproche de ce texte une prophétie de *Michée* 5,1-5 où le Messie est clairement désigné; Michée fait très probablement une allusion simultanée à *Isaïe* 7,14 et 9,5-6. Voici ce passage d'une importance capitale pour notre sujet :

« Quant à toi, Bethléem Ephrata, petite parmi les bourgades de Juda, c'est de toi que me viendra Celui qui doit dominer dans Israël, et dont l'origine sera ancienne et remonte aux jours de l'éternité. C'est pourquoi il les livrera jusqu'au jour où Celle qui doit enfanter enfantera, et où le reste de ses frères reviendra avec les enfants d'Israël.

Il s'avancera comme un pasteur avec la force de Iahvé, dans la gloire du nom de Iahvé, son Dieu; et ils reviendront, car en ce temps il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre, et il sera la paix! »

Notre étude ayant pour objet la théologie spirituelle et non l'apologétique, nous n'avons pas à dégager de ces textes l'argument qu'ils apportent à la dignité messianique, à la conception virginale, à la filiation divine de Jésus; nous voulons seulement considérer la contemplation qui atteint ces objets surhumains et nous les propose. Dans les oracles précédents nous relevions déjà les caractères religieux du « jour de Iahvé » : la terre est réconciliée avec le ciel, l'homme avec Dieu; tout resplendit d'une lumière paisible, les israëlites dispersés parmi les païens y répandront une fraîcheur féconde comme une rosée venant de Iahvé; la maison de Iahvé apparaîtra au sommet des montagnes soulevant à soi par la puissance de son attrait toutes les nations. Et sur le trône de David régnera alors Celui qui doit dominer dans Israël, et dont l'origine remonte aux jours de l'éternité. Il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre, et il sera la paix.

La prophétie d'Isaïe que nous venons de commenter a été écrite 735 ans avant Jésus-Christ (Condamin, p. 70); la prophétie de Michée est contemporaine; les chapitres 1-3 ont été prononcés peu avant la chute de Samarie (722) et firent alors une profonde impression (*Jér.* 26, 18-19). Ce texte de Jérémie, où Michée est cité, date des années 608 à 605 (Condamin, p. 201). C'est la seule citation expresse de la parole d'un autre prophète qu'on trouve dans la littérature prophétique (*ibidem*).

Dans ces prophéties d'Isaïe et de Michée, l'avenir messianique apparaît dans une lumière transparente et paisible; mais parfois aussi le prophète contemple un avenir plus proche et plus redoutable. Vers la même date (735) a été écrite l'allégorie prophétique de la vigne :

« Mon ami possédait une vigne sur un coteau fertile. Il la bêcha, il la sarcla; il y planta des ceps choisis. Il construisit une tour au milieu; il y creusa même un pressoir. Il comptait qu'elle donnerait des raisins et elle donna du verjus.

Eh bien, habitants de Jérusalem, et vous, gens de Juda, jugez, je vous en prie, entre moi et ma vigne. Que pouvait-on faire à ma vigne, et que n'ai-je pas fait? Pourquoi, quand je comptais qu'elle donnerait des raisins, a-t-elle donné du verjus?

Eh bien, je vais vous dire, moi, ce que je veux faire à ma vigne : j'enlèverai sa haie et elle sera broutée; j'abattrai son mur et elle sera foulée! Oui je la détruirai, je la dévasterai! Elle ne sera ni taillée, ni bêchée; les ronces et les épines y pousseront; aux nuages je défendrai de verser sur elle la pluie!

La vigne de Iahvé des armées, c'est la maison d'Israël, et les gens de Juda sont sa plantation chérie. Il a compté sur un peuple innocent et le voici couvert de sang! Sur la justice il a compté pour sa récolte et voici la révolte! » (*Isaïe* 5, 3-7, trad. Condamin).

Dans cette allégorie transparente, on croit déjà entendre les douloureuses menaces de Jésus contre les vignerons infidèles (*Marc* 12, 1-9; *Mt.* 21, 33-43; *Luc* 20,9-18); on remarquera toutefois la différence des deux tableaux et des leçons qu'ils apportent. La contemplation prophétique d'Isaïe a pour objet le peuple d'Israël : il a trompé les espérances du Seigneur et indignement répondu à ses soins; il sera châtié; il n'est pas question cependant d'une rupture de l'alliance; le crime mettant à mort le Fils de Dieu sera plus grave que toutes les prévarications antérieures; il sera puni par le châtiment suprême : « Le royaume de Dieu vous sera enlevé pour être donné à un peuple qui en produira les fruits » (*Mt.* 21, 43).

Il faut remarquer de plus que dans la contemplation d'Isaïe, Iahvé n'intervient pas directement pour châtier son peuple : il se retire et l'abandonne. « A ma vigne, j'enlèverai sa haie et elle sera broutée; j'abattrai son mur et elle sera foulée...; elle ne sera ni taillée, ni bêchée...; aux nuages je défendrai de verser sur elle la pluie ». Cet abandon devait être funeste à Israël : « les ronces et les épines y pousseront »; mais combien plus les invasions et les déportations dont, une trentaine d'années plus tard, Jérémie sera le prophète et la victime.

La vocation de Jérémie date de la 13e année de Josias (626); la bataille de Carcamis, de la 4e année de Joakim (605); les premières déportations, de la 7e ou 8e année de Nabuchodonosor (598); la prise de Jérusalem, de la 11e année de Sédécias, 19e de Nabuchodonosor (587); la dernière déportation, de la 23e année de Nabuchodonosor (582). Cf A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Coll. Etudes bibliques, Paris, 1920, p. 21-22.

5. Jérémie. — Au seuil de ces prophéties un premier tableau : la vocation du prophète; il n'est pas de scène plus pathétique.

« La parole de Iahvé me fut adressée pour me dire : avant de te former au ventre de ta mère, je t'ai connu; avant que tu fusses sorti de son sein, je t'avais consacré, je t'avais institué prophète pour les nations.

Et je dis : Ah! Seigneur Iahvé, vois, je ne sais pas parler, car je suis un enfant.

Et Iahvé me dit : Ne dis pas : Je suis un enfant; car vers tous ceux que je t'enverrai, tu iras, et tout ce que je t'ordonnerai, tu diras. N'aie pas peur d'eux, car je suis avec toi pour te délivrer, déclare Iahvé.

Et Iahvé étendit sa main et il toucha ma bouche; et Iahvé me dit : Voici, j'ai mis mes paroles en ta bouche; vois, je t'établis en ce jour sur les nations et sur les royaumes, pour arracher et pour détruire, pour perdre et pour ruiner, pour bâtir et pour planter » (*Jér.* 1, 4-10).

La vocation d'Isaïe était redoutable, et nous avons contemplé l'effroi du prophète : « Malheur à moi! je suis perdu; car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures; et c'est le Roi Iahvé des armées qu'ont vu mes yeux! » La vocation de Jérémie est plus redoutable encore : il doit annoncer au peuple qu'en châtiment de ses fautes Dieu va livrer la cité sainte et le temple même à l'armée de Nabuchodonosor qui les détruira; que tous, les gens du peuple, les princes, le roi lui-même, ne pourront sauver leur vie qu'en se soumettant au roi vengeur envoyé par Dieu.

De tels messages paraîtront aux chefs de la nation une trahison, et les douleurs de l'invasion seront plus lourdes à Jérémie par les persécutions des prêtres et des magistrats d'Israël. Et, en face de ce rôle terrible, que Dieu lui impose, Jérémie ne sent en lui que la faiblesse d'un enfant qui ne sait pas parler et qui n'a pas la force de souffrir. C'est la beauté tragique de ce drame, de nous faire sentir cette infirmité, éperdue et frémissante, mais soutenue par Dieu, qui lui fait porter non sans souffrir, mais sans défaillir, cette responsabilité terrible : « Je t'établis sur les nations et sur les royaumes ». Il n'est pas de prophète qui ait reproduit de si près par ses souffrances, mais aussi par l'héroïsme de sa foi, les traits du Fils de Dieu, marchant à la mort et sauvant les hommes (cf Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, 98e à 109e journée).

Nous ne pouvons ici que relever les traits les plus caractéristiques de cette contemplation religieuse et prophétique.

Celui qui domine et éclaire tous les autres, c'est l'adoration de la majesté souveraine :

« Iahvé est le vrai Dieu, il est le Dieu vivant et le Roi éternel! Il s'irrite et la terre tremble, et les nations ne peuvent soutenir son courroux... Il a fait la terre dans sa puissance, établi le monde dans sa sagesse, et dans son intelligence étendu les cieux. A son tonnerre, les eaux retentissent dans les cieux; il fait monter les nuages des extrémités de la terre, il fait briller l'éclair au milieu de la pluie, il lâche l'ouragan hors de ses réservoirs.

Tout homme est stupide dans son ignorance; tout ouvrier est couvert de honte par son idole : il a fondu une image menteuse qui reste inanimée. Néant cela, image ridicule, destinée à périr au jour du jugement. La part de Jacob n'est point comme eux : c'est le Créateur de toutes choses; Israël est sa propre tribu; son nom est Iahvé des armées» (*Jér.* 10, 10-16).

En face de cette contemplation lumineuse, le scandale d'un monde où les impies vivent heureux et paisibles.

« Tu es trop juste, Iahvé, pour que je dispute contre toi; pourtant je veux plaider avec toi.

Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère? Pourquoi tous les impies vivent-ils en paix? Tu les plantes et ils prennent racine; ils grandissent et portent du fruit. Tu es près de leurs lèvres et loin de leur cœur! » (12, 1-2).

Ce contraste est toujours douloureux; il était « angoissant sous l'ancienne loi qui promettait au peuple fidèle des récompenses temporelles » (Condamin, p. 107, rappelant le psaume 73 et le livre de Job). Cette angoisse est plus grande que jamais, en face de l'infidélité du peuple élu et des châtiments terribles qui sont tout proches :

« Comme, lorsqu'il est pris, un voleur est confondu, ainsi est confondue la maison d'Israël, eux, leurs rois et leurs chefs, leurs prêtres et leurs prophètes; eux qui disent au bois : « Tu es mon père et à la pierre : Tu m'as donné la vie! » Ils tournent le dos pour ne plus me voir; puis, dans leur détresse, ils s'écrient : Lève-toi, sauve-nous! Où sont ces dieux que tu t'es fabriqués? qu'ils se lèvent pour te sauver dans ta détresse! Puisque tes dieux, ô Juda, sont aussi nombreux que tes villes, aussi nombreux les autels de Baal que les rues de Jérusalem! » (2, 26-28).

« Escaladez ses murs et ravagez, sans tout anéantir; arrachez ses pampres, car ils ne sont pas à Iahvé! Car elles m'ont vraiment trahi, la maison d'Israël et la maison de Juda, dit Iahvé. C'est pourquoi, ainsi parle Iahvé, Dieu des armées : « Puisqu'ils tiennent de semblables discours, voici que je mets ma parole dans ta bouche comme du feu : ce peuple sera comme du bois qu'elle dévorera » (5,10-14).

Ainsi, à mesure que se déroule la série des jours et la suite des poèmes, on sent s'exaspérer le conflit fatal : Juda, comme Israël, s'éloigne de plus en plus de Iahvé, et le Seigneur, qui ne peut plus le toucher par ses remontrances ni l'effrayer par ses menaces, l'atteint déjà par ses châtiments; le prophète, interprète fidèle mais méprisé, de la volonté de Iahvé, sent avec effroi dans sa bouche la flamme de cette parole vengeresse qui va tout dévorer.

La réforme de Josias arrête ce glissement de Juda vers l'abîme; mais l'avènement de Joakim brise cette restauration éphémère; le peuple de nouveau séduit abandonne Iahvé. Dieu demande encore un effort au prophète :

« Tiens-toi à la porte de la maison de Iahvé; et là prononce cette parole et dis : Écoutez la parole de Iahvé, vous tous, gens de Juda, qui entrez par ces portes pour adorer Iahvé des armées. Ainsi parle Iahvé des armées, Dieu d'Israël : Améliorez vos voies et vos œuvres, et je vous laisserai demeurer en ce lieu. Gardez-vous d'avoir confiance dans les discours trompeurs qui disent : C'est le temple de Iahvé, le temple de Iahvé, le temple de Iahvé!... Voici que vous avez confiance en des paroles menteuses, sans nul profit. Quoi! Voler, commettre l'adultère, se parjurer, encenser Baal, courir après des dieux étrangers qui vous sont inconnus? Et puis vous venez vous mettre devant moi dans cette maison qui porte mon nom, et vous dites : « Nous voilà en sûreté! pour commettre toutes ces abominations ». Est-elle donc à vos yeux une caverne de voleurs cette maison qui porte mon nom? Eh bien, moi aussi, je l'ai vu, déclare Iahvé. Allez donc à ma demeure à Silo, où j'avais établi mon nom autrefois, et voyez ce que j'en ai fait, à cause de la perversité de mon peuple d'Israël » (7, 3-12).

Tu leur diras toutes ces choses et ils ne t'écouteront pas; tu les appelleras et ils ne te répondront pas. Tu leur diras : Voilà le peuple qui n'a pas écouté la voix de Iahvé, son Dieu, ni accepté la correction » (7, 27-28).

Et en même temps que tous ces crimes apparaît au prophète le châtiment :

« C'est pourquoi voici que des jours viennent, déclare Iahvé, où l'on ne dira pas : Tophet et vallée de Ben-Hinnon, mais vallée de carnage; où, faute de place, on enterrera à Tophet. Et les cadavres des morts de ce peuple seront la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre, que nul ne chassera. Et je ferai taire dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem les chants de joie et les chants d'allégresse, les chants de l'époux et les chants de l'épouse; car la terre sera changée en désert » (7, 32-34).

Ce discours et ces prophéties exaspèrent les prêtres et le peuple. Cette réaction violente est rapportée au chapitre 26. « Le discours prononcé par Jérémie dans le parvis du temple se trouve au ch. 7 avec quelque détail; il est résumé ici, uniquement pour rappeler à quel propos la fureur des prêtres et des faux prophètes se déchaîna contre Jérémie et lui fit courir le plus grand danger » (Condamin, p. 201).

« Ils le saisissent en criant : « Tu mourras! Pourquoi as-tu prophétisé au nom de Iahvé, en disant : Cette maison sera comme Silo, et cette ville sera déserte et sans habitant? »

Le prophète leur répond :

« Iahvé m'a envoyé prophétiser, contre cette maison et contre cette ville, tout ce que vous avez entendu. Amendez donc votre conduite et vos œuvres, écoutez la voix de Iahvé, votre Dieu, et Iahvé se repentira du mal qu'il a décrété contre vous. Pour moi, me voici entre vos mains, faites de moi ce que bon vous semblera » (26, 8-9, 12-14).

Ce conflit est révélateur : en face de ces menaces de mort le prophète ne peut qu'affirmer la mission divine dont il est investi. « Il ne s'agit pas d'une mission simplement *providentielle* dans l'ordre naturel sur laquelle il eût été facile de se faire illusion, mais bien d'une mission connue infailliblement par révélation divine » (Condamin p. 199); on voit en même temps le péril extrême dans lequel cette mission engage le prophète. Dieu cependant vient à son secours : les anciens interviennent en sa faveur et un ami puissant, Ahicam, fils de Saphan, le couvre de sa protection.

Ces menaces retentissent plus d'une fois aux oreilles de Jérémie, pendant le règne de Joakim; en face de cette opposition violente, le prophète parfois défaille et se lamente :

« Tu m'as séduit, Iahvé, et je me suis laissé séduire; tu étais le plus fort et tu as triomphé! Je suis la risée de tous les jours, la fable de tout le monde! Car chaque fois que je parle je dois crier, proclamer violence et ruine; car la parole de Iahvé est pour moi opprobre et honte tout le jour.

Je me suis dit : Je n'y penserai plus, en son nom je ne parlerai plus! Et c'était dans mon sein comme un feu dévorant enfermé dans mes os; je m'épuisais à le contenir et je ne pouvais le porter » (20, 7-9).

« Ce passage est un des plus importants, non seulement du livre de Jérémie, mais de toute la littérature prophétique. On y voit, dans un exemple vivant, la vérité de cette parole de saint Pierre : « La prophétie n'est jamais venue d'une volonté humaine; mais c'est poussés par le Saint-Esprit que les hommes de Dieu ont parlé » (Condamin, p. 164. Cf du même *La mission surnaturelle des prophètes d'Israël*, dans *Études*, t. 118, 5 janvier 1909, p. 26 : « Jérémie nous décrit en termes pathétiques cette lutte entre ses sentiments personnels les plus profonds et le devoir douloureux d'annoncer au peuple de prochains désastres. Il voudrait se taire, il ne le peut pas; il est poussé par une force irrésistible »).

Le prophète surmonte cette angoisse, relevé et soutenu par Iahvé. « Iahvé est avec moi comme un héros puissant; aussi mes persécuteurs tomberont au lieu de triompher. Ils seront confus d'avoir mal réussi, ce sera pour eux une honte éternelle, inoubliable » (20, 11).

Dans ces jours d'angoisse ce n'étaient point seulement les chefs du peuple que Jérémie devait affronter, c'étaient aussi les faux prophètes qui flattaient les juifs par des espérances trompeuses. Ces conflits douloureux ont pour nous le grand intérêt de mettre en plus vive lumière, par opposition aux mensonges humains, la vérité des oracles authentiques :

« Hananias, le prophète de Gabaon, me dit dans la maison de Iahvé, en présence des prêtres et de tout le peuple : « Ainsi parle Iahvé des armées, Dieu d'Israël : Je brise le joug du roi de Babylone! » Et le prophète Jérémie dit au prophète Hananias en présence des prêtres et de tout le peuple... : « Amen! Iahvé le veuille!... Toutefois, écoute cette parole que je fais entendre à tes oreilles et aux oreilles de tout le peuple : Les prophètes qui ont été avant moi et avant toi... ont prophétisé... la guerre, la famine et la peste. Quant au prophète qui prophétise la paix, quand s'accomplira la parole de ce prophète, on le reconnaîtra pour un prophète vraiment envoyé par Iahvé ». Alors le prophète enleva le joug du cou du prophète Jérémie et le brisa... et le prophète Jérémie s'en alla. La parole de Iahvé fut adressée à Jérémie, après que le prophète Hananias eût brisé le joug que le prophète Jérémie portait à son cou, et il lui fut dit : « Va, et dis ceci à Hananias : Ainsi parle Iahvé : C'est un joug de bois que tu as brisé; je ferai à sa place un joug de fer. Car ainsi parle Iahvé des armées, Dieu d'Israël : Je mets un joug de fer sur le cou de toutes les nations... Écoute, Hananias : Iahvé ne t'a pas envoyé! et toi tu amènes ce peuple à se fier au mensonge. C'est pourquoi ainsi parle Iahvé : Voici que je te renvoie de la face de la terre; cette année même tu mourras, car tu as prêché la révolte contre Iahvé! » Et le prophète Hananias mourut cette année-là, le septième mois » (28, 1-17).

Dans ce conflit qui met aux prises Jérémie et Hananias, quelle différence y a-t-il entre les deux adversaires? « La réponse est donnée par Jérémie : la différence capitale est que l'un est envoyé par Iahvé, l'autre ne l'est pas... Manifestement, Jérémie parle et agit avec la *certitude* de sa propre mission; avec la certitude aussi que ses adversaires usurpent une mission qui ne leur est pas confiée. Une révélation infaillible lui faisait connaître les volontés divines; donc, — la conclusion était logique et sûre —, ses contradicteurs n'étaient pas les envoyés de Iahvé » (Condamin, p. 213).

C'est dans ces angoisses qu'éclate ce cri de douleur :

« Maudit soit le jour où je suis né! que le jour où ma mère m'a enfanté ne soit point béni! Maudit soit l'homme qui porta la nouvelle à mon père : Il vient de te naître un enfant mâle, et le combla ainsi de joie!

Qu'il arrive à cet homme comme aux villes que Iahvé ruina sans se repentir; qu'il entende le matin des cris d'alarme et à midi le tumulte de la guerre!

Lui qui ne m'a pas fait mourir au sein maternel : ma mère eût été mon tombeau et son sein m'eût toujours gardé. Pourquoi donc suis-je sorti du sein maternel, pour voir la douleur et la peine, pour passer mes jours dans la honte? » (20, 14-18).

Cette strophe est difficile à situer dans le poème. « On peut conjecturer que c'était à l'origine la strophe 3 du poème : le prophète, accablé par sa dure mission, porte ici au plus haut degré l'expression de son angoisse... Un peu plus tard, en d'autres circonstances, il aura remplacé cette strophe de ton lugubre, par 11-13, strophe 3, de structure semblable, pleine de sentiments de confiance » (Condamin, p. 165).

Sur ces pages si douloureuses, les plus poignantes de toute la littérature prophétique, on peut relire le commentaire de Bossuet :

« Jérémie, qui se voit contraint à n'être premièrement qu'un prophète de malheurs à tout son peuple, c'est-à-dire au seul objet de son amour et de sa tendresse sur la terre, et ce qui lui paraissait encore d'une plus insupportable rigueur, à ne plus faire autre chose, en second lieu, qu'en accroître en quelque façon l'iniquité et le supplice, ne veut plus vivre en cet état; il voudrait n'avoir jamais été et ne trouve point d'expression assez forte pour expliquer ce désir. Un troisième objet se présente à lui : la prophétie méprisée, la parole de Dieu en dérision, ses prophètes décriés, son nom blasphémé et sa justice exposée au mépris des hommes, à cause de sa bonté dont ils abusent. C'est le comble de la douleur, et après avoir voulu effacer du nombre des jours celui de sa nativité, puisqu'il ne peut point s'empêcher d'avoir l'être, il fait un effort secret pour ne plus écouter la prophétie qui se présente à lui avec une force qu'il ne peut éluder » (*Méditations sur l'Évangile*, 108e journée, *loco cit.* p. 306-307).

Ces prophéties redoutables ne sont point le dernier message que Iahvé ait fait entendre à son peuple par le ministère de Jérémie; après les calamités de la déportation et de l'exil, il lui fait contempler la joie du retour (30 à 31, 26) et, ce qui est encore plus divin, le bonheur d'une nouvelle Alliance, plus spirituelle et plus intime :

« Voici que des jours viennent, déclare Iahvé, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda, une alliance nouvelle, non comme l'alliance que j'ai faite avec leurs pères, au jour où je les pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Égypte; eux, ils ont violé mon alliance, et moi je les ai rejetés, déclare Iahvé.

Mais voici quelle sera l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, quand ces jours seront venus, déclare Iahvé : je mettrai ma loi en eux et dans leur cœur je l'écrirai. Et je serai leur Dieu et eux seront mon peuple!

Ils n'auront plus à s'instruire l'un l'autre, le frère son frère, disant : Apprenez à connaître Iahvé! Car tous me connaîtront grands et petits, déclare Iahvé. Car je pardonnerai leur iniquité et de leur péché je ne me souviendrai plus » (31,31-34).

On perçoit déjà ici ces accents intimes que la prédication du Seigneur et les lettres de saint Paul nous rendront familiers.

« Le temps va venir, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; ce sont de tels adorateurs que le Père désire. Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » (*Jean* 14, 23-24).

« Vous êtes une lettre du Christ remise à nos soins, tracée non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais dans des cœurs de chair » (2 *Cor.* 3, 3).

Et déjà au livre d'*Isaïe* 54,13 : « Tous tes fils seront disciples de Iahvé ».

Au prophète qui, plus qu'aucun autre, faisait présager non seulement par son enseignement mais par sa vie les douleurs du Messie, Dieu avait réservé la contemplation et l'annonce du règne spirituel qui devait naître de ces souffrances.

Nous venons de rapprocher des prophéties de Jérémie les derniers chapitres du livre d'Isaïe. Aux juifs déportés à Babylone des textes proposent la ferme doctrine et aussi les perspectives prophétiques dont ils ont besoin.

Dans sa réponse du 28 juin 1908, la Commission biblique estime que « dans la seconde partie du livre d'Isaïe (ch. 40-66), le prophète s'adresse et apporte, comme s'il vivait au milieu d'eux, des paroles de consolation, non point aux juifs contemporains d'Isaïe, mais aux juifs pleurant dans l'exil de Babylone »; elle juge qu'il n'y a pas là une raison suffisante pour attribuer ces poèmes « à quelque prophète inconnu vivant au milieu des exilés ».

La transcendance de Iahvé est affirmée avec plus d'énergie que jamais. Les nations se convertiront et diront à Israël : « Seul tu as un Dieu; il n'en est point d'autre. Les dieux n'existent pas. Oui, avec toi, tu as un Dieu caché; le Dieu d'Israël est un Sauveur! » (45, 14-15).

L'œuvre créatrice de Dieu est affirmée avec une énergie inlassable :

« Oui, ainsi parle Iahvé, lui qui a créé les cieux, le Dieu qui a formé la terre, lui qui l'a faite et affermie; il ne l'a pas créée en vain; il l'a formée pour qu'on l'habite : c'est moi Iahvé, et personne autre! Ce n'est point en cachette que j'ai parlé, dans un coin obscur de la terre. Je n'ai pas dit à la race de Jacob : « Cherchez-moi en vain! » C'est moi Iahvé, dont la parole est juste et sûre la prédiction » (45, 18-19).

Et, en même temps que son domaine souverain, apparaît la miséricorde maternelle de Iahvé pour son peuple. Nous relevions dans le conflit entre Jérémie et Hananias le contraste entre le faux prophète qui trompe le peuple par des paroles mensongères et le vrai prophète qui lui annonce des châtiments (*Jér.* 28, 8-9). Dans les chapitres d'Isaïe que nous considérons maintenant, le prophète apparaît, non plus comme le messager des châtiments de Dieu, mais comme un consolateur :

« Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu; encouragez Jérusalem et criez-lui : Que ses corvées sont finies, que son péché est expié, qu'elle a reçu de la main de Iahvé double peine pour tous ses crimes » (40, 1).

« Montez sur une haute montagne, vous qui portez à Sion la bonne nouvelle; élevez la voix avec force, vous qui portez à Jérusalem la bonne nouvelle! Élevez la voix, ne craignez rien; dites aux villes de Juda : Voici votre Dieu » (40, 9).

Dieu est ici, comme dans les premiers chapitres, le Dieu souverain, tout-puissant, en face de qui rien ne compte; mais maintenant cette force invincible va se déployer, non plus pour châtier, mais pour sauver Israël :

« C'est moi, c'est moi qui vous console! Qui es-tu pour craindre un faible mortel, un fils de l'homme qui passe comme l'herbe, pour oublier Iahvé, ton créateur, qui déploya les cieux et qui fonda la terre?... Je suis Iahvé, ton Dieu qui soulève la mer et fait mugir ses flots, dont le nom est Iahvé des armées! Je mets ma parole en ta bouche; à l'ombre de ma main je te protège, pour déployer des cieux et fonder une terre, et pour dire à Sion : Mon peuple, c'est toi! » (51, 12-16).

6. Les prophètes contemplent le Serviteur de Iahvé. — Dans plusieurs de ces poèmes (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 à 53, 12), le prophète contemple, à côté du Dieu d'Israël, son Serviteur; nulle contemplation n'est plus révélatrice : ce Serviteur n'est pas une personnification du peuple d'Israël, c'est le Messie, c'est le Sauveur.

Cf Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 325-344; A. Feuillet, art. *Isaïe*, dans *Suppl. Dict. Bible*, 709-714. Dès les premiers temps du christianisme, cette interprétation a été défendue par les chrétiens, mais attaquée le plus souvent par les juifs. L'eunuque éthiopien, rencontré par saint Philippe (*Actes* 8, 26-40), l'interroge sur la signification prophétique de *Isaïe* 53,7-8. Dans le *Dialogue* de saint Justin avec Tryphon, 90, le juif concède que le Messie doit souffrir, mais il ne peut tolérer « qu'il faille qu'il soit crucifié, qu'il meure en ce degré de honte et de déshonneur, de la mort maudite dans la Loi ». Cf J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, Paris, 1935, t. 1, p. 380-386.

Le troisième poème, 52, 13 à 53, 12 surtout, nous soulève vers des sommets que nul prophète n'avait encore atteints. Le Serviteur de Iahvé intercède pour les pécheurs; des patriarches et des prophètes apparaissaient parfois comme des intercesseurs : Abraham, Moïse, Samuel, Élie, Ézéchiel; mais cette intercession n'était qu'une prière; nul d'entre eux n'avait offert sa vie en rédemption. La religion juive connaissait des sacrifices de rachat; mais dans ces sacrifices expiatoires des animaux étaient substitués au pécheur; ici c'est le Serviteur qui non seulement intercède, mais souffre et meurt (Feuillet, *ibidem*, 712).

Beaucoup mieux qu'aucun commentaire, le texte prophétique nous fait contempler ce mystère de sainteté et d'amour. Qu'on nous permette de le transcrire ici.

« Voici que mon Serviteur prospérera, Il montera, grandira, s'élèvera bien haut;
Et si des multitudes L'ont vu avec horreur, par Lui des multitudes seront comblées de joie.
Lui dont le visage était défiguré et ne ressemblait plus à une face humaine,
La multitude des nations L'admirera et les rois fermeront la bouche devant Lui!
Car ils voient ce qu'on ne leur avait pas annoncé; ils comprennent ce qu'ils n'avaient pas entendu.
Qui croira ce que nous avons entendu? et le bras de Iahvé, à qui sera-t-il révélé?
Il a grandi devant Lui comme un rejeton, comme le jet d'une racine sur un sol aride;
Sans grâce, sans éclat pour attirer les regards, et sans beauté pour plaire;
Méprisé, rebut de l'humanité, homme de douleur et familier de la souffrance,
Devant qui on se voile la face, méprisé, et, à nos yeux, néant!
Mais Il a pris sur Lui nos souffrances et de nos douleurs Il s'est chargé;
Et Il paraissait à nos yeux châtié, frappé de Dieu et humilié.
Il a été transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités;
Le châtiment qui nous sauve a pesé sur Lui et par ses plaies nous sommes guéris.
Tous nous étions errants comme des brebis; chacun suivait sa propre voie;
Et Iahvé a fait tomber sur Lui l'iniquité de nous tous!
Il était maltraité et Lui se résignait, Il n'ouvrait pas la bouche;
Comme un agneau qu'on porte à la boucherie, comme la brebis muette aux mains du tondeur.
Par un jugement inique Il est emporté et qui songe à défendre sa cause,
Lorsqu'Il est arraché de la terre des vivants et pour le péché de mon peuple mis à mort?
On Lui prépare une tombe avec les impies, Il meurt avec les malfaiteurs;
Pourtant il n'y eut point d'injustice en ses œuvres, et point de mensonge en sa bouche;
Mais il plut à Iahvé de Le broyer par la souffrance.
S'Il offre sa vie en sacrifice pour le péché, Il aura une postérité, Il multipliera les jours, en ses mains l'œuvre de Iahvé prospérera.
Délivré des tourments de son âme, Il le verra; ce qu'Il en connaîtra comblera ses désirs.
Le Juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes, Il se chargera de leurs iniquités;
C'est pourquoi je Lui donnerai pour sa part des multitudes, Il recevra des foules pour sa part de butin,
Parce qu'Il s'est livré à la mort et qu'Il fut compté parmi les pécheurs,
Tandis qu'Il portait les fautes d'une multitude et qu'Il intercédait pour les pécheurs » (52,13 à 53,12).

La douloureuse passion du Serviteur de Iahvé portera des fruits de gloire et de paix. Le prophète contemple ce triomphe du Seigneur et de son peuple :

« Debout! sois radieuse! car la lumière se lève,
de la gloire de Iahvé c'est pour toi l'aurore;
Tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre
et l'ombre sur les peuples,
Voici sur toi l'aurore de Iahvé
et sa gloire sur toi se manifeste;
Et les nations marchent à ta lumière,
les rois aux clartés de ton aurore.
Lève les yeux, regarde autour de toi :
tous ils s'assemblent et ils viennent à toi;
Tes fils arrivent de loin;
on amène tes filles en les portant. » (60, 1-4)

« Le soleil ne sera plus ta lumière,
la lueur de la lune ne t'éclairera plus;
Mais Iahvé sera ta lumière éternelle,
et ton Dieu, ta splendeur!
Ton soleil ne se couchera plus
et ta lune ne s'éclipsera plus;
Car Iahvé sera ta lumière éternelle;
et les jours de ton deuil sont complets.
Ton peuple sera un peuple de justes;
il possédera la terre à jamais :
Pousse de la plantation de Iahvé,
œuvre de ses mains faite pour resplendir ». (60, 19-21)

Ainsi se renoue la chaîne des prophéties. De nouveau nous contemplons l'attrait irrésistible qui doit entraîner vers Jérusalem tous les peuples et leurs trésors : c'est un triomphe digne de Dieu et de son peuple, triomphe de la lumière sur les ténèbres, de la justice sur l'iniquité.

« L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi;
car Iahvé m'a consacré par l'onction;
il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux,
panser les cœurs meurtris,
annoncer aux captifs la liberté,
aux prisonniers la délivrance,
annoncer un an de grâce de Iahvé,
et un jour de vengeance pour notre Dieu ». (61, 1-2)

Et déjà le prophète entend l'hymne de joie, par lequel Jérusalem célèbre son alliance avec le Seigneur :

« Je serai transporté d'allégresse en Iahvé,
et mon âme en Dieu tressaillira de joie;
car il a mis sur moi la robe du salut,
il m'a enveloppé d'un manteau de justice,
tel un époux se ceint le front d'un diadème,
telle une épousée se pare de ses bijoux.
Car, ainsi que la terre fait éclore ses germes,
comme un jardin fait éclore ses semences,
tel le Seigneur Iahvé fait germer la justice
et la gloire devant toutes les nations ». (61, 10-11)

« Dites à la fille de Sion :
Voici ton Sauveur qui arrive!
Il vient avec sa récompense;
ses rétributions le précèdent.
On les appellera un peuple saint,
racheté par Iahvé;
et on t'appellera « Désirée »,
« Ville non délaissée! » (62, 11-12)

« Dans ce magnifique poème, Jérusalem est représentée comme le centre d'un royaume *universel*, s'étendant à toutes les nations; *religieux*, où tout converge vers le culte de Iahvé, composé de justes et de saints. Les théologiens ont raison de voir la réalisation de ces

promesses dans l'Église fondée par Jésus-Christ, puisque le Serviteur de Iahvé est Jésus-Christ, et que la postérité nombreuse du Serviteur, les multitudes d'hommes qui lui sont données pour prix de ses souffrances et de sa mort, doivent peupler la nouvelle Jérusalem » (Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 361).

Les glorieuses perspectives contemplées par Isaïe resteront chères à Israël; mais elles sont lointaines; le retour de l'exil a été sans doute une grande joie, mais suivie de grandes tristesses et de grandes désillusions; on en sent la douleur dans les prophéties d'Aggée, de Zacharie, de Malachie. On la reconnaît aussi dans les psaumes.

« Tu nous as repoussés et couverts de honte, et tu ne sors plus, Elohim, avec nos armées; tu nous fais tourner le dos devant l'ennemi et ceux qui nous haïssent se chargent de butin.

Tu nous livres comme des brebis de boucherie et tu nous disperses parmi les nations. Tu cèdes ton peuple au rabais et tu ne renchéris pas son prix de vente.

Tu fais de nous le mépris de nos voisins, la risée et le sarcasme de ceux qui nous entourent. Tu fais de nous la fable des nations, un objet de hochement de tête pour tous les peuples.

Tout le jour ma honte m'est présente et la rougeur couvre mon front, devant les cris d'insulte et de blasphème, devant un ennemi avide de vengeance » (*Ps.* 44, 10-17).

Et pourtant le peuple a conscience d'être fidèle à Dieu. « Tout cela nous arrive sans que nous t'ayons oublié, et sans que nous ayons transgressé ton alliance » (*ibidem*, 18). C'est cette fidélité même qui est persécutée. « C'est à cause de toi qu'on nous égorge chaque jour, que l'on nous traite comme brebis à abattre; réveille-toi, pourquoi dors tu, Seigneur? Secoue le sommeil! Ne nous repousse pas sans trêve!» (*ibidem*, 23-24). — Ces persécutions s'entendent bien de l'époque macchabéenne; saint Chrysostome y voyait une prophétie antérieure se rapportant à cette époque. Patrizi « admettait simplement et l'interprétation et la date de composition macchabéenne» (Calès, *loco cit.*, t. 1, p. 464-465).

« Pourquoi Elohim nous as-tu rejetés pour toujours, la colère fume-t-elle encore contre le troupeau de ta garde?

Souviens-toi de ta communauté que tu acquis jadis, que tu rachetas pour être ta tribu propre; du mont Sion dont tu fis ta demeure.

Porte tes pas vers ces lieux ruinés pour toujours : l'ennemi a tout saccagé dans le sanctuaire...

Ils ont livré au feu ton lieu saint, jeté à terre et profané la demeure de ton nom.

Ils disaient dans leur cœur : « Détruisons-les à l'envi! » Ils ont brûlé tous les lieux des assemblées de Dieu dans le pays.

Nous ne voyons plus nos emblèmes; il n'est plus de prophète; et aucun de nous ne sait jusques à quand » (*Ps.* 74, 1-9).

Beaucoup de commentateurs datent ce psaume de l'époque macchabéenne; d'autres, de l'époque chaldéenne. Calès écrit : « Tout peut se concilier, nous semble-t-il, en supposant le psaume composé à l'époque chaldéenne...; mais une adaptation aurait été faite au temps des Macchabées » (t. 2, p. 18).

Rien n'est plus poignant que ces cris de douleur des psalmistes ou plutôt du peuple juif tout entier; ses ennemis le raillent, insultent à sa foi, à ses espérances déçues, à son Messie toujours promis et qui ne vient jamais; et, ce qui lui est plus cruel que tout le reste, Dieu se tait : « Il n'y a plus de prophète! »

Et cependant, l'Évangile en témoigne, l'espérance messianique n'est pas morte. Elle tressaille en Israël, au chant des anges, au cantique de Siméon, à la prédication de Jean-Baptiste; en Samarie même elle s'affirme : « Je sais que le Messie va venir; quand il sera venu, il nous instruira de tout ». A cette attente fidèle Dieu donne enfin la réponse si longtemps attendue : « Je le suis, moi qui te parle » (*Jean* 4, 25-26).

Conclusion : la manifestation de Dieu. Job. — En rédigeant cette rapide esquisse de la contemplation dans l'Ancien Testament, nous nous sommes attaché de préférence à l'espérance messianique, qui est l'objet principal de cette contemplation. Il ne faut pas oublier toutefois qu'elle n'en est pas l'objet unique : la Providence de Dieu, les problèmes de la souffrance humaine, de la calamité et du bonheur ont provoqué bien des angoisses, bien des recherches, bien des prières et Dieu y a répondu.

C'est dans le livre de Job surtout que nous sentons ces angoisses et que nous entendons cette réponse. Rien n'est plus pathétique que la douleur de Job. Nous souffrons non seulement des maux qui l'accablent mais plus encore de la sévérité impitoyable de ses amis : s'il est plus affligé que les autres hommes, lui disent-ils, c'est qu'il a plus péché. Job frémit de douleur sous ces réquisitoires qui le flagellent.

« Instruisez-moi et je vous écouterai en silence. Faites-moi voir en quoi j'ai failli. Qu'elles ont de force, vos paroles équitables... Mais sur quoi tombe votre blâme? Voulez-vous donc censurer des mots? Les discours échappés au désespoir sont la proie du vent. Ah! vous jetez le filet sur un orphelin, vous creusez un piège à votre ami » (*Job* 6, 24-27).

Brisé de douleur, il se retourne vers Dieu et le prie :

« O Dieu, souviens-toi que ma vie n'est qu'un souffle! Mes yeux ne reverront pas le bonheur. L'œil qui me regarde ne m'apercevra plus; ton œil me cherchera et j'aurai cessé d'être... Laisse-moi, car mes jours ne sont qu'un souffle... Si j'ai péché que puis-je te faire, ô Gardien des hommes? Pourquoi me mettre en butte à tes traits, et me rendre à charge à moi-même? Que ne me pardonnes-tu mon offense? Que n'oublies-tu mon iniquité? Car bientôt je dormirai dans la poussière, tu me chercheras et je ne serai plus » (7, 7-21; trad. Crampon).

Longtemps ces discours se poursuivent, réquisitoires impitoyables, plaintes douloureuses qui s'entrechoquent et s'exaspèrent. Enfin Dieu paraît. Job, égaré par la douleur, voulait « plaider sa cause avec Dieu » (13,3); Dieu ne vient pas plaider sa cause; il se révèle; cette révélation est la réponse souveraine : devant la manifestation de la toute-puissance et de la sagesse infinies de Dieu (38-41), Job s'incline :

« Je sais que tu peux tout et tes desseins ne rencontrent pas d'obstacles... Oui, j'ai parlé sans intelligence de merveilles qui me dépassent et que j'ignore... Mon oreille avait entendu parler de toi; mais maintenant mon œil t'a vu. C'est pourquoi je me condamne et je fais pénitence sur la poussière et sur la cendre » (42, 2-6).

Ces paroles de Job ont déçu plus d'un lecteur. On s'attendait à trouver, à la fin de ce long conflit, la solution théologique du problème de la souffrance, on ne voit que l'humble attitude d'un homme qui se prosterne devant la majesté souveraine du Tout-Puissant. C'est là ce qu'on trouve en effet, mais c'est là ce qu'il nous fallait voir et entendre. La Providence de notre Père du ciel ne se comprend bien que quand on l'adore; c'est là ce que le Fils de Dieu viendra nous révéler dans l'Évangile. Il le fera avec l'autorité souveraine du Fils qui seul connaît le Père et qui peut le

révéler à qui il veut (*Mt.* 11, 27); mieux encore il nous dira : « Le Père et moi nous ne sommes qu'un » (*Jean* 10, 30) et : « Qui me voit voit aussi mon Père » (14, 9). L'homme le verra; et il pourra dire avec plus de vérité encore que Job : « Mon oreille avait entendu parler de toi; mais maintenant mon œil t'a vu ». On ne saurait mieux exprimer la transcendance de la contemplation du Nouveau Testament.

2. — LA CONTEMPLATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1° LA CONTEMPLATION DANS LA VIE DE NOTRE-SEIGNEUR.

L'étude du Nouveau Testament que nous allons esquisser ici suppose la solution des problèmes critiques. Si l'on rejette la valeur historique du quatrième Évangile, on voit dans les livres johanniques le dernier terme d'un développement dont les phases précédentes apparaissent dans les synoptiques et dans les écrits de saint Paul. Dans cette hypothèse, on se représente volontiers le développement religieux du Nouveau Testament comme un passage progressif de l'eschatologie à la mystique, du judaïsme à l'hellénisme : en Jésus on voit un enseignement eschatologique d'origine juive; en saint Paul, on trouve eschatologie et mystique, sous la double influence judaïque et hellénique; en saint Jean, une mystique hellénique.

C'est le schéma que présente, entre plusieurs autres, K. L. Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, dans la *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 21, 1922, p. 277-291. La même conception se trouve, moins schématique et plus nuancée, chez le baron von Hügel, *Eternal Life*, Edinburg, 1912, p. 55-80. Hügel reconnaît cependant que les synoptiques déjà donnent de l'enseignement de Jésus une idée moins étroite : le Règne de Dieu y apparaît non seulement comme une révélation fulgurante, réservée au dernier jour, mais comme une vie présente dans le monde et s'y développant comme une semence.

En réalité, l'étude historique de la mystique chrétienne au premier siècle se présente dans les mêmes conditions que l'étude de la théologie dogmatique. Si l'on conçoit le progrès de la religion chrétienne comme celui d'un cours d'eau dont la source est très humble, mais dont les affluents vont faire un grand fleuve, on réduira l'initiative de Jésus, on attribuera à saint Paul et à l'auteur inconnu des livres johanniques des transformations décisives; mais il faudra pour cela mutiler les synoptiques, déformer le rôle de saint Paul et rejeter la valeur historique du témoignage de saint Jean Si au contraire on voit en saint Jean et en saint Paul de fidèles témoins du Christ, on reconnaît dans les récits des synoptiques le Fils de Dieu. Dès lors la source n'apparaît plus comme un mince filet d'eau, qui ne doit sa richesse qu'aux apports étrangers, mais comme une nappe immense, d'où viendra toute fécondité.

La révélation chrétienne, source de toute notre théologie, nous a été apportée par le Fils de Dieu : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18). C'est en Lui aussi qu'il faut chercher la source de toute contemplation : il est « l'image du Dieu invisible » (*Col.* 1, 15); c'est en Lui que nous voyons le Père (*Jean* 14, 9); Dieu resplendit dans nos cœurs; mais cette splendeur vient tout entière de la gloire qui brille sur le visage du Christ (2 *Cor.* 4, 4).

Le premier objet de notre étude sera donc Jésus-Christ tel que l'Évangile nous le fait connaître.

1. La Lumière du monde. — Jésus nous apparaît comme le modèle idéal de la vie contemplative. Cette contemplation si ardemment souhaitée par les patriarches et les prophètes, si imparfaitement possédée, va pour la première fois répandre toute sa splendeur dans une âme humaine pour éclairer de là tous les hommes, dans la mesure où ils seront dociles à son attrait. On ne dira plus désormais : « Nul homme ne peut voir Dieu sans mourir ». La sainte humanité de Jésus, unie au Verbe de Dieu dans l'unité de sa personne, contemple intuitivement le Père céleste; c'est l'événement qui transforme toute l'histoire religieuse de l'humanité : la vision béatifique nous est promise comme notre fin dernière; toute notre vie tend là, sans jamais y parvenir ici-bas; seul notre Chef l'a possédée sur cette terre; en cela, comme en tout, il est le « premier-né » : le premier des vivants, le premier des ressuscités, il est aussi le premier de ceux qui voient Dieu. Il y a là pour nous tous, ses membres, la source d'une joie et d'une espérance que rien ne peut troubler.

Ce mystère, intimement lié à celui de la divinité de Jésus et de sa filiation, n'apparaît lui aussi qu'à ceux à qui le Père le révèle : « Nul ne connaît le Fils sinon le Père » (*Mt.* 11, 27); « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est aux cieux » (16, 17).

a) **Sa vie de prière.** — Cependant bien des traits de la vie de Jésus nous conduisent à cette révélation; et d'abord, sa prière. Avant tous les actes décisifs de sa vie, on le voit se retirer pour prier : aussitôt après la théophanie du baptême, la descente de la colombe, la voix céleste, Jésus se retire au désert, « plein de l'Esprit », dit saint *Luc* (4, 1); ou, commedit saint *Marc* (1, 12), il y est « chassé par l'Esprit»; et pendant quarante jours il y demeure, « tenté par Satan et il y était avec les bêtes » (1,13); devant lui, l'œuvre qu'il va poursuivre et consommer : la rédemption du genre humain; en face de lui, ce « fort armé » qui a envahi la maison de Dieu et qui s'y croit le maître; et, parmi ces hommes que Jésus vient délivrer, que de complices de Satan! Ce démon ne se chasse que par « la prière et par le jeûne »; Jésus au désert prie et jeûne. Après sa première journée de ministère à Capharnaüm, Jésus « sort avant le jour et s'en va dans un lieu désert et il prie » (1, 35). Un peu plus tard après la guérison d'un lépreux, des foules accourent pour l'entendre et lui présenter leurs malades; « il se retire dans un lieu désert et il prie » (*Luc* 5, 16). Avant la vocation des apôtres, « il se retire sur la montagne pour prier et il y passe toute la nuit à prier Dieu » (6, 12). Avant la confession de saint Pierre, il se retire à l'écart pour prier (9,18). La semaine suivante, « il prend Pierre, Jean et Jacques et il gravit la montagne pour prier. Et pendant qu'il priait, son visage fut transfiguré et son vêtement devint éblouissant » (*Luc* 9, 28-29). L'enseignement du *Pater* est ainsi rapporté par saint Luc (11, 1) : «Il était en prière; dès qu'il eut fini, un de ses disciples lui dit : Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples » . Qu'on se rappelle encore la suprême prière, après le discours de la Cène (*Jean* 17), la prière de l'agonie, la prière de Jésus mourant sur la Croix (*Luc* 23, 34 et 46).

Nous n'avons pas recueilli tous les traits rapportés

par l'Évangile et l'Évangile n'a pas tout dit; ces quelques exemples nous font cependant entrevoir cette vie de prière : à la veille des heures les plus graves, la supplication apparaît plus prolongée, plus ardente; mais sur la vie tout entière elle s'étend; c'est le repos de Jésus, c'est son appui; lui-même le dit aux apôtres au départ du cénacle : « Vous allez vous disperser chacun chez vous et me laisser seul; mais je ne suis pas seul; le Père est avec moi » (*Jean* 16, 32).

Ce dernier mot nous révèle le secret de la prière de Jésus : entre le Père et le Fils il y a une unité, insoupçonnée des hommes et à laquelle nul être créé ne peut prétendre. « Nul ne connaît le Fils sinon le Père; nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui auquel le Fils veut le révéler » (*Mt.* 11, 27). Si cette connaissance mutuelle est incommunicable, c'est que le Père et le Fils ont même nature : « Mon Père et moi nous sommes une seule chose » (*Jean* 10, 30).

b) **Sa contemplation du Père.** — Ce rayonnement divin éclaire la contemplation de Jésus et c'est à cette lumière que nous-mêmes nous pouvons en entrevoir le mystère. Les plus grands amis de Dieu se sont toujours sentis, en face de lui, impurs et aveugles. L'Ancien Testament nous rend sensible, par bien des exemples, cette infirmité incurable de notre nature : rappelons-nous le saisissement d'Isaïe dans sa grande vision du temple *Is.* 6, 1-7), ou l'effroi de Jérémie répétant : « Je ne puis parler, je ne suis qu'un enfant! » (*Jér.* 1, 6). Les apôtres eux-mêmes ont ressenti la même frayeur. Après la pêche miraculeuse, « Simon Pierre tombe aux genoux de Jésus en criant : Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur » (*Luc* 5,8). Même effroi à la transfiguration : « Ils furent effrayés en entrant dans la nuée » (9, 34). Chez Jésus jamais on ne sent cet effroi. La théophanie du baptême, la transfiguration, la voix céleste qui se fait entendre de la nuée et lui redit l'amour du Père, rien de tout cela ne le trouble ni même ne l'étonne : ce monde céleste c'est le sien, aussi bien que le monde d'ici-bas. A l'entrée à Jérusalem, quand la voix du Père lui répond : « J'ai glorifié mon nom et je le glorifierai encore », tous les assistants sont troublés; Jésus leur dit simplement : « Ce n'est pas pour moi que cette voix s'est fait entendre; c'est pour vous » (*Jean* 12, 30).

Et, ce qui est plus remarquable encore, on n'a jamais chez Jésus l'impression d'une connaissance de Dieu encore imparfaite et tendue vers de nouveaux progrès. Saint Paul, qui connaissait si profondément le Christ, devait écrire : « Ce n'est pas que j'aie déjà atteint le but ou que je sois déjà parvenu à la perfection; mais je cours après pour essayer de la saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus. Frères, je ne me flatte pas de l'avoir encore saisi » (*Phil.* 3, 12-13). Cet aveu est admirable de sincérité et de désir, mais il accuse l'infirmité humaine, d'autant plus vivement ressentie que l'homme est plus proche de Dieu. Chez Jésus rien de tel; jamais non plus de ces aveux d'impuissance en face du mystère, qui nous émeuvent tant chez saint Paul (par exemple *Rom.* 11, 33-36). Jésus a la vue très nette de l'infirmité de ses auditeurs et il limite ses révélations à leur portée (*Jean* 16, 12); mais en lui on ne voit point ces limites : « Nous avons tous reçu de sa plénitude... la loi a été donnée par Moïse; la grâce nous est venue par Jésus-Christ. Dieu, personne jamais ne l'a vu; le Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui nous l'a fait connaître » (1, 16-18).

Cette plénitude de grâce et de vérité, Jésus n'a pas à y tendre par de longs efforts, de lents progrès; il la possède par droit de naissance, parce qu'il est « le Fils unique ». Il en dispose avec une aisance, une liberté souveraines.

« En Jésus de Nazareth cette liberté nous apparaît consommée dès le premier jour. En lui elle ignore les limitations et les automatismes qui entravent notre course; elle monte comme une flamme, présentant son double caractère de correspondance parfaite avec le Multiple et avec l'Un » (Ev. Underhill, *The Mystic Way*, London, 1914, p. 98). C'est en d'autres termes ce que disait J. R. Illingworth : Jésus est « une personne qui, en dépit de son évidente humanité, nous impressionne d'un bout à l'autre comme étant chez elle dans deux mondes » (*Divine Immanence*, London, 1904, p. 50).

Cette aisance en face du mystère divin est si naturelle en Jésus que nous la remarquons à peine; mais c'est précisément ce naturel qui doit ici nous arrêter; il nous révèle non seulement le Fils de Dieu fait homme, mais le terme où il nous entraîne : la vie éternelle, c'est-à-dire la connaissance de Dieu (*Jean* 17, 4). De cette vision bienheureuse la contemplation d'ici-bas n'est qu'un avant-goût; telle qu'elle est cependant, partielle, voilée, elle captive ceux qui commencent à la goûter, et parfois elle les éblouit, elle leur fait perdre le sens et le goût des choses humaines; en Jésus, rien de tel : il vit dans la contemplation du Père céleste, des anges qui « sans cesse contemplent sa face » (*Mt.* 18, 10), des saints qui pour nous sont morts, mais qui « vivent pour Dieu » (*Luc* 20, 38); et, en même temps, sans effort, il vit de plain-pied avec les autres hommes, ici-bas, accueillant les enfants, guérissant les malades, pardonnant aux pécheurs; mieux que personne, il contemple et il aime la terre qui nous porte tous, la semence que l'homme jette en terre, qui germe et qui pousse sans que l'homme s'en soucie, sans même qu'il sache comment cela se fait (*Marc* 4, 26-29); il admire les lis des champs; « considérez comment ils croissent : ils ne travaillent pas, ils ne filent pas; or, je vous le dis, Salomon lui-même dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux » (*Mt.* 6, 28-29). Cette beauté de la vie sous sa forme la plus humble, qui la sentait alors? qui la sent aujourd'hui comme la sentait Jésus, en pénétrant le mystère, y découvrant cette action, incessante et silencieuse, du Père céleste, qui « sans cesse est à l'œuvre » (*Jean* 5, 17).

Il est donc vrai que l'éblouissement ne vient pas de la lumière de Dieu, mais de l'infirmité humaine; quand l'œil est entièrement pur, la vision divine ne lui voile pas l'univers, elle le lui révèle; elle ne paralyse pas l'action humaine, elle l'unit à la toute puissante action de Dieu.

Cette contemplation en Jésus nous apparaît constante; pendant la passion, nous le rappellerons, ses effets sensibles ont été suspendus; mais pendant tout le reste de la vie du Seigneur, nous ne voyons jamais que cette lumière divine se soit voilée dans son âme. Les théologiens sont donc bien fondés à reconnaître que le Christ, pendant toute sa vie mortelle, a joui de la vision béatifique (*Somme Th.* 3ª q. 9 a. 2).

c) **Les théophanies sensibles.** — Dans cette constante clarté où baigne la vie de Jésus, l'Évangile nous fait percevoir, à certains moments, l'éclat d'une lumière plus vive ou l'écho d'une parole céleste. Au

Jourdain, dès que Jésus a été baptisé, les cieux s'ouvrent, l'Esprit de Dieu descend sur lui sous la forme d'une colombe et une voix se fait entendre des cieux: « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu » (*Mt.* 3,17) ou, d'après *Luc* 3,22 et *Marc* 1,11 : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu ». Ce témoignage du Père est perçu avant tout par Jésus; il l'est aussi par Jean-Baptiste (*Jean* 1,32-34), peut-être aussi par quelque autre témoin, mais non pas par toute la foule; pour elle, même après son baptême, Jésus reste un inconnu (1, 26).

La théophanie de la transfiguration ne s'adresse, elle aussi, qu'à des témoins privilégiés, aux trois apôtres que Jésus a pris avec lui sur la montagne. Elle est plus révélatrice que la théophanie du baptême; non seulement la voix sort de la nuée : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu, écoutez-le » (*Mt.* 17, 5; cf *Marc* 9, 7; *Luc* 9, 35), mais Jésus en prière est transfiguré; Moïse et Élie apparaissent à ses côtés. Tout cela ne doit être révélé à personne avant la résurrection du Fils de l'homme (*Mt.* 17, 9; *Marc* 9, 9); jusque-là cette vision glorieuse serait inintelligible; les trois apôtres eux-mêmes, au Thabor, ne comprennent pas encore la prophétie de la résurrection (*Marc* 9, 10).

La voix qui se fait entendre lors de l'entrée à Jérusalem (*Jean* 12,28-30) est très imparfaitement perçue par la foule, et pourtant c'est pour elle qu'elle se fait entendre (12, 30).

Ces théophanies sensibles, qui nous sont rapportées par l'Évangile, sont donc des témoignages divins donnés par le Père à Jean-Baptiste, aux trois apôtres, à la foule, bien plus que des révélations faites à Jésus; entre le Père et le Fils, l'union est constante, intime, et n'a pas besoin de ces manifestations sensibles. D'autre part, ces signes sont inégalement perçus par les hommes : la vision de la colombe, celle de la transfiguration de Jésus, de Moïse et d'Élie, de la nuée, ne sont accordées qu'à des témoins privilégiés, le précurseur ou les trois apôtres. Ici comme dans l'Ancien Testament, les visions sont réservées à l'élite; au contraire, lors de l'entrée à Jérusalem, la voix céleste est perçue par toute la foule qui entourait Jésus (12, 29), mais elle est perçue confusément : les uns croient entendre un coup de tonnerre; les autres, la voix d'un ange; ni les uns ni les autres ne semblent distinguer les paroles que Jésus entend. Il en sera de même de l'apparition de Jésus à Saul sur le chemin de Damas : les gens voient une grande lumière, entendent un bruit de voix; mais ils ne voient personne, et ne distinguent pas les paroles qui sont adressées à Saul (*Actes* 9, 7; cf 22, 9).

Ces remarques éclairent le caractère de ces manifestations sensibles : ce sont des grâces de Dieu qui ne sont perçues que par la foi. Dans la conversion de saint Paul, cette grâce, librement acceptée par le persécuteur, le convertit et le rend docile à la voix du Christ. « Que dois-je faire, Seigneur? » lui dit-il (*Actes* 22,10); la grâce a produit dans l'âme la disposition qu'elle requiert. Si cette disposition fait défaut, on ne perçoit plus qu'une lumière qui éblouit, qu'un son qui effraie; on ne voit plus la personne, on ne distingue plus le message. On se demande parfois pourquoi Jésus ressuscité n'apparut qu'à ses disciples; la raison en est là : les incroyants étaient incapables de recevoir cette grâce; à la vue de l'ange, les gardiens du tombeau sont comme morts de frayeur (*Mt.* 28,4), de même que sur le chemin de Damas, les compagnons de Saul sont saisis de stupeur en voyant une lumière et en entendant une voix (*Actes* 9, 7). Ne reconnaissons-nous pas ici l'enseignement que donnera saint Paul aux Corinthiens : « La glossolalie est un signe non pour les croyants, mais pour les incroyants; et la prophétie est un signe non pour les incroyants, mais pour les croyants » (1 *Cor.* 14, 22); et sans la prophétie qui interprète, le parler en langues est inintelligible.

Ces grâces miraculeuses, visions ou paroles, ne sont donc perceptibles qu'à une âme que Dieu éclaire, par la vision intuitive, comme Jésus, ou par la foi, comme ses disciples. Ajoutons qu'elles n'ont de prix qu'en vue de cette lumière intérieure qu'elles développent, chez saint Jean-Baptiste ou chez saint Pierre, qu'elles éveillent, chez Saul. L'Apôtre affirmera avec une force inoubliable la primauté de la charité : sans elle l'homme n'est rien, même s'il parle en langues, même s'il est prophète, même s'il a la connaissance de tous les mystères, même s'il a une foi à transporter les montagnes (13, 1-3). Jésus déjà avait donné cet enseignement à ses disciples. « Les soixante-dix revenaient de leur mission pleins de joie; ils lui disaient : Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom. Il leur dit : Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. Voici que je vous donne pouvoir de marcher sur serpents et scorpions, pouvoir sur toute la puissance de l'ennemi; rien ne vous fera du mal. Cependant ce dont il vous faut réjouir, ce n'est pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais de ce que vos noms sont écrits au ciel » (*Luc* 10, 17-20). La maternité divine elle-même est moins précieuse que la docilité à la parole de Dieu (11, 28).

d) **Sa docilité totale et amoureuse.** — Aussi après cette rapide étude des théophanies de l'Évangile, il nous faut reporter toute notre attention sur cette lumière intérieure qui éclaire toute la vie de Jésus. Les visions, les paroles célestes sont moins intimes que cette lumière dans laquelle il vit avec le Père. S'il remercie le Père de l'avoir écouté, il ajoute aussitôt : « Je savais bien que tu m'écoutes toujours; mais j'ai dit cela à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils sachent que tu m'as envoyé » (*Jean* 11, 42; cf 12, 30).

Cette union de Jésus avec le Père céleste a, chez saint Jean surtout, le caractère d'une dépendance constante et intime. Très souvent cette dépendance se manifeste comme une sujétion amoureuse de Jésus vis-à-vis du Père : « Ma nourriture c'est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et de parfaire son œuvre » (4, 34); « le Père ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (8, 29); « je le connais et je garde sa parole » (12, 49-50); « afin que le monde sache que j'aime mon Père et que, selon que mon Père m'a ordonné, je fais » (14, 31); « si vous gardez mon commandement vous resterez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements de mon Père et que je reste dans son amour » (15, 10); voir notre *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 521-522. Tous ces textes ne font-ils pas écho à celui que nous rappelions tout à l'heure : à la femme qui s'écriait « Bienheureux le sein qui l'a porté! », Jésus répondait « Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent! » C'est son bonheur à lui-même.

Ce fut le bonheur de tous les saints; mais cette docilité de Jésus dépasse infiniment celle de tous les autres hommes, autant que la connaissance et l'amour qu'il a de la volonté du Père. La vision qu'il en a la

lui révèle en pleine lumière et tout entière, et il l'aime de tout l'élan qu'imprime à son humanité le Fils de Dieu qui se l'est unie. Aux saints, même aux plus grands, la volonté de Dieu ne se révèle que progressivement et par étapes. Au jour de sa conversion, Saul dit à Jésus : « Que dois-je faire, Seigneur? — Entre dans la ville, on te dira ce que tu dois faire ». Puis Jésus dit à Ananie, qu'il envoie à saint Paul : « Je lui montrerai tout ce qu'il lui faut souffrir en mon nom ». Il le lui montrera, en effet, peu à peu, à mesure qu'il pourra porter ces révélations. C'est par cette éducation patiente que Dieu forme ses serviteurs; mais à son Fils, il a, dès le premier jour, tout révélé; on ne voit aucune trace dans l'Évangile d'une hésitation qu'il ressente sur ce qu'il doit faire, ni d'une révélation qui lui imprime une orientation nouvelle. En entrant dans le monde, il dit : « Voici que je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*Hébr.* 10, 5-7). Cette volonté, il laconnaît et il l'aime; c'est la loi de toute sa vie. « Je ne puis rien faire de moi-même; selon que j'entends, je juge, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 16, 25, 28, 30).

Dans certaines circonstances plus graves, cet acquiescement prend un accent d'enthousiasme; ainsi lorsque Jésus tressaille dans le Saint-Esprit et s'écrie : « Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux savants et aux intelligents, et les as révélées aux petits; oui, Père, puisque telle a été ta volonté » (*Luc* 10, 21). Plus souvent encore, on sent dans les périls les plus menaçants l'assurance que Jésus trouve dans cette volonté paternelle; il est le fils unique que son Père, le Maître de la vigne, a envoyé parmi les vignerons homicides; il sait le sort qui l'attend, il y marche sans qu'aucune opposition puisse l'effrayer. C'est ainsi qu'il apparaît dans le temple dès la première Pâque, purifiant la maison de son Père, et en chassant à coups de fouet les changeurs et les vendeurs. Plus tard, à Nazareth, les juifs l'entraînent pour le précipiter du haut d'un rocher; mais lui, « passant au milieu d'eux, s'en alla » (4, 30). De même, à Jérusalem, les juifs veulent se saisir de lui pour le lapider, « mais il échappa à leurs mains » (*Jean* 10, 39). Au cours de la dernière semaine, la parabole des vignerons a exaspéré ses adversaires. « Les regardant en face, il leur dit : Que signifie donc ce qui est écrit : La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs, on en a fait la pierre d'angle; quiconque tombera sur cette pierre, s'y brisera; et celui sur qui elle tombera, sera écrasé. Et les scribes et les grands prêtres cherchaient à mettre la main sur lui, mais ils eurent peur du peuple » (*Luc* 20, 17-19).

Cette assurance que rien n'ébranle ne vient pas à Jésus de l'appui que lui prête le peuple : « il sait ce qu'il y a dans l'homme » (*Jean* 2, 25); il s'appuie sur la volonté du Père qu'il contemple : son heure n'est pas venue. Ainsi lors de la fête des tentes : « Personne ne met la main sur lui, parce que son heure n'est pas venue » (7, 30); de même quand ile nseigne dans la chambre du trésor : « personne ne le saisit, parce que son heure n'était pas venue » (8, 20). Quand, appelé par les sœurs de Lazare, il quitte sa retraite et monte à Béthanie, les apôtres s'effraient; il leur dit : « N'y a-t-il pas douze heures de jour? Quiconque marche en plein jour ne butte pas, parce qu'il voit la lumière de ce monde » (11, 9). Il avait dit pareillement, au moment de guérir l'aveugle-né : « Tant qu'il fait jour, je dois faire les œuvres de celui qui m'a envoyé; la nuit vient, où nul ne peut travailler; tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (9, 4). Et quand l'heure sera venue, l'heure des ténèbres (*Luc* 22, 53), ce sera la grande tentation et l'agonie; mais ce sera aussi l'heure de la gloire : « Père, l'heure est venue; glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie! » (*Jean* 17, 1). Et cette protection divine ne couvre pas le Christ seul, mais tous les siens : « Mes brebis ne périront pas éternellement, et personne ne les arrachera de ma main. Ce que le Père m'a donné est plus grand que tout; et personne ne peut rien arracher de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes une seule chose » (10, 28-30; cf. 17, 12; 18, 9).

L'Évangile nous conduit plus avant encore dans la vie intime du Fils de Dieu : ce qu'il contemple dans la volonté du Père, ce qu'il accomplit avec joie et assurance, ce n'est pas seulement l'activité qu'il poursuit, c'est l'enseignement qu'il donne, ce sont les œuvres qu'il fait. Rien n'est si personnel à un homme que sa doctrine; Jésus peut dire : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 7, 16). Un peu plus tard : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que c'est moi et que je ne fais rien de moi-même, mais selon que mon Père m'a appris, ainsi je parle. Et celui qui m'a envoyé est avec moi; il ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (8, 28). Et au jour de l'entrée à Jérusalem : « Je n'ai pas parlé de moi-même; mais le Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je devais dire et prêcher; et je sais que son précepte est la vie éternelle; aussi ce que je prêche, je le prêche selon que le Père me l'a dit » (12, 49).

Il en est des œuvres de Jésus comme de ses paroles; ses miracles, par exemple la guérison de l'aveugle-né, sont « les œuvres de Dieu », et il ajoute : « Il faut que nous fassions les œuvres de celui qui m'a envoyé » (9, 4-5). Un peu plus bas, discutant avec les juifs : « Je vous ai fait voir beaucoup d'œuvres bonnes venant du Père » (10, 32). Cette initiative du Père apparaît dans les œuvres mêmes qui semblent les plus propres au Fils, par exemple dans le choix des apôtres : Jésus « choisit ceux qu'il voulut » (*Marc* 3, 13; cf *Jean* 15, 16); mais nul ne peut venir à lui si le Père ne l'attire (*Jean* 6, 44); lui-même ne choisit que ceux que son Père lui donne : « Ils étaient à toi, et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole... Je prie pour eux, non pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi » (17, 6-9).

Tout cela est ramassé dans cette affirmation si pressante du discours après la Cène : « Vous ne croyez pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; mais le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait ces œuvres » (14, 10). On ne peut connaître intimement Jésus sans atteindre en lui le Père de qui il reçoit tout, à qui il réfère tout, en qui il vit. « Voici si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas encore, Philippe? Quiconque m'a vu, a vu le Père » (14, 9). Cette unité inséparable du Fils et du Père, modèle idéal de l'union du chrétien au Christ, c'est le thème principal du discours après la Cène, c'est le mystère de la vie de Jésus. Au début de sa prière suprême, le Seigneur dit au Père : « Maintenant ils savent que tout ce que tu m'as donné vient de toi; car les paroles que tu m'as dites, je les leur ai dites,

et ils les ont reçues, et ils ont reconnu vraiment que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé » (17, 7-8). On sent dans ces paroles la joie du Maître rendant témoignage au Père de la foi naissante des disciples.

Dans cette contemplation du Seigneur il est encore un trait que nous devons relever; moins profond que ceux que nous venons de décrire, il attirait plus vivement les regards des disciples : c'est l'intuition des cœurs, qui naît en Jésus de la vision de Dieu.

Dès ses premiers contacts avec ses futurs apôtres, au bord du Jourdain, on remarque la profondeur et la sûreté de son regard. Dès que Simon lui est présenté par son frère André, « Jésus fixant son regard sur lui, lui dit : Tu es Simon, fils de Jean, tu seras appelé Céphas, ce qui signifie Pierre » (*Jean* 1, 42). Le lendemain, Nathanaël lui est amené par Philippe; Jésus, le voyant venir, dit : « Voici vraiment un israélite sans artifice. — D'où me connais-tu? lui demande Nathanaël. — Avant que Philippe t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. — Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël. — Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois. Tu verras de plus grandes choses » (47-50).

Peu de temps après, Jésus se trouve pour la Pâque à Jérusalem; « beaucoup crurent en son nom, en voyant les miracles qu'il faisait; mais Jésus ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous; il n'avait pas besoin qu'on le renseignât sur l'homme, parce que lui-même savait ce qu'il y a dans l'homme » (2, 23-25). Cette connaissance des cœurs, c'est un attribut de Dieu; les livres saints l'ont souvent exaltée, et Jésus y insiste dans sa prédication, surtout quand il condamne l'hypocrisie des pharisiens : « Vous vous faites justes aux yeux des hommes, mais Dieu connaît vos cœurs » (*Luc* 16, 15). Lui-même possède cette intuition divine; ses apôtres le savent bien; à la Cène, quand le Christ leur prédit que l'un d'eux le trahira, ils lui disent, tout effrayés : « Serait-ce moi, Seigneur? » (*Mt.* 26, 22; *Marc* 14, 19); ils sont plus sûrs de l'intuition de Jésus que de leur propre conscience. De même lors de l'apparition sur les bords du lac, quand Jésus demande par trois fois à Pierre : « M'aimes-tu? » l'apôtre lui répond enfin : « Seigneur, vous savez tout, vous savez que je vous aime » (*Jean* 21, 17). C'était déjà la parole des apôtres au cénacle : « Maintenant nous savons que vous savez tout et que vous n'avez pas besoin qu'on vous interroge; et c'est pour cela que nous croyons que vous êtes sorti de Dieu » (16, 30). Dans les jours qui suivent l'ascension, quand il faut choisir parmi les disciples celui qui doit remplacer Judas, les apôtres s'adressent au « Seigneur qui connaît tous les cœurs » et lui demandent de se choisir lui-même un apôtre (*Actes* 1, 24).

Cette intuition profonde, nul homme ne la pourrait porter sans en être paralysé; mais ici encore la contemplation de Jésus révèle son origine divine par la souveraine liberté qu'elle lui donne : ces misères humaines ne l'accablent pas, elles le réclament : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (*Marc* 2, 17).

e) **L'action et la contemplation en Jésus.** — Ces enseignements du Seigneur, cette révélation qu'il nous donne de lui-même, de son unité avec le Père, éclairent d'une lumière décisive les mystères de la Trinité et de l'Incarnation; mais aussi pour l'intelligence du sujet que nous étudions dans cet article, — la contemplation, — ils nous sont infiniment précieux. Ils nous soulèvent jusqu'à un idéal que, de nous-mêmes, nous ne pourrions saisir et qui, en se révélant, illumine toute notre route. Chez les saints, l'action et la contemplation se soutiennent et s'enrichissent l'une l'autre; mais, même chez eux, elles doivent se succéder; une action ininterrompue rendrait la contemplation impossible; une contemplation continue interdirait toute action et, ce qui est plus grave encore, userait rapidement les forces humaines. En Jésus seul il n'en va pas ainsi : nous le disions à la suite de saint Thomas, Jésus a vécu ici-bas dans la vision intuitive, et cette vision a été chez lui continue et toujours actuelle; cette vision, normalement, rayonne sur les facultés sensibles; chez Jésus ce rayonnement n'a été suspendu que pendant sa passion; mais si la vision répand sa clarté sur la sainte humanité tout entière, elle a son siège dans la cime de l'âme et est indépendante dans ses fonctions des facultés sensibles. Elle se poursuit donc sans fatigue comme sans entrave, dans une liberté souveraine que Jésus seul a possédée ici-bas. Chez lui, entre l'action et la contemplation, il n'y a pas seulement l'appui mutuel qu'elles se prêtent chez les saints dans le rythme alternant qui les fait se succéder l'une à l'autre; l'action, toujours libre, est éclairée par une contemplation toujours lumineuse, que jamais rien ne voile ni ne distrait. Comme ces anges, dont il nous a parlé, il contemple sans cesse la face du Père et, sans cesse aussi, comme les anges gardiens et mieux qu'eux, il veille sur les âmes que le Père lui a données, il les enseigne, il les entraîne vers le Père.

C'est cette vision de Dieu qui donne à la sainte humanité de Jésus sa splendeur si puissante sur les âmes pures; une lumière rayonne de lui, attirant tous ceux que le Père rend sensibles à cet attrait céleste qu'il leur présente en son Fils.

Quand Jésus vient au Jourdain, Jean-Baptiste ne le connaît pas encore; il n'en aura la révélation qu'au moment du baptême; et pourtant il s'écrie : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi! » (*Mt.* 3, 14). Quelques semaines plus tard, quand Jésus revient au Jourdain, Jean dit à ses disciples : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde », et sur cette seule parole André et Jean suivent Jésus. Pierre, Philippe, Nathanaël sont, eux aussi, entraînés par un mot. Et après ce dernier appel, quand viendra la vocation définitive, au bord du lac, elle sera obéie du même élan : Pierre et André abandonnent tout ce qu'ils ont; les fils de Zébédée laissent leur père seul avec ses journaliers; Matthieu quitte son comptoir; tous pourront, comme Pierre, dire à Jésus : « Vois, nous avons tout quitté pour te suivre » (19, 27). Qu'est-ce qui a ainsi entraîné ces jeunes gens dès le premier contact? Saint Jérôme l'explique : « L'éclat et la majesté de la divinité voilée, qui transparaissaient sur des traits humains, pouvaient dès le premier coup d'œil attirer à lui ceux qui le voyaient » (*In Matt.* 1, 9, PL 26, 56). N'est-ce pas ainsi qu'a été saisie la pécheresse? Pas un miracle, pas même un mot; elle a reconnu son Sauveur et elle a beaucoup aimé.

Le Fils de Dieu, dans sa divinité, est la splendeur du Père; son humanité même est l'image de Dieu, image plus parfaite, plus lumineuse que toutes les autres créatures. Les autres hommes sont des images grossières, défigurées par le péché, faiblement éclairées par le reflet lointain de la patrie où ils tendent. Lui,

le Fils, dont l'âme humaine contemple sans voile la gloire du Père, il en est le rayonnement; comparée à cette clarté, la lumière qui brillait sur la face de Moïse n'est qu'un pâle reflet; saint Paul nous enseigne qu'il y a entre ces deux gloires la même distance qu'entre les deux ministères :

« Ce n'est pas comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage, pour que les regards des fils d'Israël ne fussent pas fixés sur la fin de l'évanescent. Mais leurs pensées s'endurcirent; car jusqu'aujourd'hui le même voile, à la lecture de l'ancienne alliance, demeure; il n'est pas enlevé, parce que ce n'est que par le Christ qu'il disparaît. Mais jusqu'aujourd'hui, quand on lit Moïse, un voile est tendu sur leur cœur. Chaque fois pourtant qu'on se tourne vers le Seigneur, le voile est enlevé. Mais le Seigneur est l'Esprit; or, où est l'Esprit du Seigneur, est la liberté. Quant à nous, reflétant tous sur un visage sans voile la gloire du Seigneur, nous sommes métamorphosés à la même ressemblance, de gloire en gloire, comme par l'action du Seigneur, (qui est) l'Esprit » (2 *Cor.* 3, 13-18).

Sur ce texte on peut lire le commentaire du P. E.-B. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1937, p. 107-111 et notre *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 611-615.

Ce mystère a été rendu sensible par la transfiguration : la face du Seigneur est apparue rayonnante de la gloire du Père. A la vue de cette splendeur, on ne peut que répéter la parole de saint Pierre : « Il fait bon ici » (*Mt.* 17, 4). Ce n'est pas seulement l'admiration, c'est la béatitude; cette vision béatifique dont l'éclat rayonne alors de toute sa personne, c'est la fin dernière où nous tendons. Si nous la désirons, si nous la pressentons déjà, nous la reconnaîtrons en lui, et nous en sentirons l'attrait; mais pour être attiré par cette lumière, il faut l'aimer; alors on est « métamorphosé, à la même ressemblance, de gloire en gloire »; tout au contraire, les infidèles, aveuglés par le prince de ce monde, « ne peuvent fixer leurs regards sur l'éclat de l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (2 *Cor.* 4, 4). Saint Paul ajoute : « Le Dieu qui a dit : La lumière brillera du fond des ténèbres, c'est lui qui fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu (brillant) sur la face du Christ » (4, 6). C'est une nouvelle création : comme au premier jour, Dieu par son verbe créateur fait apparaître la lumière, non plus au firmament, mais au fond de nos cœurs; et nous reconnaissons et nous reflétons cette lumière qui brille sur la face du Christ.

Cette contemplation de la gloire du Christ ne sera donc accordée qu'aux fils de lumière : lors de la transfiguration, à Pierre, Jacques et Jean; après la résurrection, aux témoins prédestinés par Dieu; puis à Saul, sur le chemin de Damas. Ce dernier des apôtres, encore persécuteur, sera d'abord aveuglé par cet éclat; mais, parce qu'il reçut docilement ce rude choc qui le terrasse et l'aveugle, il est converti par lui et illuminé. Ne reconnaît-on pas dans cette redoutable et sanctifiante épreuve la contemplation qui meurtrit douloureusement l'âme imparfaite et la guérit, si elle est humble et docile ?

2. L'heure des ténèbres. — La vision béatifique illumine le Fils de Dieu pendant toute sa vie et, de lui, rayonne sur le monde. Jésus est donc pour nous le modèle idéal de la contemplation. Retrouvons-nous aussi en notre Chef les douloureuses angoisses de la nuit? Il peut sembler que cette hypothèse soit condamnée d'avance par ce que nous venons de dire de la vision intuitive toujours présente à l'âme du Seigneur. Cependant les récits évangéliques nous imposent la terrible réalité de cette agonie. Quand Jésus arrive à Gethsémani, il dit aux trois apôtres privilégiés qu'il garde près de lui : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (*Marc* 14, 34; *Mt.* 26, 38). « Puis, s'étant avancé un peu, il tomba la face contre terre, priant et disant : Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; cependant qu'il en soit non comme je veux, mais comme tu veux » (*Mt.* 26, 39; cf *Marc* 14, 35-36; *Luc* 22, 42). Sa prière, plus encore que sa tristesse, révèle l'angoisse de son agonie : pour la première fois, sa volonté frémit devant cette coupe que le Père lui présente; toute sa vie, jusqu'alors, était entraînée vers la volonté du Père qui lui apparaissait en toute évidence, qui l'attirait irrésistiblement; maintenant cet attrait sensible a disparu, cette lumière même s'est voilée; Maldonat note sur ce texte : « Le Christ, dans cette prière, parle comme s'il eût été un homme à qui la volonté divine eût été imparfaitement connue, et qui n'eût pas eu assez de force pour surmonter la mort » (*Commentarii in quatuor evangelistas*, Mussiponti, 1596, col. 663).

Cette agonie du Seigneur, si sincèrement décrite par les évangélistes, est pour tout chrétien un exemple, une leçon dont le prix est inestimable : c'est ici que nous trouvons la force d'accomplir toujours la volonté de Dieu, si lourde qu'elle nous paraisse; et c'est ici que nous commençons à comprendre combien est terrible la responsabilité du péché. Mais les païens, pendant longtemps, n'ont vu dans ces récits qu'une faiblesse indigne d'un homme et, bien plus encore, du Fils de Dieu. Dès 170, Celse écrivait : « Si les choses se sont passées comme il le voulait, s'il a été frappé en obéissant à son Père, il est clair que rien n'a pu lui être dur ni pénible, puisqu'il était Dieu et voulait tout cela » (Origène, *Contra Celsum* 2, 21, PG 11, 841). Origène lui a répondu que, si Jésus a souffert ces répugnances et cette tristesse, c'est volontairement et pour notre salut; il ajoute que l'on peut aussi voir l'objet de cette frayeur non dans les souffrances et la mort du Seigneur, mais dans la responsabilité dont vont se charger ses ennemis et, tout particulièrement, son peuple. Plusieurs des saints Pères, en effet, par exemple saint Ambroise et saint Jérôme, se sont refusés à reconnaître en Jésus la crainte de la mort et des tourments. Cf notre *Vie et Enseignement de Jésus-Christ*, t. 2, p. 323-325. Cette timidité a été depuis longtemps surmontée : les théologiens, saint Thomas à leur tête (3ª q. 46 a. 6), enseignent communément que le Fils de Dieu a voulu, pour nous racheter, pour porter la peine de nos fautes, se charger de toutes les douleurs du corps et de l'âme qui nous apparaissent dans son agonie et dans tout le cours de sa passion.

A la prière de Gethsémani fait écho le cri du Calvaire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Marc* 15, 34; *Mt.* 27, 46). Saint Thomas l'interprète en ce sens : « Le Christ disait cela... parce que Dieu l'avait livré au pouvoir de ses ennemis » (3ª q. 47 a. 3). Cette interprétation est très légitime, mais elle n'épuise pas le sens du texte; saint Jean de la Croix lui donne une signification plus profonde et cette interprétation est aujourd'hui généralement acceptée :

« Il est certain qu'au moment de sa mort, son âme, comme anéantie et délaissée de son Père, fut abandonnée, sans consolation ni soulagement, dans une profonde sécheresse. Aussi

dut-il s'écrier sur la croix : « Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? » Ce fut là le plus grand délaissement sensible qu'il ait éprouvé dans sa vie; et c'est alors qu'il opéra une œuvre plus grande qu'il n'en avait fait toute sa vie par ses miracles et ses œuvres merveilleuses; c'est alors qu'il réconcilia et unit, par la grâce, le genre humain avec Dieu » (*Montée du Carmel*, 2, 6, 7).

De même saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 15.

Certains théologiens sont allés beaucoup plus loin; ils ont fait de la vie entière de Jésus une agonie; ainsi surtout Chardon, dans son livre magistral sur *La croix de Jésus*, paru en 1647, réédité par le P. Florand en 1937. Cette thèse me semble faire violence à l'Évangile et la tradition, considérée dans son ensemble, ne lui est pas favorable. J'ai essayé de le montrer dans *La vie souffrante de Jésus d'après Chardon*, publiée dans les *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 441-447.

Saint Paul écrira bientôt : « Le léger fardeau de nos épreuves présentes forme pour nous... un poids éternel de gloire; pour nous qui n'avons pas les yeux fixés sur les choses visibles mais sur les invisibles; car les choses visibles sont passagères, les invisibles sont éternelles » (1 *Cor.* 4,17-18). Nul homme n'a été comme Jésus un contemplateur de l'invisible; de lui surtout on peut dire, dans tout le cours de sa vie, son fardeau surhumain était pour son âme, illuminée par la gloire divine, un « fardeau léger »; mais pour donner à notre faiblesse un modèle plus proche, plus facile à imiter, il a voulu, pendant la dernière journée de sa vie, se priver de cette lumière et de cette force pour se charger de la peine mystique la plus douloureuse : « Il convenait que celui pour qui et par qui tout existe, perfectionnât par les souffrances celui qui avait conduit à la gloire beaucoup de fils et qui est l'auteur de leur salut » (*Hébr.* 2,10). « Il fallait qu'il fût en tout semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et fidèle dans toutes les relations (des hommes) avec Dieu, pour expier les péchés du peuple. Car, ayant été lui-même éprouvé par la souffrance, il peut secourir ceux qui sont éprouvés » (11, 17-18).

La passion tout entière est sombre comme l'agonie; c'est encore « l'heure des ténèbres »; quand Jésus aura été élevé en croix, des ténèbres couvriront la terre entière, de la sixième heure à la neuvième (*Marc* 15,33); elles rendront sensible à tous les yeux cette nuit de deuil dans laquelle Jésus est entré pour nous au jardin.

Une étude attentive fait cependant apparaître une différence profonde entre la scène de Gethsémani et celles de Jérusalem et du Calvaire. Au jardin, Jésus est accablé par la douleur et par l'effroi; il prie son Père; le Père lui envoie un ange qui le réconforte. Dès lors la douleur reste terrible, mais la sensibilité ne paraît plus frémissante comme pendant l'agonie. Jésus ne dit plus : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi! » mais : « Ce calice que mon Père me présente, ne le boirai-je pas? » (*Jean* 18, 11). La volonté du Père est manifestement dévoilée; Jésus s'incline, douloureusement, mais filialement.

Et à travers toutes les tortures et tous les abandons, sa volonté demeure soumise à la volonté du Père dans une silencieuse adoration. Le Père « n'a pas épargné son Fils, mais l'a pour nous tous livré » (*Rom.* 8, 32); le Fils à son tour « se livre » (*Gal.* 2, 20).

Pendant toute sa vie, et particulièrement pendant les luttes de la dernière semaine, il a tenu tête aux pharisiens avec une fermeté et une clairvoyance que jamais ils n'ont pu prendre en défaut; maintenant il se tait : « sicut ovis ad occisionem ductus est ». Plus tard saint Paul, comparaissant devant le sanhédrin, mettra aux prises pharisiens et sadducéens, et échappera aux uns et aux autres (*Actes* 22, 6-7); Jésus eût pu le faire; il pouvait, plus facilement encore, opposer Pilate aux grands prêtres; il se tait; ce n'est pas mépris de ses ennemis; c'est soumission à la volonté du Père : il se livre. Dès la Cène il avait dit : « Voici mon corps, livré pour vous ». Il se considère comme une victime déjà offerte au Père pour notre salut; il ne s'appartient plus; il ne se défend pas. S'il parle, ce n'est pas pour se soustraire à la mort; c'est pour se rendre le témoignage qu'il se doit (1 *Tim.* 6,13); c'est aussi pour avertir ses juges de leur responsabilité (*Marc* 14, 62; *Jean* 19, 11). Il est le Sauveur de tous; il veut sauver Caïphe, il veut sauver Pilate; il ne veut pas se sauver lui-même. Les juifs diront en ricanant au pied de sa croix : « Il a sauvé les autres; il ne peut pas se sauver lui-même » (*Mt.* 27, 42); lui voit bien que, s'il se sauvait lui-même, il ne sauverait pas les autres.

Pendant ces heures terribles, il sent plus que jamais le poids du péché, la sainteté redoutable de Dieu, et il en avertit ceux qu'il peut atteindre : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi; pleurez sur vous et sur vos enfants... Si l'on traite ainsi le bois vert, qu'en sera-t-il du bois mort? » (*Luc* 23, 28-31). Et pendant qu'on le cloue sur la croix : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (23, 34).

Malgré les cris, les coups, les haines et les désertions, la vie du Sauveur se poursuit, navrée, mais paisible, noyée dans la douleur et les ténèbres, adorant silencieusement le Père à qui il s'offre, priant pour les pauvres pécheurs qu'il sauve.

Vers la fin de ces longues tortures, les puissances infernales qui mènent l'attaque commencent à défaillir; le cercle ennemi se détend; les fidèles peuvent s'approcher de la croix : la mère de Jésus, Jean, Marie-Madeleine et les saintes femmes. Tout est enseveli dans le silence et les ténèbres. Jésus redit la grande prière du psaume 21, puis « Tout est consommé » et enfin : « Père, en tes mains, je remets mon esprit. »

Cette mort douloureuse et paisible du Fils de Dieu est la source de notre vie; elle est aussi le sommet de la contemplation chrétienne. L'homme disparaît dans la gloire de Dieu. « J'ai achevé la tâche que tu m'avais donnée à faire; et maintenant glorifie-moi, Père, près de toi, de la gloire que j'avais avant la création du monde près de toi » (*Jean* 17, 4-5).

2° LA CONTEMPLATION DANS L'ENSEIGNEMENT DE NOTRE-SEIGNEUR

La contemplation nous est révélée par l'exemple de Jésus-Christ; ce modèle idéal met au cœur de tout disciple un ardent désir et une espérance assurée; mais quel chemin lui faut-il suivre pour tendre là? Le Seigneur nous l'a appris; son enseignement précise et complète son exemple.

On sait que l'enseignement de Jésus, tel qu'il nous est rapporté par les évangiles, ne se présente pas sous la forme didactique d'un traité; on le recueille dans des sentences, des paraboles, des réponses à des questions posées; mais ces traits qui se pressent au hasard des circonstances et des besoins des disciples, sont si profonds et si lumineux que jamais on ne s'en peut lasser, jamais on ne peut se flatter d'en avoir épuisé le contenu.

Ces remarques doivent nous guider dans la présente

étude. La contemplation est un don de Dieu beaucoup plus que le fruit de l'effort humain guidé par l'enseignement du Seigneur, surtout de son enseignement public. Ce que nous trouverons dans l'Évangile, ce sont d'abord quelques vues profondes qui nous révèlent le but de notre vie et la route que nous devons suivre; ce sont ensuite, surtout dans le discours après la Cène, les instructions données aux apôtres; il y a là des principes de doctrine mystique du plus haut prix.

Quand Jésus commence à prêcher, l'espérance religieuse des juifs est tout entière tendue vers le règne de Dieu; c'est aussi le thème de sa prédication : « Le temps est accompli; le règne de Dieu est proche; convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 15); et dans la prière qu'il enseigne à ses disciples il leur fait dire à Dieu : « Que votre règne arrive! » Mais bientôt on sent que pour lui le Règne a une signification plus profonde que pour ses auditeurs : « Les pharisiens demandaient à Jésus quand viendrait le Règne de Dieu; il leur répondit : Le Règne de Dieu vient sans qu'on l'observe; on ne dira pas : Il est ici! Il est là! car voyez, le Règne de Dieu est au-dedans de vous » (*Luc* 17, 20-21). Cette réponse appartient à une période postérieure du ministère évangélique; mais ce caractère du Règne marque dès le début la prédication du Seigneur : le Règne de Dieu est intime, en même temps qu'il est social et universel; Dieu règne dans le cœur de ses fidèles et il y règne en se révélant. C'est ce que nous trouvons dans le discours sur la montagne : « Bienheureux ceux qui sont purs de cœur; car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8).

Cette vision de Dieu, désirée et redoutée par les plus grands patriarches et prophètes d'Israël, c'est le terme où doivent tendre tous les hommes. Dans l'Évangile de saint Jean, le Règne de Dieu est le plus souvent proposé comme la Vie éternelle; or, Notre-Seigneur le dit à son Père dans sa prière suprême : « La vie éternelle, c'est de vous connaître, vous seul Dieu véritable, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (*Jean* 17, 3). Mais on ne parvient à cette vision bienheureuse et vivifiante que par la pureté du cœur. A la doctrine des béatitudes fera écho l'épître aux *Hébreux* 12, 14 : « Poursuivez... la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur ».

C'est là le principe qui domine toute la mystique chrétienne : le platonicien prétendra à la vision de Dieu; il espérera y atteindre par l'effort naturel de son âme apparentée à la divinité; le chrétien sait que cette contemplation est un don gratuit que Dieu n'accorde qu'aux purs, aux saints.

1. Jésus éveille le désir de voir Dieu. — Jésus s'efforcera donc d'éveiller dans l'âme le désir de Dieu et, en même temps, de lui montrer à quel prix elle atteindra le bonheur désiré. Quelques entretiens ou discours du Christ nous font entrevoir cette divine pédagogie; à la femme de Samarie qui ne connaît rien de plus grand que « notre père Jacob », rien de plus précieux que le puits qu'il a légué à ses enfants, Jésus dit : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, et l'eau que je lui donnerai sera en lui source d'eau jaillissante pour la vie éternelle. — Seigneur, donne-moi cette eau pour que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à puiser ici » (*Jean* 4, 13-15). Que d'âmes ont entendu comme la samaritaine cette parole de Jésus et ont répété cette prière! Même mouvement dans le discours de Capharnaüm; aux juifs qui exaltent le souvenir de Moïse et de la manne, Jésus répond : « En vérité, en vérité je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel; car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. — Seigneur, donne-nous toujours de ce pain », s'écrient les juifs (6, 32-34); mais ici le désir est moins courageux et va bientôt défaillir. A la fête des tentes, au jour de la lustration solennelle, Jésus se dresse dans le temple et crie : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive! Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, de son sein couleront des torrents d'eau vive. Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui » (7, 37-39).

Tous ces appels de Jésus ont éveillé dans l'âme humaine un écho qui ne s'est plus éteint : l'eau vive, le pain de vie, l'esprit, on pressent dans ces promesses ce « don de Dieu » dont parlait Jésus à la samaritaine. Comment le recevoir? En le demandant. Et en même temps que le Seigneur éveille en nous le désir, il nous presse de prier : « Si vous qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent » (*Luc* 11, 13). Dans ces invitations pressantes du Fils de Dieu on sent que Dieu est plus désireux de donner, que l'homme de recevoir. Si le disciple est docile, il commence à désirer et à prier; et peu à peu les paroles du Christ ont sur lui un ascendant auquel il ne résiste plus. Au premier contact, il a été ému sans doute, mais d'une émotion légère, incapable du moindre effort; sa bonne volonté, provoquée et soutenue par la grâce, a enraciné plus profondément cette semence divine (cf *Mt.* 7, 24-25); au jour de la tentation, il répondra comme saint Pierre à Jésus qui lui demande s'il le veut quitter : « A qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 68).

On commence déjà à sentir chez saint Pierre ce « goût du Seigneur » qu'il souhaitera plus tard à ses disciples (1 *Pierre* 2, 3; cf *Ps.* 33, 9); c'est un avant-goût de la béatitude éternelle; on ne peut s'empêcher de se rappeler ici le cantique de saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 2 : « O touche délicate qui as une saveur de vie éternelle! » Cette saveur de vie éternelle, comment l'âme la reconnaît-elle, sinon par l'Esprit qui seul peut nous faire goûter la « véritable saveur » des choses? Ces premières effluves de l'éternité, n'est-ce pas l'éveil de l'âme à la contemplation? Pour parvenir jusque-là, Pierre a dû tout quitter et, pendant plus d'un an déjà, suivre Jésus. Maintenant il sent qu'il a été saisi par lui; dans quelques jours, ce sera Césarée de Philippe et la révélation reçue du Père; six jours plus tard, la transfiguration; on voit ici cette loi de la distribution des grâces que le Seigneur nous a enseignée dans la parabole des mines : « A qui a on donnera; à qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a » (*Luc* 19, 26). C'est ainsi que sur les apôtres, déjà comblés de tant de grâces, les grâces s'accumulent pendant la dernière année de la vie de Jésus.

Ils ne sont pas les seuls : qu'on se rappelle Marie de Béthanie, écoutant silencieuse les paroles de Jésus : « elle a choisi la meilleure part » (*Luc* 10, 42), obtenant par ses prières et ses larmes la résurrection de Lazare (*Jean* 11, 28-37), répandant sur les pieds de Jésus un parfum précieux dont l'odeur remplit la maison (12, 3) et remplira le monde (*Mt.* 26,13; *Marc* 14,9). Il y a

autour de Jésus des fidélités pleines d'amour; on sent que la vie de ces disciples s'est donnée tout entière; pour les uns, dans un service actif; pour les autres, dans une adoration silencieuse.

Tout cela nous achemine vers le cénacle, où le Seigneur va donner à ses apôtres ses enseignements suprêmes; c'est ici que la théologie de la contemplation trouvera sa source la plus abondante.

Ce qui nous apparaît d'abord, c'est le rôle du Fils de Dieu dans la contemplation du chrétien : « C'est moi qui suis la voie, et la vérité, et la vie; personne ne va au Père que par moi » (*Jean* 14, 6).

Cet enseignement avait déjà été donné par le Père aux trois apôtres, lors de la transfiguration : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu. Écoutez-le » (*Mt.* 17, 5). C'est la seule parole que le Père ait jamais adressée aux disciples de Jésus.

Saint Jean de la Croix a donné de cette parole un commentaire inoubliable; il rappelle le texte de l'épître aux *Hébreux* (1, 1), et il ajoute :

« Par ces paroles l'apôtre donne à entendre que Dieu est devenu comme muet et n'a plus rien à dire, parce que ce qu'il disait auparavant en partie par les prophètes, il l'a dit totalement par son Fils. Celui donc qui voudrait maintenant interroger Dieu ou qui demanderait soit une vision, soit une révélation, non seulement ferait une sottise, mais ferait injure à Dieu, parce qu'il cesserait de fixer les yeux sur Jésus-Christ et voudrait autre chose, une nouveauté. Dieu pourrait lui répondre : Puisque je t'ai dit toutes choses dans ma parole, qui est mon Fils, il ne me reste plus rien à te révéler. Fixe les yeux sur lui seul, car j'ai tout renfermé en lui; en lui j'ai tout dit et tout révélé. Tu trouveras en lui au delà de tout ce que tu peux désirer et demander... Depuis le jour où je suis descendu sur lui avec mon Esprit au Thabor, en prononçant ces paroles : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu, écoutez-le, j'ai mis fin à tout autre enseignement, à toute autre réponse. Je les lui ai confiés. Écoutez-le, car je n'ai plus rien à révéler, plus rien à manifester. Si autrefois je parlais, c'était pour promettre le Christ; si l'on m'interrogeait, tout tendait au Christ demandé et attendu, en qui on devait recevoir tous les biens... Aujourd'hui m'interroger encore, me demander une parole ou une révélation, c'est en quelque manière me demander d'envoyer de nouveau le Christ, me demander d'ajouter quelque chose à la foi qu'il a donnée, comme s'il manquait quelque chose à la foi du Christ, à la foi qui a été donnée en lui » (*Montée du Carmel*, éd. de Burgos, t. 2, ch. 22, p. 184 svv; trad. Marie du Saint-Sacrement, Bar-le-Duc, 1933, t. 1, p. 223 svv).

2. Jésus, seule « voie » qui conduise au Père. — C'est là l'enseignement de l'Évangile : le Fils de Dieu nous a apporté la révélation totale et définitive; nous n'avons plus à en attendre une autre; et cette révélation nous est indispensable : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler ». Il le révèle par son enseignement; il le révèle mieux encore par la manifestation intime qu'il nous accorde de lui-même; c'est là ce que Jésus fait entendre à saint Philippe en répondant à une nouvelle instance de l'apôtre : « Seigneur, lui dit Philippe, montre-nous le Père, et cela nous suffit. — Voici si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Celui qui m'a vu, a vu le Père; comment donc dis-tu : Montre-nous le Père? Tu ne crois pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?... Croyez-m'en, je suis dans le Père et le Père est en moi; si vous ne m'en croyez pas, croyez-en mes œuvres » (*Jean* 14, 8-12).

Le Fils de Dieu ne sera donc jamais pour un chrétien un intermédiaire qu'il puisse écarter ni dépasser; les mystiques qui se laisseront entraîner par les spéculations platoniciennes tomberont parfois dans cette erreur : ainsi les Alexandrins, Clément et Origène; ainsi plus tard quelques mystiques rhénans. L'Évangile et aussi l'enseignement de saint Paul nous préservent de cette illusion : « La vie éternelle c'est de vous connaître, vous seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ »; le Père et le Fils sont l'objet de cette vision éternelle et, tout autant, de la contemplation ici-bas; et nul n'y peut accéder sinon par le Fils, qui est « la Voie »; c'est dans le Christ Jésus que nous avons accès auprès de Dieu (*Éphés.* 2, 13), ainsi qu'aimera à le dire sainte Catherine de Sienne (*Dialogue*, ch. 21, 51 svv); entre Dieu et l'homme il y a un abîme; mais sur cet abîme l'amour de Dieu a jeté un pont : c'est le Fils de Dieu incarné. La raison de cette économie divine a été profondément saisie par saint Irénée :

« Le Fils montre Dieu aux hommes, et il présente l'homme à Dieu; il sauvegarde l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'ait pas à mépriser Dieu, et qu'il ait toujours à s'en approcher davantage; et, d'autre part, il montre aux hommes par beaucoup de façons Dieu visible, pour que l'homme ne perde pas l'être en étant séparé de Dieu. Car la gloire de Dieu, c'est la vie de l'homme; et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (*Adv. Haer.* 4, 20,7, PG 7, 1037; cf 4, 6, 3-7, 987).

Cette révélation de Dieu devait nous être apportée par celui qui est la « splendeur du Père »; elle devait nous atteindre sous le voile de son humanité qui en tempérerait l'éclat; enfin, et surtout, notre union à celui qui par nature est le Fils de Dieu, devait faire de nous, par grâce, des fils de Dieu. Dieu ne nous apparaîtrait pas seulement dans son inaccessible transcendance de Créateur : il se révélerait à nous dans la personne de son Fils tout entière orientée vers le Père; nous ne pourrions connaître le Fils sans le connaître comme Fils, sans être entraînés par lui dans cet amour du Père qui est sa vie.

Le Fils est donc la seule voie qui conduise au Père. Tous les autres chemins dont on a rêvé sont des impasses; on peut renouveler les efforts de Plotin et de Porphyre vers l'extase; on se consumera dans une tension stérile. C'est dans le Fils que nous avons été adoptés; si nous l'écartons, nous ne sommes plus que des créatures et des pécheurs, en face du Dieu très saint, qui habite une lumière inaccessible.

Le problème de la médiation du Fils de Dieu s'est souvent présenté sous une forme différente : sans vouloir repousser cette médiation indispensable, un certain nombre de mystiques ont pensé que l'humanité du Christ devait être dépassée, l'âme ne contemplant plus dans le Seigneur que sa nature divine. Nous n'avons pas à exposer cette question qui a été souvent débattue; nous voudrions seulement dégager du Nouveau Testament les données historiques et doctrinales qui doivent guider notre recherche.

Dans le discours après la Cène (*Jean* 16, 7), Jésus dit aux apôtres : « Il vous est utile que je m'en aille; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; si je m'en vais, je vous l'enverrai ». Tant que Jésus a vécu parmi eux, ses disciples l'ont souvent mal compris; après sa mort, ils ont pénétré intimement le mystère du Christ, sa vie et sa doctrine. Cette énigme apparente est résolue par la foi : elle est plus lumineuse quand les apparences ne l'arrêtent plus, quand l'Esprit, présent dans l'âme, l'éclaire et l'élève.

Il est certain que la présence visible et sensible du Seigneur était une grâce immense. Jésus lui-même l'a

rappelé aux disciples qui jouissaient de ce bonheur sans le comprendre : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez... » (*Luc* 10, 24). Tous les désirs des juifs sont comblés; mais pourquoi faut-il les en avertir? Pourquoi attendent-ils encore? et qu'attendent-ils? Ils ne sauraient le dire. Les envoyés de Jean-Baptiste se demandent s'ils ne doivent pas attendre un autre Messie (7, 19); les apôtres eux-mêmes, encore au jour de l'Ascension, attendent la restauration du royaume d'Israël (*Actes* 1, 6). Aux uns et aux autres Jésus pourrait dire comme à la samaritaine : « Si tu comprenais le don de Dieu... »

En maintes circonstances, les apôtres n'entendent pas les paroles de Jésus, ne saisissent pas sa pensée; il est d'en haut, ils sont d'en bas. Ainsi près du puits de Jacob (*Jean* 4. 32-34); ainsi encore, au cours d'une traversée, où Jésus doit leur dire : « Ne comprenez-vous pas encore? Ne saisissez-vous pas? Avez-vous l'intelligence fermée? Ayant des yeux vous ne voyez pas, et ayant des oreilles vous n'entendez pas? Vous ne vous souvenez pas?... » (*Marc* 8, 14-21). Les préoccupations des apôtres sont encore encombrées par les soucis vulgaires, dont tant de miracles auraient dû les affranchir.

Leurs ambitions sont aussi tenaces que leurs soucis; c'est, sans cesse et jusqu'au dernier jour, la recherche des premières places : ils en rêvent, ils les implorent, ils se les disputent. Et pourtant leur dévouement à leur Maître est total. « Vois, nous avons tout quitté pour te suivre », pourra lui dire saint Pierre au nom de tous (*Mt.* 19, 27). Lorsque le Christ, menacé par la haine des juifs, se décide cependant à monter à Béthanie près de Lazare, les disciples effrayés essaient de l'en détourner; Jésus persistant dans son dessein, Thomas s'écrie : « Allons, nous aussi, et mourons avec lui! » (*Jean* 11, 16).

Leur cœur est gagné au Christ; mais leur foi, insuffisamment docile, est obscure; elle est paralysée par les soucis humains et les ambitions humaines. Leur Maître leur apparaît comme le chef de la grande entreprise à laquelle ils se sont passionnément dévoués : il va établir le royaume des cieux; ils ajoutent : il va rétablir le royaume d'Israël. Ils contemplent déjà son triomphe, et le leur : ce festin messianique que les paraboles leur rappellent, ces douze trônes sur lesquels ils siégeront, jugeant les douze tribus d'Israël (*Mt.* 19, 28). A côté de ces prophéties où ils se complaisent, il y en a d'autres qui leur sont incompréhensibles et qu'ils repoussent : le Christ livré aux gentils, outragé, flagellé, mis à mort, crucifié (*Marc* 8, 31-33; 9,1 et 29-31; 10, 33-34).

S'ils avaient été plus dociles à leur Maître, si leur foi avait plus habituellement contemplé en lui le Fils de Dieu que le Père avait révélé à Simon, ils n'auraient été ni séduits par les prédictions symboliques du triomphe, ni effrayés par les prédictions de la passion. Mais ils ne le connaissent encore que selon la chair. La prière même de Philippe (*Jean* 14, 11) montre l'infirmité de sa foi : s'il était plus attentif au mystère du Fils de Dieu qu'il connaît si mal, il demanderait à Jésus de le lui révéler; mais il croit connaître son Maître; tout ce qu'il demande, c'est de voir le Père. Ce qui apparaît ici chez saint Philippe, on le retrouve chez les autres apôtres pendant la vie mortelle de Jésus : on ne les voit pas demander à Jésus de se révéler à eux plus pleinement; le désir ardent qu'on sentira chez saint Paul, tendu de tout son effort vers Jésus et conscient de ne le pas posséder encore, on ne le reconnaît pas chez eux; ils vivent avec le Christ, ils voient ses miracles, ils l'entendent; ils pensent qu'il n'a plus rien à leur révéler; et pourtant Jésus doit leur dire à la Cène : « Voici si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas encore? » En vain il essaie d'éveiller chez eux la conscience de leur infirmité et le besoin de la prière : ils regardent sans voir, ils écoutent sans entendre et, malgré tant d'avertissements, malgré un amour si sincère, le choc de la croix tombera sur eux à l'improviste et les renversera. Ils s'appuient sur la chair, et la chair est faible.

Il y a là pour tous les chrétiens, et surtout pour ceux qui aspirent à la contemplation, une grande leçon. Saint Pierre avait goûté les paroles de Jésus, il avait reçu la révélation du Père, il avait été témoin de la transfiguration; mais jusqu'au bout il s'est dérobé à la perspective de la passion et de la croix; en vain Jésus l'exhorte à l'humilité et à la prière; il compte sur sa fidélité qu'il croit inébranlable; il ne prie pas. Lui aussi ne connaît le Christ que selon la chair; il lui faudra l'épreuve terrible de la passion pour lui ouvrir les yeux.

Jésus voit la chute prochaine de ces hommes qui lui sont si chers et qui l'aiment si sincèrement; ses exhortations ne peuvent pas les en préserver; du moins sa résurrection les relèvera. Il est donc vrai, il leur est utile qu'il s'en aille. Leur chute, si douloureuse à leur Maître et à eux-mêmes, les rendra humbles et dociles; le Christ ne sera plus ici-bas que de passage; il les entraînera là-haut, vers le Père; et l'Esprit qu'il leur donnera, leur fera comprendre et aimer leur Seigneur, comme jamais encore ils ne l'ont compris ni aimé.

Cette vie de foi, plus libre de la terre, plus désireuse du ciel, c'est ce que prépare la Cène et le discours de Jésus : « Restez en moi, et moi en vous » (*Jean* 15, 4). Il leur disait naguère : « Suivez-moi »; maintenant : « Restez en moi ». Il ne sera plus devant eux comme le chef qui les entraîne; il sera en eux comme la vie qui les anime. Il y sera par sa présence eucharistique et par son Esprit. C'est une vie nouvelle, une vie de foi qui va commencer et qui peu à peu portera les apôtres à cette contemplation dont ils n'ont encore goûté que les prémices.

Dans cette étape décisive de l'enseignement de Jésus nous retrouvons la même pédagogie que dans le reste de l'Évangile; Jésus éveille chez ses apôtres un grand désir du but à atteindre et en même temps il leur montre la voie : promesses et préceptes, c'est tout le discours du Seigneur.

3. Enseignement suprême. — Le discours après la Cène est un discours d'adieu, et cependant il contient plus de promesses encore que de souvenirs; s'il éclaire le passé (par exemple 15, 16), il ne s'y attarde pas; il ne le rappelle que pour faire entrevoir l'avenir et y entraîner l'espérance des apôtres. Le premier mot est un cri de triomphe : « C'est maintenant que le Fils de l'homme a été glorifié, et que Dieu a été glorifié en lui » (13, 31); le dernier sera l'assurance de la victoire : « Dans le monde, vous aurez des tribulations; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (16, 33).

Ce triomphe lui-même n'est que le présage de la béatitude éternelle que le Christ assure à tous les siens. Dans ce ciel d'où il vient et où il demeure, il va leur préparer une place. Ce ciel tant désiré n'est pas décrit

tel qu'il apparaissait aux juifs dans leurs rêves apocalyptiques, au terme d'une longue et périlleuse ascension, par delà des murs de glace et de neige; c'est la maison paternelle, où les demeures sont nombreuses et où Jésus va préparer une place à ses apôtres. Ainsi le discours entier s'éclaire de la perspective de la vie éternelle; et cette vie apparaît, non plus, comme on l'entrevoyait dans mainte parabole antérieure, dans le décor d'une salle de festin ou d'un palais royal où l'on siégerait sur des trônes, mais dans l'intimité de la maison de famille, près du Père, avec Jésus.

On ne peut accéder à cette intimité que par la séparation; et les apôtres s'en attristent; mais Jésus leur redit que cette séparation est un grand bienfait; bienfait pour lui d'abord : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père » (14,28); bienfait pour eux aussi : « Je vous dis la vérité : il vous est utile que je m'en aille; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (16, 7).

Mais ce ne sont pas seulement des promesses qui sont formulées ici, ce sont des préceptes, c'est une loi; Jésus nous fait espérer la vie éternelle et vers elle il nous ouvre la voie. Cette voie, c'est l'accomplissement de la volonté de Dieu; c'est par là que nous commençons à vivre, à être aimés de Dieu : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime; et celui qui m'aime sera aimé par mon Père, et moi aussi je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (*Jean* 14,21). Cette promesse du Seigneur est rappelée par sainte Catherine de Sienne au prélude de son *Dialogue.*

« En suivant les traces du Christ crucifié, par désir, par affection, par union d'amour, l'âme devient un autre lui-même. N'est-ce pas ce que le Christ a voulu nous apprendre quand il nous dit : A qui m'aimera et gardera ma parole, je me manifesterai moi-même; il sera une même chose avec moi et moi avec lui. »

Ainsi que Notre-Seigneur nous l'enseigne dans sa prière suprême à son Père : « La vie éternelle c'est de vous connaître, vous seul vrai Dieu et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » C'est déjà la vie de la grâce et, dès ici-bas, la suprême ambition du chrétien. Il n'y peut parvenir que dans la mesure où il vit dans le Christ, comme le Christ vit dans son Père. Ces deux mystères de révélation et de présence sont inséparablement liés l'un à l'autre. Aussi dans sa prière sacerdotale, Jésus implore pour nous la grâce d'être en Lui comme lui-même est dans le Père: « Qu'ils soient tous une seule chose, de même que toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'ils soient eux aussi en nous une seule chose » (*Jean* 17, 21). — « Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient consommés dans l'unité » (22-23). — « Je leur ai fait connaître ton nom et le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (26).

De cette source infiniment féconde toute grâce dérive, et d'abord l'amour du Père : « Je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous; car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis venu de Dieu » (16, 26-27). Cette assurance donnée par le Fils est le trésor du chrétien; si misérable en face d'un Dieu saint, comment prétendrait-il à son amour, si Jésus ne l'en avait assuré : « Le Père vous aime. »

De là aussi l'imitation de Jésus-Christ prend une force toute nouvelle. Certes les disciples étaient touchés par l'exemple du Maître leur lavant les pieds et leur disant : « Je vous ai donné l'exemple pour que, ce que je vous ai fait, vous le fassiez vous aussi » (13, 15). Mais comme est plus puissant encore l'exemple du Fils de Dieu qui vit en eux, qui a fait d'eux des fils de Dieu et qui leur apprend ce qu'est l'amour filial! « De même que mon Père m'a aimé, moi je vous ai aimés; demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je reste dans son amour » (15, 9-10). Et quand il marche à la mort : « Pour que le monde sache que j'aime mon Père et que je fais ce que mon Père m'a ordonné, levez-vous, partons » (14, 31).

Un dernier trait complète cette révélation d'une vie nouvelle : c'est la promesse du Saint-Esprit. Ce don de Dieu, qui devait transformer la vie spirituelle des fidèles, avait été plus d'une fois promis par les prophètes, par exemple *Isaïe* 44, 2 svv., *Ézéchiel* 11, 19; 37, 12; *Joël* 3, 1-2; cf notre *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 111-122; avec plus de force encore par le précurseur (*Jean* 1,32-33) et par Jésus lui-même (7, 37-38). Mais c'est après la Cène que cette promesse se fait plus précise : Jésus va partir, mais il enverra à ses disciples le Paraclet, l'Esprit de vérité (14, 15-19; 16,7-15). Ce don sera si précieux que Jésus peut dire : « Je vous dis la vérité : il vous est utile que je m'en aille; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (16, 7).

L'Esprit Saint n'apportera pas un nouvel Évangile, comme devaient l'imaginer plus tard les montanistes et les manichéens. « L'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom vous apprendra tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (14, 26); « il rendra témoignage de moi » (15, 26). Le Fils est le témoin du Père; l'Esprit sera le témoin du Fils. Il glorifiera le Fils (16, 14), de même que le Fils glorifie le Père (17, 4); le Fils ne dit rien de lui-même; sa doctrine est la doctrine du Père; de même l'Esprit « ne parlera pas de lui-même, mais dira tout ce qu'il aura entendu... il prendra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera » (16, 13-14). L'Esprit répandu sur les apôtres leur fera donc connaître le Fils et sa doctrine; et Jésus peut dire : « Je ne vous laisserai pas orphelins; je viendrai vers vous » (14,18). Cf *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 533-540.

Ainsi se poursuit et se consomme l'œuvre que le Fils de Dieu est venu accomplir ici-bas : il nous a dit « tout ce qu'il a appris de son Père » (15, 15); mais cette révélation, d'une richesse inépuisable, n'a été qu'imparfaitement comprise; l'Esprit Saint nous la fera saisir et « nous fera pénétrer dans toute la vérité » (16, 13). La Pentecôte éclairera toutes les révélations de l'Évangile. Nous-mêmes, en suivant à travers les *Actes* et les épîtres de saint Paul l'action du Saint-Esprit dans l'Église, nous comprendrons mieux les promesses du discours après la Cène.

3° LA MORT ET LA RÉSURRECTION DU SEIGNEUR

Les mystères de la mort et de la résurrection du Seigneur ont dans toute la vie spirituelle, et tout particulièrement dans la vie contemplative, une importance

capitale. La grande loi énoncée par Jésus apparaît surtout dans ces deux mystères : « Si le grain de froment ne tombe en terre et n'y meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruits » (*Jean* 12, 24); c'est à l'approche de sa passion que Jésus parlait ainsi. La contemplation, elle aussi, est une mort : non seulement elle exige qu'on meure à la chair pour ne vivre qu'à l'esprit, mais dans la prière même, la contemplation n'est possible que si Dieu mortifie l'activité naturelle de l'âme pour y substituer son action; et cette transformation ne peut s'accomplir sans que l'âme traverse une nuit et une angoisse très douloureuses. Dans cette épreuve intime l'appui du disciple est la croix du Maître, son agonie, son abandon, sa mort.

Nous avons étudié ces souffrances de Jésus; nous n'y reviendrons pas ici; aussi n'avons-nous pas à y chercher d'autre enseignement que celui du modèle qui nous est proposé. Jésus souffre en silence; le chrétien que Jésus appelle près de lui, n'a, lui aussi, qu'à se taire et à contempler; cette contemplation de la passion est, entre toutes, féconde et chère aux saints; c'est par là qu'on parvient à l'intimité du Seigneur.

Aux mystères douloureux sont étroitement unis les mystères glorieux; en étudiant la contemplation de Jésus, nous n'avons rien dit de sa gloire; et en effet comment en parler? Nous ne pouvons l'atteindre que dans les apparitions du Seigneur; et ce que nous saisissons là c'est moins la vie intime de Jésus que l'enseignement qu'il donne aux apôtres. C'est donc maintenant que nous avons à l'étudier.

Saint Bernard, voulant faire comprendre à ses moines les visites du Christ, leur Époux, les décrit ainsi :

« S'il est parmi nous un homme de désir qui aspire à être séparé de son corps pour être avec le Christ, mais qui y aspire fortement, qui en ait une soif ardente, qui y pense toujours... le Seigneur lui accordera ce qu'il désire si vivement et déjà maintenant dans sa vie mortelle, mais partiellement, et pour un temps, et pour un temps bien court. Quand celui qu'appellent ses veilles, ses supplications, ses efforts, ses larmes, est là enfin, soudain, quand on croit le tenir, il disparaît; de nouveau on l'appelle en pleurant, on le recherche, il accourt, il se laisse saisir,mais non pas retenir, et de nouveau il semble s'envoler des mains. L'âme qui l'aime le presse encore de ses prières et de ses larmes, il revient, il lui accorde ce qu'elle désire, mais une fois encore il va disparaître; on ne le verra plus, si on ne l'appelle encore de tout son désir. Ainsi même dans son corps, l'homme peut jouir de temps en temps de la présence de l'Époux; mais il n'en a pas la possession; et si la visite le réjouit, ces alternatives lui pèsent... » (*In Cant. hom.* 32, 2 PL 183, 946).

Cette page d'un grand docteur mystique fait bien comprendre les apparitions de Jésus ressuscité et la leçon qui s'en dégage. « Nous ne connaissons plus le Christ selon la chair », cette parole de l'Apôtre nous aidait à entendre la parole de Jésus : « Il vous est utile que je m'en aille »; les récits de sa vie glorieuse complètent cet enseignement. Tant que le Seigneur a partagé la vie mortelle de ses apôtres, il leur est apparu dans le cadre de leurs préoccupations et de leurs désirs; les juifs ne poursuivaient Jésus, du désert à Capharnaüm, que parce qu'il leur avait donné du pain à satiété (*Jean* 6, 26); les disciples d'Emmaüs ne voyaient en lui que le libérateur d'Israël (*Luc* 24,21); combien peu y voyaient l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, le Fils du Dieu vivant!

La passion de Jésus a définitivement condamné ces rêves d'un égoïsme charnel; sa résurrection fait apparaître des perspectives nouvelles, vastes comme le monde, hautes comme le ciel. Le fidèle n'est plus tenté d'abaisser le Christ à son niveau; il faut qu'il s'élève jusqu'à lui. Le mystère de l'incarnation nous fait contempler l'humilité du Fils de Dieu qui descend sur la terre, l'exaltation de l'homme qu'il porte au ciel; la vie mortelle de Jésus nous a fait voir l'humble condescendance de Dieu; sa vie glorieuse nous met sous les yeux la glorification de l'homme. Désormais Jésus ne se mêle plus à la foule; il ne sera vu que des fidèles; et à eux-mêmes il ne se montrera que où et quand il le voudra, apparaissant et disparaissant à son gré, sans que jamais on puisse ni le retenir ni le poursuivre.

Ces nouvelles conditions de vie semblent sévères; d'instinct on voudrait, comme Madeleine, s'attacher à lui, et dire comme l'épouse du *Cantique* (3, 4): « tenui eum nec dimittam »; doucement il l'écarte : « Ne t'attache pas à moi; je ne suis pas encore remonté vers mon Père; va vers mes frères et dis-leur : je remonte vers mon Père et votre Père; vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jean* 20, 17). C'est là tout le sens de ces apparitions : elles sont orientées vers le ciel où bientôt Jésus va monter, où ses fidèles doivent le suivre. Et de même ces visites de l'Époux dont nous parlait saint Bernard : elles apaisent un instant l'âme qui l'appelle; mais elles ne l'apaisent que pour la brûler d'une flamme plus ardente et plus pure. Aussi le disciple que Jésus a ainsi visité ne s'attachera pas à cette visite, mais au ciel, à la contemplation éternelle et sans voile du seul vrai Dieu et de Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ.

Tel est le sens de cette vie glorieuse du Christ, tel est le fruit des apparitions qui se succèdent au cours des quarante jours. Au matin de Pâques les deux anges qui apparaissent aux saintes femmes, leur disent : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? » (*Luc* 24, 5) et ils ajoutent : « Rappelez-vous ce qu'il vous a dit quand il était encore en Galilée, qu'il fallait que le Fils de l'homme fût livré aux mains d'hommes pécheurs, qu'il fût crucifié, qu'il ressuscitât le troisième jour » (6-7). Et les femmes se dégagent peu à peu du souvenir de la journée terrible qui les a brisées et renaissent à la vie en se rappelant les paroles du Seigneur. C'est déjà la vie de l'Esprit, telle que Jésus l'a promise à ses disciples : « L'Esprit vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit ». Et lui-même en effet, au cours de ces visions, rappelle aux apôtres ses paroles qui sont esprit et vie, qu'ils ont mal comprises, vite oubliées et qui, maintenant, s'éclairent de la lumière de Pâques (24, 44).

Et peu à peu tout le passé revit : le cénacle, le lac, la montagne de Galilée, tous ces lieux, sanctifiés par la prédication de Jésus, rayonnent maintenant de sa gloire; de ce mont des oliviers où il a tant souffert, il va monter au ciel; l'ascension ne fera pas oublier l'agonie; elle la fera comprendre et aimer : « Il fallait que le Christ souffrît et entrât ainsi dans sa gloire » (24, 26).

Le Seigneur glorieux ne répudie rien du passé : il s'entretient familièrement avec ses apôtres, partage leur repas (24,43), leur donne la joie d'une nouvelle pêche miraculeuse, tandis que lui-même allume le feu sur la plage et fait rôtir des poissons (*Jean* 21, 9-13); c'est vraiment ce qu'il leur avait dit naguère du retour du maître : s'il trouve ses serviteurs vigilants, il les fera asseoir et il les servira lui-même (*Luc* 12, 37). Mais, plus que jamais, il est le Maître, victorieux de la mort et tout-puissant : « Toute puissance m'a été donnée au

ciel et sur terre. Allez, enseignez toutes les nations » (*Mt.* 28, 18-19). Jadis il restreignaitl 'apostolat de ses disciples aux villes d'Israël (*Mt.* 10,5-6); maintenant Jésus par son sacrifice a tout pacifié; il a fait tomber le mur qui séparait les deux peuples (*Éphés.* 2,14).

Le thème de sa prédication est le même qu'aux premiers jours de son ministère public : c'est le Règne de Dieu (*Actes* 1, 3); l'appel qu'il adresse à ses apôtres est, lui aussi, toujours le même : « Suivez-moi » (*Jean* 21, 22). Mais l'on comprend maintenant que ce Règne doit couvrir le monde entier; on comprend aussi qu'il faut suivre Jésus jusqu'à la mort de la croix (21,18-19) et jusqu'au ciel. Ainsi la contemplation chrétienne se transforme; elle a toujours le même objet : le Fils de Dieu, en qui elle atteint le Père; mais maintenant le Fils de Dieu apparaît dans un rayonnement de gloire et de puissance qui illumine la foi et lui imprime vers le ciel une impulsion qui soulèvera toute l'Église.

L'ascension du Seigneur consacre cette transformation : elle donne à la foi des apôtres sa lumière et son élan. Sous leurs yeux Jésus s'élève et la nuée divine le dérobe à leurs regards; la transfiguration n'était qu'un présage de cette gloire; la vision n'en avait été accordée qu'à trois témoins privilégiés et, jusqu'à la résurrection, devait être tenue secrète. Au mont des oliviers tous les apôtres sont là; la vision qu'ils contemplent ne sera pas leur secret; elle appartient au message apostolique (*Actes* 1, 22) et au trésor de l'Église. Elle n'est point d'ailleurs, comme l'avait été la transfiguration, un rayon de lumière que l'obscurité de la terre doive bientôt voiler. Elle est l'exaltation définitive de Jésus; il ne reviendra de là-haut qu'au dernier jour (1, 11).

Saisis par cette gloire, les apôtres ne pouvaient détourner leurs regards du ciel. Deux anges viennent alors : « Galiléens, leur disent-ils, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel? Ce Jésus, qui a été élevé du milieu de vous dans le ciel, reviendra comme vous l'y avez vu monter ». Ce message est par bien des traits semblable à celui que les anges adressaient aux saintes femmes, au matin de Pâques : « Pourquoi chercher parmi les morts celui qui est vivant? » leur disaient-ils; et ils leur donnaient rendez-vous en Galilée. Au mont des oliviers, comme les saintes femmes au sépulcre, les apôtres s'attachent à ces derniers vestiges du Christ; ici encore il faut se détacher du passé pour suivre Jésus; et le rendez-vous n'est plus en Galilée, mais au ciel. Désormais la contemplation chrétienne est soulevée vers le ciel par le désir du Christ; les martyrs surtout, les témoins du Christ, le contempleront là; ainsi déjà le premier des martyrs : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (7, 56). Et tous les chrétiens s'efforceront de vivre avec le Seigneur, là-haut (*Col.* 3, 1-4).

Ainsi la contemplation chrétienne, que la terre ne retient plus et que l'ascension entraîne vers le ciel, saisit mieux dans cette lumière la divinité du Fils de Dieu; cette transformation a été ainsi décrite par saint Léon :

« Les bienheureux apôtres, qui avaient été fortifiés par tant de miracles, enseignés par tant de discours, avaient été cependant épouvantés par l'atroce passion du Seigneur et n'avaient pas reconnu sans hésitation la vérité de sa résurrection; l'ascension leur fit faire un tel progrès que tout ce qui les avait effrayés jusqu'alors leur devint une source de joie. Toute leur contemplation était soulevée vers la divinité de Celui qui est assis à la droite du Père; nulle vision corporelle ne les arrêtant plus, ils attachaient le regard de leur âme sur cette divinité qui ne s'était pas éloignée du Père en descendant ici-bas, qui n'avait pas quitté ses disciples en remontant là-haut. Alors donc le Fils de l'homme, le Fils de Dieu s'est révélé d'une façon plus excellente et plus sacrée quand il s'est retiré dans la gloire de la majesté du Père; et par un mystère ineffable, il ne s'est éloigné de nous par son humanité que pour s'en rapprocher par sa divinité » (*sermon 2 de ascensione Domini*, c. 3-4, PL 54, 398).

4° LA CONTEMPLATION DANS LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE SAINT PAUL

Jésus a une autorité à laquelle nul autre maître humain ne peut prétendre. Nul mieux que saint Paul n'a compris cette transcendance du Christ, et l'étude que nous ferons de la pensée de l'Apôtre devra mettre en relief la grandeur unique de son Maître. Le disciple peut compléter l'enseignement du maître; cependant nous ne trouverons plus chez lui cette vision intuitive, que seul le Fils de Dieu a possédée ici-bas; nous n'y reconnaîtrons pas davantage cette contemplation qui, dès le début, se repose dans la totale possession de son objet, sans qu'on y puisse jamais sentir l'effroi ou le saisissement d'une révélation nouvelle. Tout cela est le privilège de Celui qui seul « connaît le Père », de Celui qui seul, étant ici-bas, vit au ciel. Du Fils de Dieu à l'Apôtre la distance est infinie; mais l'infirmité humaine que nous reconnaissons chez saint Paul, nous la sentons en nous-mêmes et nous pouvons nous instruire en regardant, en écoutant l'Apôtre. Pécheur, converti au Christ et saisi par lui, il tend vers lui; dans toute sa vie mystique, on sent la force toute-puissante qui l'entraîne, mais aussi le poids de cette humanité si lourde; peu à peu cette mort est absorbée par la vie; mais ce qu'il en coûte de souffrances et d'efforts, Dieu seul le sait! A travers ces luttes quotidiennes se poursuit une nouvelle création. « Le Dieu qui a dit : La lumière resplendira du milieu des ténèbres, c'est lui qui a resplendi dans nos cœurs pour faire rayonner la science de la gloire de Dieu qui brille sur le visage du Christ » (2 *Cor.* 4, 6). Cette lumière qui resplendit peu à peu du milieu des ténèbres, c'est le reflet de la splendeur du Christ, c'est la foi et plus particulièrement la contemplation. Nous chercherons à l'atteindre dans la vie et l'enseignement de saint Paul.

1. Vision de Damas, extases et révélations. — L'événement décisif qui a donné à la vie de saint Paul son orientation et son impulsion, c'est la vision du Christ sur le chemin de Damas. Les trois récits que nous en lisons dans les *Actes* 9, 1 svv; 22, 3 svv; 26, 10 svv, nous la présentent sous des traits que nous trouvons aussi dans les théophanies évangéliques : la scène du baptême, la voix du Père entendue lors de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Le Christ est environné de beaucoup de gens qui se pressent autour de lui ; ils ne perçoivent rien qu'une impression confuse: « c'est un coup de tonnerre », disent-ils, ou encore : « un ange lui a parlé ». Seul Jésus voit la colombe du Jourdain et entend distinctement les paroles du Père. Il en va de même sur le chemin de Damas : les compagnons de Saul voient une lumière, mais n'aperçoivent personne; ils entendent une voix, mais sans pouvoir distinguer aucune parole (9,7; cf 22, 9; 26, 13-14).

Saul au contraire voit le Seigneur lui apparaître; souvent il rappellera dans ses épîtres cette apparition, origine de sa conversion et de son apostolat : « J'ai vu notre Seigneur » (1 *Cor.* 9, 1); « il m'est apparu »

(15, 8; cf *Actes* 26, 16). Bien des visions suivront cette apparition du Christ; aucune ne lui sera comparable; quand saint Paul rappellera aux Corinthiens l'enseignement traditionnel qu'il leur a donné sur la résurrection de Jésus et les apparitions qui en sont la garantie, il rapportera les apparitions du Christ aux apôtres, et il ajoutera : « Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton; car je suis le moindre des apôtres... » (*1 Cor.* 15, 7-8).

Cette apparition ne fut pas d'abord nettement perçue par saint Paul; il est renversé comme tous ses compagnons; il entend une voix qui lui dit : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? — Qui êtes-vous, Seigneur? — Je suis Jésus de Nazareth que tu persécutes... — Que dois-je faire, Seigneur? — Lève-toi, entre à Damas et là on te dira tout ce que tu dois faire » (*Actes* 22, 7-10; cf 9, 4-6; 26, 14-18; dans ce dernier récit Paul a réuni dans un seul discours les instructions reçues alors par lui et celles qui lui furent données plus tard par e Seigneur lui apparaissant dans le temple 22, 17-21).

Nous avons rapproché cette apparition de Jésus à Saul, sur le chemin de Damas, de la théophanie et de la voix du Père, au Jourdain; il ne sera pas inutile d'insister sur cette comparaison. La théophanie du Jourdain est, au seuil du ministère public de Jésus, la consécration solennelle que le Père lui donne; la vision de Damas est l'origine et la garantie de l'apostolat de saint Paul. Mais entre ces deux manifestations divines, quelle distance! « Tu es mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu ». — « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Le Père redit au Fils bien-aimé la complaisance éternelle qu'il prend en lui; le Christ convertit Saul persécuteur. Dès le premier pas de leur carrière, nous voyons l'incommensurable abîme qui sépare ces deux missions et aussi ces deux contemplations : celle du Fils qui éternellement contemple son Père; celle de l'homme pécheur qui, pour la première fois, rencontre son Seigneur et tombe à terre aveuglé. Mais tout l'effort de l'homme sera de tendre par sa contemplation, par toute sa vie, vers ce modèle idéal qu'il a sans cesse devant les yeux. La théophanie du Jourdain, pas plus que celle du Thabor, n'a été le point de départ de la sainteté de Jésus; elles l'ont manifestée au précurseur, aux trois apôtres. La vision de Damas est le principe de la sainteté de saint Paul, en même temps que de son apostolat : c'est là qu'il a été « saisi » par le Christ, et tout l'effort de sa vie sera de « saisir le Christ » (*Phil.* 3, 12). Et de même que le Fils bien-aimé est dans le Père et que le Père est en lui, ainsi Paul, de jour en jour, apprendra cette vie nouvelle où ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ qui vit en lui (*Gal.* 2, 20).

A cette conversion et, plus tard, à cette transformation de saint Paul, ses devanciers dans la foi prêteront leur concours : Ananie à Damas, Pierre à Jérusalem, Barnabé à Jérusalem et à Antioche; mais les révélations et les impulsions décisives viendront immédiatement du Seigneur; Paul pourra dire aux Galates (1, 11-12) : « Je vous le déclare, frères, l'Évangile que j'ai prêché n'est point selon l'homme; car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ou appris; c'est par une révélation de Jésus-Christ ».

Dès son arrivée à Damas, quand il est encore sous le coup de la vision qui l'a terrassé, il prie, et le Seigneur lui fait voir dans une vision un homme du nom d'Ananie, qui vient à lui et lui impose les mains pour lui rendre la vue (*Actes* 9, 12). C'est le Seigneur lui-même qui fait connaître cette vision à Ananie pour l'encourager à aller trouver cet homme dont la conversion est encore ignorée et que tous les chrétiens redoutent; Jésus ajoute : « Je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir pour mon nom »; ce ne sera pas seulement l'expérience qui l'en instruira, mais d'abord la révélation divine (9, 16).

Après les grâces de cette conversion si rapide,après les premiers contacts avec les chrétiens et les juifs de Damas, c'est la retraite en Arabie (*Gal.* 1, 17). Comme Jésus après son baptême, Paul est poussé par l'Esprit au désert; ce n'est point seulement, comme Jésus, pour prier à la veille du combat décisif qu'il va livrer; mais c'est sans doute surtout pour se recueillir seul avec le Seigneur qui l'a si soudainement et si puissamment saisi. « Quand celui qui m'avait choisi dès le sein de ma mère et appelé par sa grâce, a voulu révéler en moi son Fils pour que je le fisse connaître parmi les gentils, aussitôt je n'ai pas pris conseil de la chair et du sang, je ne suis pas monté à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant moi, mais je me suis retiré en Arabie » (1, 15-17). De là il revient à Damas pour y prêcher; poursuivi à mort par les juifs, il monte à Jérusalem pour voir Pierre; il prêche aux juifs; mais il est menacé par eux comme l'avait été saint Étienne. C'est alors qu'il reçoit du Seigneur sa mission près des gentils :

> « Comme je priais dans le temple, j'eus une extase; je vis Jésus qui me disait : Hâte-toi, sors vite de Jérusalem, car ils ne recevront pas ton témoignage sur moi. Et je dis : Seigneur, ils savent eux-mêmes que je faisais emprisonner et battre de verges dans les synagogues ceux qui croyaient en toi, et que, lorsque fut répandu le sang d'Étienne, ton martyr, j'étais présent, approuvant et gardant les vêtements de ceux qui le tuaient. Et il me dit : Va, parce que c'est aux nations, au loin, que je t'enverrai » (*Actes* 22, 17-21).

Cette vision a le même caractère que celle du chemin de Damas : « Jésus apparaît et intime sa volonté; ici toutefois saint Paul n'éprouve pas le même choc; il a été saisi par son Maître, il lui obéit, quoi qu'il lui en coûte. Accompagné des chrétiens de Jérusalem, il descend à Césarée et part pour Tarse (*Actes* 9, 20). C'est vers l'an 38 ou 39 que Saul est ainsi arraché à tout son passé juif et envoyé comme missionnaire aux gentils. Cette rupture lui fut très douloureuse; ses lettres en témoignent (*Rom.* 9, 1 svv); mais, obéissant à la volonté du Seigneur, il part. Il passa trois ou quatre ans en Cilicie; le travail qu'il y accomplit ne nous est pas connu; y a-t-il dès lors fondé des églises? On peut le conjecturer (*Actes* 15, 41), non le prouver.

Ainsi se poursuit cette lente formation de l'Apôtre; à peine pouvons-nous l'entrevoir; nous ne devons pas cependant l'oublier. Ce converti, dont l'ardente éloquence avait si passionnément ému les chrétiens et les juifs, creuse obscurément son sillon à travers le monde païen; les révélations de Damas et de Jérusalem lentement mûrissent dans son âme; les fruits tardent; l'Apôtre attend; enfin Barnabé, qui s'était porté son garant à Jérusalem, vient le chercher à Tarse et le conduit à Antioche. Pendant une année entière, tous deux travaillent ensemble et instruisent une foule nombreuse, et c'est là, à Antioche, que pour la première fois, les fidèles furent appelés chrétiens (11, 26).

C'est pendant ces années de travail intense, avant la première mission, entre 42 et 45, que se place la grande extase que, quatorze ans plus tard, saint Paul

mentionnera dans sa deuxième lettre aux Corinthiens (12, 1-7). Ce texte a une importance capitale dans l'histoire de saint Paul et dans l'histoire de la mystique chrétienne :

« Il faut se glorifier; c'est bien inutile; j'en viendrai pourtant à des visions et à des révélations du Seigneur. Je sais un homme dans le Christ, il y a quatorze ans, — si ce fut dans son corps, je ne sais; si ce fut hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait —, il fut ravi, cet homme-là, jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme, — si ce fut dans son corps, si ce fut hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait —, fut ravi dans le paradis et entendit des paroles ineffables, qu'un homme ne peut pas exprimer. Je me glorifierai d'un tel homme, mais de moi-même je ne me glorifierai pas, si ce n'est dans mes infirmités. Car si je veux me glorifier, je ne serai pas déraisonnable, car c'est la vérité que je dirai; mais je m'en abstiens, afin que personne ne m'estime au-dessus de ce qu'il me voit être ou de ce qu'il entend de moi. »

Ce que l'on sent d'abord dans ces paroles, c'est la pudeur de l'aveu : ce sont des secrets divins que l'Apôtre n'a jamais révélés encore et que les attaques des corinthiens le forcent à dévoiler; il le dira un peu plus bas : « J'ai été déraisonnable, mais c'est vous qui m'y avez forcé » (12, 11). Les disciples s'enorgueillissent des charismes qu'ils reçoivent; il a été obligé de leur dire dans sa lettre antérieure : « Je remercie Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous » (1 *Cor.* 14, 18); mais cette glossolalie dont les corinthiens étaient si fiers n'était, au jugement de l'Apôtre, qu'un charisme inférieur; il ne comportait d'ailleurs aucun secret; toute la communauté en était témoin. Ici au contraire la grâce qu'il rappelle l'a soulevé jusqu'au ciel et lui a révélé des mystères ineffables.

Si l'on sent dans ce récit la réserve de l'Apôtre, on est plus ému encore par l'exceptionnelle solennité du style : « Je sais un homme dans le Christ... » Nulle part ailleurs l'Apôtre ne parle ainsi de lui à la troisième personne; on peut comparer les formules de saint Jean pour se désigner lui-même dans son Évangile : « le disciple que Jésus aimait »; mieux encore la locution « le Fils de l'homme » employée par Jésus quand il parle de lui-même (cf Windisch, *loco cit.*, p. 370).

Toutes ces manières de parler ont un accent religieux. Le « Fils de l'homme » est, en même temps qu'une expression du langage quotidien, un terme consacré par l'usage qu'en ont fait Daniel et, après lui, les auteurs du livre d'Hénoch; le « disciple que Jésus aimait » rappelle les scènes les plus intimes de l'Évangile et, pour l'évangéliste, les souvenirs les plus sacrés. Il en va de même ici de cet « homme » que Paul connaît « dans le Christ » : il y a dans cette expression un grand effacement personnel et un grand respect du don de Dieu. On le voit plus clairement encore dans ce qui suit : « Je me glorifierai d'un tel homme; mais de moi-même je ne me glorifierai pas »; on retrouve ici la parole de Jérémie si chère à l'Apôtre : « Que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur » (1 *Cor.* 1, 31). Cette extase qui a soulevé cet « homme » si loin des hommes, si près de Dieu, n'a été possible et n'est concevable que « dans le Christ ».

Si nous essayons de pénétrer dans ce sanctuaire que nous entr'ouvre saint Paul, nous n'aurons pas la prétention d'en dissiper la mystérieuse obscurité. Saint Paul cependant n'a parlé que pour nous instruire. Il n'est pas téméraire de l'écouter et de nous efforcer de le comprendre.

Quelques points paraissent acquis. Tout d'abord le caractère intellectuel de cette vision : saint Paul ne sait s'il était alors hors de son corps ou dans son corps; cette incertitude ne se pourrait comprendre s'il avait vu quelque chose des yeux du corps; toute perception sensible, vision, audition, contact, déplacement local, lui eût donné en même temps la conscience de son corps. C'est le raisonnement de saint Augustin (*De Genesi ad litteram*, 12, PL 34, 453-486, surtout 454-455).

Le ravissement ne s'interprétera donc pas comme une translation locale du corps de saint Paul.

Nous nous séparons ici de dom A. Stolz, qui écrit : « Le ravissement de Paul ne fut pas seulement une extraordinaire pénétration dans la vie de l'âme, une soudaine libération du mode naturel de nos connaissances; il apparaît bien plutôt comme une translation locale, le soulevant hors du monde pécheur... Ce que Paul a expérimenté, c'est donc d'avoir été ravi dans le paradis, d'avoir retrouvé pour un temps l'union divine que possédait Adam et de l'avoir dépassée. » De cette interprétation l'auteur déduit des conséquences auxquelles il attache un grand prix; sans vouloir affirmer que le paradis terrestre existe encore aujourd'hui, il admet au moins que la vie mystique doit s'interpréter en union étroite avec la vie d'Adam au paradis terrestre ou la vie des justes dans les limbes. Cette thèse est développée avec une grande ingéniosité (*Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, p. 34 svv). Je ne crois pas que l'auteur l'ait rendue vraiment probable.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à l'interprétation d'Origène entendant le texte de saint Paul dans un sens ésotérique : « Paul a tout saisi en esprit, mais il ne lui était pas permis de dire cela aux hommes » (*In Josue hom.* 23, 4; cf J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de sc. rel.*, t. 12, 1922, p. 287-288); il y a là un contresens manifeste : si Paul ne peut rien dire de tout cela, ce n'est pas que le silence lui ait été imposé, c'est que ce sont en effet des mystères ineffables.

Il suffira d'écarter d'un mot un problème d'importance secondaire : faut-il distinguer ici deux visions successives, ou du moins un progrès dans la vision, passant du troisième ciel au paradis? Ces deux interprétations sont généralement abandonnées : il n'y a ici qu'un même fait, affirmé par une phrase aux membres symétriques. C'est ainsi que l'entend saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, 12, 34, 65-67, PL 34, 482-483. Cette identité du paradis et du troisième ciel se retrouve dans le livre slave d'*Hénoch* 8,1 svv. Cf Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, München, 1922, t. 4, p. 1137. Sur toute cette question on peut lire la note du P. Allo, *loco cit.*, p. 305.

Une dernière question se pose, la plus grave de toutes : si cette communication des mystères divins est ineffable, est-ce parce que saint Paul a joui de la vision intuitive? C'est le sentiment de saint Augustin, et saint Thomas l'a suivi.

Saint Augustin *Epist.* 147 ou *De videndo Deo*, 31, PL 33,610; *De Genesi ad lit.* 12,28-35, n° 56-68, PL 34, 478-484. — Saint Thomas 2^a2^{ae} q.174 a. 4-5; q. 175 a. 3-6; q. 180 a. 5. — Cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles, 1937, p. 168-189, 204-215.

Malgré ces deux autorités si considérables, cette interprétation est abandonnée aujourd'hui par la plupart des théologiens et des exégètes, et nous pensons que c'est à bon droit. Rien dans ce texte de saint Paul n'impose cette interprétation et l'ensemble de sa théologie mystique ne lui est pas favorable : l'Apôtre considère toujours notre connaissance de Dieu ici-bas comme partielle et médiate (1 *Cor.* 13, 8-13); c'est pour

lui un principe souverain, auquel il ne fait nulle exception.

Au reste, cette impossibilité de rendre en langage humain la vision perçue, bien d'autres mystiques l'ont éprouvée, sans jamais avoir été élevés à la vision intuitive; les lumières purement intellectuelles sont pour nous inexprimables; et cependant elles sont pour celui qui les a reçues un trésor du plus haut prix.

On ne se laissera pas arrêter par l'expression de saint Paul : ἄρρητα ῥήματα. Le mot ῥῆμα, comme l'hébreu dabhar, peut signifier une « chose », et pas nécessairement une « parole »; ainsi dans le discours de saint Pierre à Jérusalem : « Nous sommes témoins de toutes ces *choses* » (*Actes* 5, 32), et dans son discours à Corneille : « Vous savez l'*événement* qui s'est accompli en Judée » (10, 37). On peut l'entendre aussi au sens d'enseignement, de doctrine : « C'est la *parole* de foi que nous prêchons » (*Rom.* 10, 8; cf 10, 17; *Éph.* 6, 17; et très souvent chez saint Jean). On ne dira donc pas que, si saint Paul a entendu et compris ces « paroles », elles ne sont pas ineffables; mais on dira que ces mystères, qu'il a vus dans cette lumière divine, il ne peut les exprimer.

Ici apparaît la distance qui sépare la vision de saint Paul de celles des anciens prophètes. Dieu disait à Isaïe : « Va, et dis à ce peuple... » (*Isaïe* 6, 9). Le prophète recevait un message qu'il devait fidèlement transmettre : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon et ce que Iahvé demande de toi » (*Michée* 6, 8). La vision de saint Paul n'est pas l'injonction d'un message, c'est la révélation d'un mystère; il ne peut la communiquer telle qu'il la perçoit; mais cette illumination laisse dans son âme une impression qu'aucune parole humaine ne produira jamais; n'est-ce pas elle que l'on ressent dans ces paroles brûlantes de l'épître aux Romains :

« O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles!... C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans les siècles! Amen! » (11, 33).

Ou encore :

« Si Dieu est avec nous, qui sera contre nous?... Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le danger, ou l'épée? Mais dans toutes ces choses nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses futures, ni les puissances, ni l'élévation, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (8, 31-39).

D'où vient cette émotion intense, et surtout d'où vient cette assurance inébranlable? Des extases de l'Apôtre, où la lumière de Dieu l'a ébloui, où l'amour du Christ l'a étreint, où les mystères insondables se sont révélés à lui si terribles et si magnifiques. Cette force allait être nécessaire à saint Paul dans les missions où Dieu allait bientôt l'engager. Sainte Thérèse, rappelant la vision où Dieu apparut à Moïse dans le buisson ardent, écrivait : « Il dut voir, au milieu des épines de ce buisson, de bien grandes choses, pour avoir le courage d'entreprendre la délivrance de son peuple » (*Château intérieur*, 6e demeure, ch. 4). La mission de saint Paul était plus haute encore que celle deMoïse; son courage devait être soutenu par des grâces sublimes.

2. Lumières progressives de l'Esprit. — Ces grâces sont sublimes en effet; l'Apôtre en a pleinement conscience; il sent en même temps le danger qu'il court : l'exaltation de l'orgueil; sans doute ce n'est point dans l'extase même que ce danger le menace : quand Dieu se montre, tout le reste s'efface et, avant tout, l'homme lui-même; mais, quand la brûlante lumière s'est voilée, l'homme, encore tout ému du contact divin, ne peut-il pas être tenté de s'enorgueillir d'une si haute grâce? De cette tentation le Seigneur préserve son Apôtre en lui faisant sentir l'infirmité de sa chair : « Pour que je ne m'exalte point, il m'a été donné une écharde dans la chair, un ange de Satan pour me souffleter, pour que je ne m'exalte point. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi, et Il m'a dit : Ma grâce te suffit, car la puissance se parfait dans la faiblesse » (2 *Cor.* 12, 7-9).

Ce que fut cette maladie, les correspondants de saint Paul le savaient sans doute et il n'avait pas à le leur apprendre; nous l'ignorons et sommes réduits à des conjectures.

La plus vraisemblable est que, dans ses longs voyages à pied à travers les régions les plus malsaines de l'Anatolie, l'Apôtre contracta la fièvre paludéenne; de là ces accès accablants qui parfois lui faisaient sentir la mort toute proche (cf Allo, *excursus* 16, p. 313-323). A cette interprétation Ev. Underhill (*The Mystic Way*, p. 174) objecte que, d'après saint Paul, il y a un lien étroit entre le ravissement et la maladie : il faudrait donc y voir un épuisement nerveux qui n'est pas rare chez les mystiques. Cette objection n'est pas décisive : le ravissement et la maladie ne sont pas unis par l'Apôtre comme cause et effet; il suffit d'admettre entre l'un et l'autre une succession chronologique assez rapide, et c'est le cas si le ravissement eut lieu peu avant le départ en mission, et les premières atteintes du mal, aux premières étapes du grand voyage, par exemple à Perge (Allo, *loc. cit.*, p. 321).

Cette réponse du Seigneur est une nouvelle faveur du plus haut prix; elle se grava profondément dans l'âme de saint Paul; toute sa doctrine mystique, particulièrement dans cette seconde épître aux Corinthiens, en porte l'empreinte. Nous devrons y insister un peu plus bas.

Peu de temps après l'extase dont nous venons de parler, l'apôtre entreprend ses grandes missions; ce n'est point par sa propre initiative; c'est par un ordre de l'Esprit Saint intimé aux prophètes et aux docteurs d'Antioche : « Séparez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre où je les appelle » (*Actes* 13, 2). Les prophètes et les docteurs obéissent, leur imposent les mains; Barnabé et Saul partent, « envoyés par l'Esprit » (13,4). Et désormais dans toute son activité missionnaire, l'Apôtre est dirigé par l'Esprit : quand, après sa première mission, il est revenu à Antioche, c'est sur une révélation divine qu'il monte à Jérusalem avec Barnabé et Tite (*Gal.* 2, 2); au cours de son deuxième voyage, après avoir prêché à Antioche, il veut prêcher en Asie; il en est empêché par l'Esprit Saint (*Actes* 16, 6); il voudrait ensuite passer de Mysie en Bithynie; « l'Esprit de Jésus ne le lui permet pas » (16, 7); à Troas, une vision nocturne lui révèle la volonté divine. « Un Macédonien se tenait debout devant lui et l'appelait : « Passe en Macédoine et sauve-nous ». Dès qu'il eut cette vision, « aussitôt nous avons cherché à passer en Macédoine, persuadé que Dieu nous appelait à évangéliser ce peuple » (16, 9-10). Au début de son apostolat à Corinthe, le Seigneur lui apparaît pour l'encourager (18, 9-10). La volonté du Seigneur guide son Apôtre comme la volonté du Père guidait Jésus; la différence est celle que nous avons déjà relevée : chez le Fils de

Dieu, la révélation du Père nous apparaît totale, aussi loin que nous pouvons remonter; chez saint Paul, cette révélation est progressive et détermine successivement chacune des étapes.

Le voyage à Jérusalem, qui termine la troisième mission, est l'exemple le plus manifeste de cette direction divine imprimée sur la vie de l'Apôtre. C'est « dans l'Esprit » que Paul se résout à aller à Jérusalem en passant par la Macédoine et l'Achaïe; il ajoute : « quand j'aurai été là, il faut aussi que je voie Rome » (19, 21); tout cela devait en effet s'accomplir d'une façon qu'il ne prévoyait pas. Il pressentait cependant de grands dangers; peu avant son départ, il supplie les Romains « par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit : aidez-moi de vos prières auprès de Dieu, afin que j'échappe aux embûches des infidèles qui sont en Judée » (*Rom.* 15,30-31). Au cours de son voyage, à Milet, il dit aux presbytres d'Éphèse : « Lié par l'Esprit, je vais à Jérusalem; j'ignore ce que j'y rencontrerai; je sais seulement que l'Esprit Saint, en chaque ville, me fait annoncer que des chaînes et des tribulations m'y attendent... » (*Actes* 20, 22-23). A Tyr, les disciples disent à Paul au nom de l'Esprit de ne pas monter à Jérusalem (21, 4). A Césarée, le prophète Agabus « prend la ceinture de Paul, se lie les mains et les pieds et dit : L'homme à qui est cette ceinture sera lié ainsi à Jérusalem par les juifs qui le livreront aux mains des païens ». Tous supplient Paul de n'y pas aller. Il répond : « Pourquoi pleurez-vous ainsi? Pourquoi m'affligez-vous? Si je dois non seulement être enchaîné, mais mourir à Jérusalem, j'y suis tout prêt pour le nom du Seigneur Jésus ». Et comme nous ne pouvions le persuader, nous cédâmes en disant : « Que la volonté du Seigneur soit faite! » (11-14).

Tout cela rappelle de très près la montée du Seigneur lui-même à Jérusalem et, pendant les mois qui précèdent la passion, ses prophéties réitérées. Mais ici de nouveau, et plus clairement encore, nous apparaît la distance du Maître au disciple : dès le début, Jésus prévoit ses souffrances et sa mort, et il les prédit à ses apôtres avec une insistance et une précision progressives; il n'est averti par personne, mais il sait et il voit. Paul pressent une lutte très dangereuse, mais sans en prévoir d'abord l'issue, et, peu à peu, les avertissements que lui donnent les prophètes confirment ses craintes et les précisent. Le Fils de Dieu, dès l'origine, contemplait ce drame de sa passion dans la lumière divine; l'Apôtre est instruit progressivement par le ministère des hommes qu'éclaire l'Esprit Saint. Mais, tout en reconnaissant la distance infranchissable qui sépare le disciple du Maître, nous admirons dans l'Apôtre le fidèle imitateur du Christ : il est prêt à subir pour son nom la captivité et la mort, et le dernier mot de ses disciples est un écho fidèle de la prière de Jésus au jardin : « Que la volonté du Seigneur soit faite! » Le destin qui lui est prédit n'est-il pas aussi celui du Christ : « Les juifs le livreront aux mains des païens ». Cette condamnation prononcée par la suprême autorité religieuse de son peuple, c'est là ce qui a le plus cruellement atteint Jésus, et aussi son Apôtre.

Ces impulsions divines, qui dirigent toute la carrière apostolique de saint Paul, lui sont moins précieuses que les révélations qui lui font connaître les mystères divins. Nous avons rappelé ce que l'Apôtre écrivait aux Galates (1, 11-12) : « Je vous le déclare, frères, l'évangile que j'ai prêché n'est point selon l'homme; car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ou appris; c'est par une révélation de Jésus-Christ ». Plus tard, quand il raconte au roi Agrippa son passé et sa conversion, il rapporte ainsi les premières instructions qu'il a reçues du Seigneur : « Si je t'ai apparu, c'est pour te constituer ministre et témoin de la vision que tu as eue de moi et des apparitions que tu en auras encore » (*Actes* 26, 16). Ces révélations, reçues immédiatement du Christ, ne détachent pas saint Paul du groupe des apôtres ni sa doctrine de la leur; ce qu'il prêche, c'est ce que prêchent aussi les autres apôtres (1 *Cor.* 15, 11; cf 15, 3; cf *Origines du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 357, 383-386); mais, avant qu'il eût pris contact avec les apôtres, il avait été directement éclairé par une révélation du Seigneur; et, au cours de sa carrière, cette grâce initiale a été enrichie de bien des révélations. Dans une de ses dernières lettres il pourra dire :

> « Vous avez sans doute été informés de l'économie de la grâce de Dieu, qui m'a été donnée pour vous; (vous savez) que c'est par révélation que le mystère m'a été manifesté, tel que je viens de l'écrire brièvement; et en me lisant vous pouvez reconnaître l'intelligence que j'ai du mystère du Christ; ce mystère, dans les générations passées, n'a pas été manifesté aux fils des hommes comme, de nos jours, il a été révélé spirituellement à ses saints apôtres et prophètes... A moi, le plus infime de tous les saints, a été départie cette grâce d'annoncer aux gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière le plan providentiel du mystère caché, dès l'origine des siècles, en Dieu, créateur de toutes choses » (*Éphés.* 3, 1-9).

Nous avons vu que, dans la direction de la vie de saint Paul, les lumières divines ont été progressives : « On te dira ce que tu dois faire », lui a dit Jésus en lui apparaissant; et à Ananie : « Je lui ferai connaître tout ce qu'il devra souffrir pour mon nom ». Il en est de même de la révélation du mystère : Tu seras témoin « de la vision que tu as eue de moi et des apparitions que tu en auras encore ». Jésus instruit son Apôtre par ses révélations comme il avait instruit les douze au cours de leurs années de formation; la lumière divine, au cours de ces révélations, envahit l'âme et lui fait pénétrer plus profondément l'insondable richesse du Christ.

Cette lente illumination accuse la faiblesse de l'homme qui la reçoit; nous n'avons plus devant nous le Fils de Dieu « plein de grâce et de vérité », mais un homme pécheur, un fils des ténèbres, qui peu à peu, dans le Seigneur, devient un fils de lumière (*Éphés.* 5,8).

Nous voudrions suivre les étapes de cette transformation; nous ne le pouvons : les dix premières années de la vie chrétienne de saint Paul nous échappent presque entièrement; depuis le début de la première mission, en 45, la vie de l'Apôtre s'éclaire; le récit des *Actes* nous permet de suivre les grandes étapes de ses missions; à partir de l'an 50, les épîtres nous révèlent sa sollicitude pastorale, son enseignement, ses désirs, ses craintes, ses souffrances; nul homme ne s'est fait connaître plus sincèrement ni plus profondément; mais ces confidences, dont le prix est inestimable, ne nous révèlent que quelques épisodes de sa vie, quelques réactions de son âme en face des hésitations, des faiblesses, des défaillances, des efforts de ses correspondants. Les anciens déjà, particulièrement Origène, ont souvent insisté sur les inégalités spirituelles des différentes chrétientés : les corinthiens sont plus imparfaits; les éphésiens, mieux initiés à la sagesse chrétienne; ces différences des destinataires expliquent, en partie, l'inégalité de niveau doctrinal

que l'on peut observer entre les épîtres. Ces remarques nous avertissent de ne pas interpréter des épîtres occasionnelles comme des traités didactiques, de ne pas voir toujours un progrès de la pensée dans ce qui peut n'être qu'une adaptation à des correspondants plus ou moins instruits du christianisme. Sous le bénéfice de ces remarques, on devra reconnaître cependant, à travers les lettres de saint Paul, une maturation progressive dont l'évidence s'impose au lecteur. Lightfoot distingue dans les épîtres trois groupes, à travers lesquels on peut suivre le progrès de la pensée de saint Paul : dans les deux épîtres aux Thessaloniciens, le Christ apparaît surtout comme le Juge qui viendra à la fin des temps; dans les quatre grandes lettres, comme le Dieu Sauveur; dans les épîtres de la captivité, comme le Verbe de Dieu habitant en nous (*Biblical Essays*, p. 232, cité par E. Underhill, *loco cit.*, p. 180). Ce schéma est tracé par un théologien très clairvoyant, qui d'ailleurs ne s'est jamais particulièrement soucié des problèmes mystiques; il nous fait entrevoir le progrès de la pensée religieuse dont l'objet devient peu à peu plus proche, plus intérieur : le Fils de Dieu apparaît d'abord dans la perspective eschatologique, au jour du jugement; puis, dans sa mission rédemptrice, dans sa mort et sa résurrection, dont le mystère se renouvelle en nous; enfin, dans sa présence vivifiante qui anime l'Église et soutient l'univers.

On pourrait préciser ces indications générales par l'étude de quelques questions particulières, par exemple de l'Église Corps du Christ. Cette doctrine spécifiquement paulinienne apparaît d'abord dans le groupe des grandes lettres (1re aux Corinthiens; épître aux Romains); elle se retrouve dans les lettres de la captivité (aux Colossiens et aux Éphésiens). D'un groupe à l'autre on peut observer le progrès de la pensée de l'Apôtre. On le remarque déjà dans le progrès de la terminologie : l'expression « Corps du Christ » n'apparaît qu'une fois dans le premier groupe (1 *Cor.* 12, 27); elle est fréquente dans le second. C'est seulement dans le second groupe que le Christ est représenté comme le Chef du Corps ou de l'Église; c'est là aussi que l'Église universelle est explicitement identifiée avec le Corps, est l'objet del'acte rédempteur du Christ (*Éphés.* 5, 23-25), est l'Épouse du Christ (5, 26-31), la « plénitude du Christ » (1,23;4, 13). Il faut remarquer enfin que, dans ce second groupe, la théologie mystique n'intervient pas seulement pour soutenir la leçon morale, comme on le voyait dans les grandes lettres; elle est exposée pour elle-même, le précepte moral n'en est plus que le fruit. — J'emprunte ces remarques à l'étude très attentive de A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, surtout p. 153-154.

On arriverait aux mêmes conclusions en relevant dans quelques brèves formules des grandes lettres le germe qui s'épanouira dans les contemplations de la captivité. Ainsi l'universelle seigneurie du Fils de Dieu est affirmée dans 1 *Cor.* 8, 6 : « Pour nous, il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient et en qui nous sommes; il n'y a qu'un Seigneur, Jésus-Christ, pour qui toutes choses existent et par qui nous-mêmes existons ». Cette seigneurie est plus pleinement révélée dans *Col.* 1, 15-20. On peut comparer de même 2 *Cor.* 8,9 avec *Phil.* 3, 5-15. Ce n'est pas une transformation de la théologie paulinienne; mais c'est dans l'âme de l'Apôtre une pénétration plus profonde des mystères divins. Ces révélations traversaient les grandes lettres comme un éclair éblouissant; elles enveloppent les dernières épîtres d'une atmosphère lumineuse.

3. Vie d'union. — Cette lumière paisible, envahissante, qui pénètre de plus en plus l'enseignement doctrinal de l'Apôtre, ne la reconnaissons-nous pas aussi dans sa vie spirituelle, dans son union au Christ?

Sur ce sujet on lira surtout A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Münster, 1928 et, du même auteur, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, Münster, 1937. Parmi les théologiens protestants : A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1925; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930.

Cette vie de l'Apôtre dans le Christ apparaît dès la première lecture. La formule si familière à saint Paul « dans le Christ Jésus » nous frappe moins aujourd'hui parce qu'une longue tradition nous l'a rendue familière et en a, pour beaucoup d'entre nous, effacé le relief. C'est chez saint Paul qu'il faut l'étudier pour en sentir toute l'énergie.

Cf Deissmann, *Paulus*, p. 111 svv, rappelant son étude antérieure, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, 1892, et les nombreux travaux qu'elle a provoqués; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. 2, p. 359-362, 476-480; Schweitzer, *loco cit.*, p. 122-126.

C'est dans le Christ qu'il vit (*Rom.* 6, 11-23), qu'il aime (16,8; 1 *Cor.* 16,24), qu'il espère (*Phil.* 2, 19), qu'il se réjouit (3, 1; 4, 4, 10); c'est en lui qu'il peut tout (4,13); c'est en lui qu'il se glorifie (3,3); c'est en lui qu'il parle (2 *Cor.* 2, 17; 12, 19), qu'il console (*Phil.* 2, 1), qu'il travaille (*Rom.* 16, 3-9); on a compté que saint Paul emploie cette formule 164 fois; c'est donc une des caractéristiques les plus accusées de sa langue théologique. Elle n'a pas toujours le même relief. Dans les passages que nous avons rappelés, la vie morale et religieuse de saint Paul nous apparaît, sous ses formes multiples, s'épanouir en Jésus. Parfois cette expression a une force beaucoup plus grande. Le Christ est la source de la vie du chrétien : « Dans le Christ Jésus ni la circoncision n'a de valeur, ni le prépuce, mais la foi qui agit par la charité » (*Gal.* 5, 6); ou encore : « De même qu'en Adam tous meurent, de même dans le Christ tous seront vivifiés » (1 *Cor.* 15, 22); « si l'on est dans le Christ, c'est une nouvelle création » (2 *Cor.* 5, 17).

C'est de ces textes forts qu'il faut partir pour comprendre l'origine et la signification de cette formule. Ce que saint Paul traduit par là, ce n'est pas seulement une pieuse aspiration, c'est une ferme croyance en une réalité qui domine toute sa vie : « Je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20). « Jésus Notre Seigneur a été livré pour nos fautes, il est ressuscité pour notre justification » (*Rom.* 4, 25). Sa mort, acceptée pour nous, nous délivre de nos péchés, sa résurrection nous vivifie : « Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort; nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts pour la gloire du Père, ainsi nous, nous vivions d'une vie nouvelle » (*Rom.* 6, 3-4; cf *Gal.* 3, 27; *Col.* 2, 12). Cette action efficace du baptême était alors exprimée symboliquement par le rite de l'immersion : le néophyte, plongé dans la piscine baptismale, y ensevelissait tout son passé; s'unissant à la mort du Christ et à sa sépulture, il ne sortait de l'eau baptismale que ressuscité

avec lui; mais le symbole est ici accessoire; l'essentiel c'est la vertu du baptême; elle est toujours la même; chaque chrétien peut dire avec l'Apôtre : « Je suis mort à la loi pour vivre à Dieu; j'ai été crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 19).

Et, ce qui a dans la théologie mystique une importance souveraine, le Christ veut nous unir à lui dans le mystère de sa mort et de sa résurrection.

Le P. Prat interprète ainsi le texte que nous venons de transcrire (*Rom.* 6, 3-4) : « Non content d'affirmer qu'au baptême nous sommes plongés dans le Christ, saint Paul dit que « nous sommes plongés dans la mort du Christ », en d'autres termes, dans le Christ mourant. En effet nous sommes associés au Christ et nous devenons ses membres au moment précis où il devient lui-même Sauveur. Or, ce moment coïncide pour Jésus avec celui de sa mort, figurée et mystiquement réalisée pour nous au baptême. A partir de là, tout nous devient commun avec Jésus-Christ; nous sommes crucifiés, ensevelis, ressuscités avec lui; nous partageons sa mort et sa vie nouvelle, sa gloire, son règne, son héritage » (*Théologie de saint Paul*, t. 1, p. 266).

Cette union vivifiante, dont le chrétien a reçu la grâce au baptême, devra se poursuivre pendant toute sa vie telle qu'elle lui a été conférée, faisant de lui, en toute vérité, un membre du Christ mourant et ressuscité. C'est là ce qu'il faut avoir devant les yeux pour comprendre l'insistance avec laquelle l'Apôtre nous parle de sa mort quotidienne : « Je meurs chaque jour » (1 *Cor.* 15, 31); « à Dieu ne plaise que je me glorifie sinon en la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde m'est crucifié, et moi au monde » (*Gal.* 6, 14, 17; cf Schweitzer, *loco cit.*, p. 142 svv). Et le plus souvent à cette mort sont associées la résurrection et la vie :

« Nous portons toujours en notre corps le supplice mortel de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée en notre corps. Car, toujours nous, qui vivons, nous sommes livrés à la mort à cause de Jésus, afin que, aussi, la vie de Jésus soit manifestée en notre chair mortelle. Ainsi la mort travaille en nous, et la vie en vous » (2 *Cor.* 4, 10-12).

« Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui; nous savons que le Christ ressuscité des morts, ne meurt plus; la mort n'a plus d'empire sur lui; car sa mort fut une mort pour le péché, une fois pour toutes; mais sa vie est une vie pour Dieu; ainsi pensez que vous êtes morts pour le péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (*Rom.* 6, 8-11).

« Si le Christ est en vous, le corps est mort à cause du péché, mais l'Esprit vit à cause de la justification; et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (8, 10-11).

Nous voyons dans plusieurs de ces textes l'alternance des deux formules : le chrétien est « dans le Christ » et le Christ est « dans le chrétien ». On remarque aussi dans le discours de Jésus après la Cène cette immanence réciproque, et elle est facile à comprendre : nous sommes dans le Christ, comme dans le Corps dont il est le Chef, dont nous sommes membres; il est en nous comme Celui qui nous vivifie par son Esprit. Notre effort ne sera donc pas seulement un effort d'imitation en face du Christ notre modèle (1 *Thess.* 1, 6; 1 *Cor.* 4,16-17; 11, 1; *Phil.* 3, 17; 4, 9), mais surtout un effort d'intime union avec le Christ dans les mystères de sa mort et de sa vie; cette union est signifiée par saint Paul au moyen des termes qu'il a souvent forgés lui-même pour faire comprendre la vie du chrétien souffrant avec le Christ, crucifié avec lui, mourant avec lui, enseveli avec lui, ressuscité avec lui, vivant avec lui, vivifié avec lui.

Ces termes et d'autres semblables ont été étudiés par le P. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. 2, p. 20-22, qui conclut : « Notre union mystique avec le Christ ne s'étend pas jusqu'à la vie mortelle de Jésus; elle ne prend naissance qu'à la passion, quand Jésus-Christ inaugure son œuvre rédemptrice; mais, dès cet instant, elle est continue et la communication d'idiomes entre les chrétiens et le Christ est désormais complète. Que si nous remontons à la source de cette union d'identité, nous voyons qu'elle existe en droit et en puissance au moment où le Sauveur, agissant au nom et au profit de l'humanité coupable, meurt pour nous et nous fait mourir avec lui, mais qu'elle se réalise en fait et en acte en chacun de nous, quand la foi et le baptême nous greffent sur le Christ mourant et nous associent à sa mort. L'auteur n'en est autre que Dieu lui-même, qui, nous revêtant de la forme et des attributs de son Bien-aimé, nous reconnaît pour ses fils adoptifs et nous traite dorénavant en cohéritiers de Jésus. »

Cette union de l'Apôtre avec le Christ est pour lui la source de toute sainteté et aussi de toute activité féconde. A cette lumière s'éclairent les textes où l'infirmité apparaît comme une source de force, qu'il s'agisse soit des persécutions subies par l'Apôtre (2 *Cor.* 4, 12), soit même de ses maladies (12, 10). Qu'est-ce que tout cela sinon la mort engloutie par la vie, la chair par l'esprit, l'homme par le Christ? Au terme on pourra dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ».

Ce désir d'une union toujours plus grande avec le Seigneur donne au renoncement chrétien son véritable caractère : c'est une exigence insatiable et de jour en jour plus avide; et c'est en même temps une paix, une sérénité qui ne connaît jamais la frénésie des désirs humains. Deux pages de l'épître aux Philippiens suffisent à nous révéler ces deux caractères apparemment inconciliables et cependant commandés par le même amour.

Au chapitre troisième on sent l'ardeur du désir et ses exigences :

« Je regarde tout comme préjudice, eu égard à la valeur suréminente de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. Pour lui j'ai tout sacrifié et j'estime tout immondices, quand il s'agit de gagner le Christ... de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection, et la communion à ses souffrances, en me configurant à sa mort, pour parvenir, si je puis, à la résurrection d'entre les morts » (3, 8-11).

Au chapitre suivant, l'apôtre exhorte ses chrétiens; prisonnier, impatient de mourir pour être avec le Christ, il n'a dans le cœur que joie et paix :

« Réjouissez-vous dans le Seigneur toujours; je le redirai, réjouissez-vous. Que votre bonté soit connue de tous les hommes. N'ayez point d'anxiété, mais qu'en toute circonstance, par la prière et la supplication, jointes à l'action de grâces, vos demandes viennent à la connaissance de Dieu. Et la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, gardera vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus. Au reste, frères, tout ce qui est vrai, tout ce qui est digne, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est de bon renom, ce qui se rencontre de vertu et qui mérite l'éloge, que ce soit là l'objet de vos pensées; et ce que vous avez appris et reçu, entendu de moi et vu en moi, pratiquez-le et le Dieu de paix sera avec vous » (4, 4-9).

Dans cette paix et cette joie rayonnante ne sent-on pas ce goût de vie éternelle que saint Pierre trouvait aux paroles de Jésus (*Jean* 6, 69)? Cette saveur céleste, c'est le signe d'une union intime avec le Christ. Certes,

il n'y a rien de plus pathétique que certaines pages des grandes lettres, par exemple les chapitres 4-6 de la 2e aux Corinthiens, les chapitres 6-8 de l'épître aux Romains; mais dans l'effort même de ces luttes ardentes, on sent encore un frémissement qu'on ne retrouve plus ici; tout s'est apaisé, tout est lumineux; c'est bien l'homme tel que nous le présentait Jésus, où « il n'y a plus rien de ténébreux » (*Luc* 11, 36).

4. La charité, voie et terme de la contemplation. — De ce terme de la voie mystique de saint Paul on peut revenir aux différentes voies qui y conduisent. La charité est « la voie par excellence » (1 *Cor.* 12, 31); elle seule est à la fois la voie et le terme; mais il est ici-bas d'autres dons de Dieu qui acheminent le chrétien vers ce terme bienheureux; saint Paul en a fait comprendre l'origine et la nature; cette doctrine éclaire la théologie mystique. Elle est exposée en détail dans la 1re aux Corinthiens, 12-14; plus sommairement dans l'épître aux Romains, 12; et, d'une façon plus profonde, dans l'épître aux Éphésiens, 4.

Dans les églises pauliniennes, comme dans l'Église apostolique tout entière, des dons de Dieu étaient répandus qui frappaient d'étonnement les païens eux-mêmes; les chrétiens étaient parfois tentés de s'en prévaloir et de se les envier les uns aux autres. Saint Paul pour ramener ses disciples à une saine appréciation de ces charismes, leur enseigne d'abord que leur auteur est le Saint-Esprit, qui les distribue comme il le veut (1 *Cor.* 12, 11). Il a en vue le bien de l'Église et à ses différents membres il donne les charismes qui doivent servir au bien commun (12, 7). L'Apôtre éclaire cette doctrine par la comparaison du corps humain (12, 12-26) : le corps est un, les membres sont multiples; chacun d'eux a sa fonction; aucun n'est inutile, aucun n'est méprisable. « Et vous, vous êtes le Corps du Christ et les membres les uns des autres. Dieu dans l'Église a établi les uns, au premier rang, apôtres; au second, prophètes; au troisième, docteurs; puis il y a des puissances (miraculeuses), des charismes de guérison, de gouvernement, le don des langues » (27-28). D'autres listes complètent celle-ci, y ajoutant la foi (des miracles); le discernement des esprits, l'interprétation des langues, le charisme de l'évangéliste, du pasteur, de l'exhortateur, de l'aumônier, de l'hospitalier, du président (cf Prat, *loco cit.*, t. 1, p. 498-503). La diversité même de ces listes fait assez entendre que dans aucune d'elles l'Apôtre ne prétend épuiser l'ineffable richesse de l'Esprit. Ce qui importe d'ailleurs, c'est beaucoup moins la classification ou même la description de ces dons, qu'une juste intelligence de leur origine, de leur fin, de leur prix.

Ils sont départis par l'Esprit, « comme il le veut »; on peut les désirer, on peut les demander; mais on ne les reçoit que par grâce; nul par conséquent ne peut s'en attribuer la gloire. Tous ces charismes d'ailleurs sont donnés en vue du bien commun; c'est donc ainsi qu'il faut s'en servir, et ne poursuivre dans le désir qu'on en a, dans l'usage qu'on en fait, que l'édification de l'Église (14, 12-26). C'est aussi d'après ce principe u'il faut apprécier leur valeur : on comprendra alors que la glossolalie est bien inférieure à la prophétie ou même à l'interprétation des langues (14,14).

Il faut remarquer d'autre part que, si ces grâces ont pour but principal l'édification de l'Église, elles ne sont pas stériles pour celui qui en est le sujet. C'est pourquoi ces charismes sont des « voies » qui mènent à Dieu; voies bien inférieures sans doute à la charité (12, 31), mais cependant voies où Dieu engage les chrétiens pour leur bien propre, et pas seulement pour le bien social du corps. Aussi saint Paul dit-il à ses disciples : « Recherchez la charité; aspirez aux dons spirituels, et surtout à la prophétie » (14, 1).

Dans le Corps du Christ, le rôle des membres est donc beaucoup plus noble que celui des membres du corps humain : les charismes qu'ils reçoivent n'ont pas pour fin unique la perfection de la fonction sociale qui leur est attribuée, mais aussi leur perfection personnelle; et ces deux fins sont inséparables : le rôle du thaumaturge et du prophète sera d'autant plus bienfaisant pour l'Église que le chrétien qui aura reçu ces charismes se sera plus profondément sanctifié par eux.

Sur ce point important on relira avec profit l'étude du P. de Montcheuil, *La Liberté et la Diversité dans l'Unité*, dans le livre d'hommage à Mœhler, *L'Église est une*, Paris, 1939, p. 234 svv, surtout p. 237.

Cette doctrine, exposée dans la 1re aux Corinthiens et dans l'épître aux Romains, est reprise par saint Paul dans l'épître aux Éphésiens; le progrès de la pensée s'accuse ici dans la description du rôle du Christ, Chef du Corps. C'est lui qui est l'auteur de la distribution des charismes : « A chacun de nous la grâce a été départie suivant la mesure du don du Christ. C'est pourquoi (l'Écriture) dit : Étant monté sur la hauteur, il a emmené des captifs, il a distribué des dons aux hommes » (*Éphés.* 4, 7-8).

Sur l'adaptation assez libre que l'Apôtre fait de ce texte du psaume 68,19, cf J. Huby, *Les épîtres de la captivité*, coll. Verbum salutis, Paris, 1935, p. 199 : « à l'image du Seigneur *recevant* les tributs des hommes il substitue celle du Christ *donnant* aux hommes ses présents ». Cette substitution même marque bien l'importance qu'attache saint Paul à cette idée des *dons* faits par le Christ.

Et il poursuit un peu plus bas :

« C'est lui aussi qui a donné les uns comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs, pour rendre les saints capables d'accomplir leur ministère, pour édifier le Corps du Christ, jusqu'à ce que nous tous nous parvenions à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la taille de la plénitude du Christ, pour que nous ne soyons plus des enfants, ballottés et emportés à tout vent de doctrine, jouets de la fausseté des hommes et de leur habileté à machiner l'erreur; mais que, professant la vérité dans la charité, nous grandissions de toute manière en lui qui est la tête, le Christ; grâce à qui tout le Corps, ajusté et coordonné par toutes les jointures de l'organisme, selon l'énergie proportionnée à chaque partie, opère sa croissance pour son édification dans la charité » (*Éphés.* 4, 11-16).

Ce beau texte parfait la doctrine dont l'épître aux Corinthiens traçait les grandes lignes : l'Esprit qui distribue ces dons, c'est l'Esprit du Christ; il ne les répartit que selon la volonté du Christ, en vue de la croissance et de la perfection de ce Corps dont le Christ est la Tête; il n'y faut plus d'enfance, mais la maturité de l'homme fait; plus de fausseté, mais la vérité dans la charité; c'est là l'édification du Corps du Christ, à laquelle doivent travailler apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, docteurs; c'est à l'accomplissement de ce ministère que tendent les charismes qui leur sont départis. Ainsi tous les membres parviendront « à

l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », « professant la vérité dans la charité ».

De cette croissance de tous les membres, le Christ, la Tête, est à la fois le terme idéal et le principe vital. Il est indigne d'un membre du Christ de s'attarder à des puérilités; il faut que tout soit viril et parfait, « à la mesure de la taille de la plénitude du Christ », et ce progrès que la Tête exige de tous les membres, c'est elle aussi qui l'opère; c'est grâce à elle que le Corps tout entier opère sa croissance et se construit peu à peu dans la charité.

Dans ce texte capital bien des traits rappellent, mais en la développant, la doctrine antérieure : pour détourner les Corinthiens de leur estime exagérée de la glossolalie, saint Paul leur disait : « Frères, ne soyez pas enfants par vos pensées; soyez enfants par l'absence de toute malice; mais par vos pensées, soyez parfaits » (1 *Cor.* 14, 20). Ici de même sont rejetées les puérilités; mais en face se dresse la plénitude du Christ qu'il nous faut recevoir. On remarque surtout l'insistance de l'Apôtre à ramener tout ce progrès à la charité comme à son terme. C'était la thèse capitale de l'épître aux Corinthiens, — nous y insisterons. C'était celle aussi de l'épître aux Romains : après avoir décrit les fruits des charismes, saint Paul insiste sur la charité (*Rom.* 12, 9-21); ici aussi c'est le dernier mot de tout le développement : il y faut la vérité, certes, « la foi et la connaissance du Fils de Dieu », mais tout cela ne se consommera que dans la charité.

Il nous faut revenir à la 1re épître aux Corinthiens pour entendre pleinement la transcendance de la charité; à la fin de sa description des charismes, saint Paul proclame (12, 31) qu'il est une voie supérieure à toutes les autres, la voie par excellence : la charité. Sans elle, tous les autres dons sont stériles : le don des langues, la prophétie, la connaissance des mystères, la gnose, la foi qui transporte les montagnes, la bienfaisance allant jusqu'au sacrifice de tout ce qu'on possède, le martyre même et le plus cruel, le martyre par le feu, sans la charité tout cela ne sert de rien (13,1-3). Tous ces dons cependant viennent de l'Esprit de Dieu; joints à la charité, ils sont éminemment précieux : ils donnent à la vie chrétienne sa lumière, sa force, son dévouement héroïque; mais c'est seulement par la charité qu'ils sont féconds; saint Paul a-t-il fait en lui-même l'expérience de cette stérilité (cf E. Underhill, *loco cit.*, p. 205-206)? Rien ne le prouve; mais certainement il l'a reconnue dans la vie des chrétiens et, plus souvent encore, dans leur pensée, et il tient à dissiper toutes ces illusions; il va bientôt montrer l'insuffisance radicale de tous ces dons; mais, une fois encore, il s'arrête pour faire bien comprendre à ses disciples ce qu'est la charité; il la décrit dans les relations avec le prochain; c'est là en effet qu'elle se fait le plus aisément reconnaître :

« La charité est patiente, elle est bonne, elle n'est pas jalouse, elle n'est pas prétentieuse, elle ne s'enfle pas, elle ne choque pas, elle ne cherche pas ses intérêts, elle ne s'aigrit pas, elle ne spécule pas sur le mal, elle ne se réjouit pas de l'injustice, elle se réjouit avec la vérité, elle couvre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout » (13, 4-7).

Cette description, si nuancée et si profonde, révèle la réaction chrétienne en face du monde païen « sans foi, sans cœur, sans pitié » (*Rom.* 1, 31); on rapprochera de ce passage d'autres textes pauliniens qui le complètent, avant tout *Rom.* 12,9-21 (cf J. Moffatt, *Love in the New Testament*, London, 1929, p. 178-185). Ce contact avec ces humbles et divines réalités dissipe toute illusion; la charité, c'est cela; et maintenant l'hymne reprend et s'élève jusqu'au ciel :

« La charité jamais ne défaille; les prophéties, elles devien dront inutiles; les langues, elles cesseront; la gnose, elle deviendra inutile. Car c'est partiellement que nous connaissons, c'est partiellement que nous prophétisons. Mais quand sera venue la perfection, ce qui est partiel deviendra inutile. Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je calculais en enfant; quand je suis devenu homme, j'ai rejeté ce qui était de l'enfant. Pour le moment, en effet, nous regardons dans un miroir, en énigme; mais alors ce sera face à face; pour le moment, je connais partiellement; alors je reconnaîtrai comme j'ai été reconnu. Maintenant subsistent la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses; mais la plus grande d'entre elles est la charité » (13, 8-13).

C'est ici qu'apparaît en pleine lumière la transcendance de la charité : tout le reste est partiel, elle est parfaite; tout le reste passera, elle demeure.

C'est d'abord et surtout avec les charismes que la charité est mise en contraste, avec les prophéties, les langues, la gnose; tout cela est partiel et, comparé à la charité, tout cela est jeu d'enfants : cette comparaison entre l'enfant et l'homme, saint Paul la reprendra ici même un peu plus bas (14, 20); nous l'avons rencontrée aussi dans *Éphés.* 4, 13-14 : dans ce dernier texte l'Apôtre opposait l'enfance des chrétiens imparfaits à la virilité adulte des vrais chrétiens. Ici la distance est plus grande encore : celle de la terre au ciel, du temps à l'éternité.

Et cette distance ne distingue pas seulement la charité des charismes, mais aussi de la foi et de l'espérance. Ici-bas les trois vertus sont étroitement liées ensemble (cf Allo, *loco cit.*, p. 351), et cependant leur condition n'est pas la même. La foi et l'espérance sont des vertus de l'homme qui s'achemine vers le terme, mais qui n'y est pas encore parvenu : « Tant que nous sommes domiciliés dans le corps, nous sommes exilés loin du Seigneur; car c'est dans la foi que nous marchons, non dans la réalité vue » (2 *Cor.* 5, 7). « C'est en espérance que nous avons été sauvés; or voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer; ce que l'on voit, l'espère-t-on? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous y aspirons par la patience » (*Rom.* 8, 24-25; cf *Hébr.* 11, 1). Il est donc certain que, quand nous verrons Dieu face à face, la foi et l'espérance auront disparu. Ces deux vertus sont liées nécessairement à cet exil où nous sommes maintenant, loin du Seigneur; elles sont conditionnées par cette connaissance « dans un miroir, en énigme », que décrit ici l'Apôtre.

Il n'en va pas ainsi de la charité : elle n'est pas seulement une vertu de la voie, mais du terme; elle n'atteint pas seulement le Seigneur absent, mais présent, vu face à face. « Alors je reconnaîtrai comme j'ai été reconnu ». Saint Paul rappelle ici ce qu'il avait dit plus haut : « Si quelqu'un aime Dieu, celui-là a été connu de lui » (1 *Cor.* 8, 3), et de même aux Galates, 4, 9 : « Maintenant vous avez connu Dieu, ou plutôt vous avez été connus de Dieu ». Cette connaissance de complaisance que Dieu porte au chrétien a pour fruit et en même temps pour objet l'amour que le chrétien porte à Dieu. A cette connaissance que Dieu a de celui qui l'aime, correspond aussi, chez l'homme, la connaissance qu'il a de Dieu; mais ici-bas cette connaissance est fort imparfaite, comme le signifie le texte de l'épître aux Galates; ce n'est qu'au ciel que l'homme « reconnaîtra Dieu comme il en a été reconnu »;

cette connaissance ne sera plus la foi, mais la vision; la charité au contraire ne devra point disparaître, mais s'achever. La charité est donc la seule vertu qui ne porte pas le caractère caduc de notre vie d'ici-bas; à la mort, elle s'épanouira en vie éternelle.

Ces enseignements de saint Paul sur les charismes et la charité nous donnent des instructions très précieuses qui seront la conclusion de cette étude.

Chercher la perfection de la vie mystique dans ces charismes éclatants, dans le don des langues, dans le don des miracles, ou même dans la prophétie, c'est un enfantillage. La perfection est plus profonde que tout cela : c'est la vie que le Christ nous communique par son Esprit et dont la mesure est la charité.

La vie éternelle, où seule la charité demeure, nous fait reconnaître sa transcendance; mais dès ici-bas, dans la vie de l'Église, la fécondité des dons et des charismes leur vient de la charité; sans elle, le don des langues ne vaut pas plus qu'une cloche ou une cymbale; sans elle, la foi qui transporte les montagnes n'est rien; sans elle, la science ne peut qu'enfler, c'est la charité qui construit (1 *Cor.* 8, 1).

Saint Paul ici contredit tout l'hellénisme et son appréciation des valeurs religieuses. Le philosophe grec, et surtout le philosophe platonicien, estime pardessus tout la connaissance humaine : c'est par là que l'homme peut saisir l'Un ou le divin. Saint Paul au contraire nous dit : la connaissance humaine ici-bas ne sera jamais que partielle; c'est par la charité que l'homme se soulève vers Dieu et se prépare à le contempler éternellement.

Et tous ces traits se fondent dans une conclusion dont l'importance est souveraine : toutes les valeurs religieuses d'ici-bas n'ont de prix que par rapport à la vie éternelle. La contemplation n'est donc pas tendue, comme l'extase platonicienne, vers un but suprême que l'homme puisse saisir par ses propres forces et dès maintenant. Son effort, pour être fécond, doit être provoqué et soutenu par le Christ et tendre au ciel.

On n'indiquera pas ici les commentaires sur la Bible; le lecteur s'y reportera de lui-même; pas davantage les ouvrages généraux sur la religion de l'Ancien ou du Nouveau Testament. On se borne aux ouvrages spéciaux ou aux monographies; le nombre en est considérable. Ceux qui nous ont paru particulièrement utiles ont été cités au cours de cet article. Nous donnons ici des indications un peu plus nombreuses, sans avoir la prétention de donner une bibliographie complète.

1. Ouvrages généraux. — Friedrich von Hügel, *Eternal Life*, Edinburgh, 1912 : c. 2, Israelitish Religion; c. 4, Jewish Hellenistic Times; c. 5, Primitive Christianity. — Evelyn Underhill, *The Mystic Way*, London, 1914 : c. 2, Mysticism and Christology; c. 3, St Paul and the mystic way; c. 4, The Johannine Mystic. — W. R. Matthews, *God in Christian Though and Experience*, London, 1930 : c. 3 et 4, The Christian Experience of God. — R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, A. Ἀλήθεια. B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, dans *Zeitschrift für Neut. Wissenschaft*, t. 27, 1928, p. 113-163; t. 29, 1930, p. 169-192. — G. Kittel, *Die religionsgeschichte und das Christentum*, Gütersloh, 1932. — Bonnetain, art. *Grâce* dans le *Suppl.au Dict. de la Bible*, col. 701-1319, particulièrement 707-714, 1255-1270.

2. La contemplation dans l'Ancien Testament. — Tobac-Coppens, *Les prophètes d'Israël. Études historiques et religieuses*, t. 1, Lierre, 1919, réédité en 1932 à Malines; t. 2 et 3, Malines, 1921. — J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, 1932. — D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923. — E. Fascher, Προφήτης : ch. 3, Προφήτης *im A. T. und Spätjudentum*, Giessen, 1927. — J. Ziegler, *Die Liebe Göttes bei den Propheten*, Münster, 1930.

3. La contemplation dans le Nouveau Testament. — a) *Jésus-Christ Notre-Seigneur.* — L. Chardon, *La croix de Jésus*, 1647, éd. F. Florand, Paris, 1937. — J. Huby, *Le discours après la Cène*, suivi d'une étude sur la connaissance de foi dans saint Jean, Paris, 1932. — J. Jeremias, *Das Gebetsleben Jesu*, dans *Zeitschrift für neutest. Wiss.*, t. 25, 1926, p. 123-140. — K. L. Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, *ibidem*, 1922, p. 277-291. — F. von Hügel, *Essays and Addresses*, first series, London, 1924, p. 119-144 : The Apocalyptic Element in the Teaching of Jesus. — b) *Saint Paul.* — A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, 1892; *Paulus*, 2e éd., Tübingen, 1925. — A. Wikenhauser, *Die Mystik des hl. Paulus*, Münster, 1928; *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, Münster, 1937. — A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930. — A. Stolz, o s b, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936. — F. Prat, *Théologie de saint Paul*, 7e éd., Paris, 1920. — F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1938. — M. Steffen, *Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus*, dans *Zeitschrift f. neutest. Wiss.*, t. 2, 1901, p. 115-139, 234-261. — J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 5e éd., Paris, 1928. — J. Wobbe, *Der Charis-gedanke bei Paulus*, Münster, 1932. — J. Huby, *Mystique paulinienne et mystique johannique*, Paris, 1947.

Jules Lebreton.

II. — LA CONTEMPLATION CHEZ LES ANCIENS PHILOSOPHES DU MONDE GRÉCO-ROMAIN

A. — EXPOSÉ HISTORIQUE

1. *Aux origines. Le mot. Contemplation des sens et contemplation de la raison.* — 2. *La contemplation platonicienne.* — 3. *De Platon à Plotin : Aristote, Philon.* — 4. *La contemplation chez Plotin.* — 5. *Après Plotin.* — 6. *Conclusion.*

Remarques préliminaires. — Il serait vain de vouloir commencer par une définition de la contemplation. Suivant le progrès de la réflexion et la diversité des écoles, le mot a reçu à l'origine des sens fort différents, soit que le sage qui « contemple » apparaisse surtout occupé des phénomènes du monde extérieur, en savant qui observe ou en philosophe qui se propose de pénétrer dans la nature des choses; soit que, porté par le mouvement de la pensée, pour qui les explications partielles qu'elle découvre sont un stimulant à l'étude de nouveaux problèmes, il s'élève jusqu'au premier principe de l'univers et fasse effort pour le connaître au mieux, et cette science de Dieu, — la théologie —, dans la mesure où elle est accessible à notre raison, est alors tenue pour ce qu'il y a de plus haut dans la contemplation; soit que, par suite d'un intérêt croissant aux réalités de la vie intérieure et sous l'influence d'une pensée religieuse qui s'exaltait dans les initiations aux « mystères », la contemplation soit considérée moins comme une conquête de la vérité que comme une union à la divinité, où l'amour est médiateur.

A propos de la contemplation, en fait, c'est de l'homme qu'il s'agit, de sa destinée, de sa nature, de la structure de son âme et de son intelligence. Est-il l'être qui raisonne et prend possession de l'univers par la connaissance, trouvant dans la science ainsi comprise son propre achèvement? Ne faut-il pas dire plutôt que ce qui le définit, c'est un désir que nulle science ne peut satisfaire, qui l'entraîne vers un Bien qui n'est pas à proprement parler pour lui un objet, dans une union

qui n'est pas à proprement parler une connaissance? Mais ce désir, cet « amour », qu'il ressent au fond de son être, le porte-t-il à conquérir sa propre perfection ou à sortir de lui-même pour passer dans l'au-delà? Dans le premier cas, y a-t-il vraiment mouvement, progrès, satisfaction rassasiante d'un désir sans limite? Dans le second, ne faudra-t-il pas dire paradoxalement que l'homme tend à se dépasser lui-même? Et alors, est-ce en vertu d'une faculté naturelle suprarationnelle ou d'un don venu de plus haut que lui? Une pareille « contemplation » est-elle accessible à l'homme dès maintenant ou ne trouve-t-elle sa réalisation qu'après la mort? Et, dans ce cas, que penser de la recherche scientifique, de la vie en société? Peut-on parler d'une « vie contemplative » dans les conditions de l'existence présente?

La spéculation grecque, au cours des temps, nous le verrons, s'est attaquée à ces problèmes ardus, mettant en œuvre toutes les ressources de son subtil génie. Surtout dans l'école de Platon. C'est pourquoi elle nous retiendra davantage. Dans la pensée latine non-chrétienne on ne perçoit que rarement l'écho de ses recherches et de ses audaces; mais elle s'est posée à l'attention de ceux qui, dans le christianisme ou hors de lui, se sont intéressés au grand problème de l'union de l'âme avec Dieu. Lorsque Justin se mit sous la conduite d'un philosophe platonicien, c'était dans l'espoir de « voir » Dieu, car, tel est, dit-il, le but de la philosophie de Platon. S'il fut déçu, d'autres après lui, et parmi les plus grands, ont trouvé là des analyses pénétrantes et des formules hardies, qu'ils ont repensées, auxquelles ils ont infusé un autre esprit, qu'ils ont souvent retenues cependant comme les moins indignes d'exprimer ou de suggérer, dans la mesure du possible, l'inexprimable.

1. AUX ORIGINES

1) **Le mot : contemplatio,** θεωρία. — Le mot *contemplatio* est dérivé de *templum* qui, dans le langage des augures, signifiait un endroit dégagé où la vue peut s'étendre et que l'augure, de sa baguette, délimitait comme champ de ses observations (cf Varron, *De lingua latina*, lib. 6; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, au mot *templum*). L'observation, telle que la pratiquaient les augures, c'est le sens que suggère la structure du mot. D'une façon générale, *contemplari* désigne l'action de considérer attentivement ou par les yeux ou par l'esprit; l'action du sagittaire qui vise un but ou de l'avocat qui examine une cause.

En grec, θεωρεῖν signifie *a*) voir, regarder, contempler, inspecter, par exemple passer en revue des soldats (Xénophon, *Anabase*, I, 2, 16); *b*) employé absolument, il veut dire : aller à un spectacle (et le spectacle lui-même s'appelle alors θεωρία), à une cérémonie religieuse, à Olympie, à l'oracle de Delphes, θεωρεῖν ἐς Ὀλυμπίαν (Lucien, *Timon*, 50); y aller en ambassade comme envoyé officiel (θεωρός); *c*) par extension, réfléchir, méditer, philosopher.

Le pseudo-Plutarque (*De musica*, nº 27) fait venir de θεός aussi bien θεωρεῖν que θέατρον, le théâtre se proposant à l'origine d'honorer les dieux. Bien que, selon d'autres et plus vraisemblablement, θεωρία doive être dérivé de θέα, vision, et du radical Γορ (ὁράω), et par conséquent exprime, sous une forme renforcée, la seule idée de voir, il faut reconnaître que le mot est souvent associé à l'idée d'une fonction ou d'une cérémonie religieuse, qu'il est même employé, comme on vient de le rappeler, pour signifier cette cérémonie par exemple, la θεωρία ou procession de Dionysos (Platon, *Lois*, I, 650 *a*), ou la députation envoyée pour y prendre part : Eschyle intitule une de ses tragédies θεωροὶ ἢ Ἰσθμιασταί (cf Pauly-Wissowa, au mot *Theoroi*).

Cependant, ni en latin ni en grec, le mot n'est réservé à un usage sacré. Il traduit l'intérêt spéculatif que porte l'homme aux êtres au milieu desquels il vit, l'admiration pour leur beauté, un effort pour pénétrer dans leur secret ou pour prendre de là le départ vers une connaissance plus universelle.

2) **Contemplation des sens et contemplation de la raison.** *Les* λόγῳ θεωρητά. — Une fois admise la distinction, qui est à l'origine de la philosophie, entre les apparences et la réalité, entre la voie de l'opinion et celle de la vérité, la distinction se fait jour également entre ce qui est saisi par la contemplation sensible, αἰσθήσει θεωρητόν et ce qui est atteint par la « contemplation » rationnelle, λόγῳ θεωρητόν.

C'est à une contemplation de ce genre que se rattache le « théorème » pythagoricien, qui, d'un cas particulier, s'élève à l'aspect universel d'un problème, et de l'évidence sensible dégage des rapports constants entre les phénomènes. Généralisant les rapports numériques qu'ils avaient constatés dans les harmonies musicales, les pythagoriciens crurent qu'avec les nombres la stabilité relative des choses et la régularité des lois qui régissent leur changement pourraient s'expliquer beaucoup mieux que par le feu, l'air ou l'eau, comme avaient tenté de le faire les physiciens de l'école milésienne. Ils en vinrent même, au dire d'Aristote, à cette conviction que « les nombres sont les éléments de tout ce qui existe et que le ciel lui-même n'est que proportion et harmonie » (*Métaph.*, livre 1, ch. 5) : c'était l'objet de leur « contemplation ». Comme c'était, pour Héraclite, la permanence dans le changement, l'unité du logos dans la diversité des apparentes contradictions; et, pour Parménide, cette sphère immobile, sans commencement ni fin et pourtant limitée, dans laquelle il voyait la réalité véritable.

« Objets de contemplation pour la raison » sont les homéoméries d'Anaxagore, ces éléments des choses par lesquels il expliquait que du pain que nous mangeons et de l'eau que nous buvons, tout ce qui est en nous, le sang, les nerfs, les os et le reste peut se nourrir et croître : λόγῳ θεωρητὰ μόρια· οὐ γὰρ δεῖ πάντα ἐπὶ τὴν αἴσθησιν ἀνάγειν (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4e éd., t. 1, Berlin, 1912, p. 387, ligne 14 svv). Tels sont aussi pour Démocrite les principes dont est composée l'âme (ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν), « idées » sphériques dont la puissance est celle du feu (*ibidem*, t. 2, p. 36, ligne 4 svv) et, pour Épicure, s'inspirant de Démocrite, les dieux eux-mêmes, êtres de forme humaine, mais dont les éléments sont particulièrement subtils; et c'est pourquoi ils sont λόγῳ θεωρητοί (H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879, p. 306 *a*14, *b*13; cf p. 285 *a*4, *b*8).

En somme, contempler (θεωρεῖν) c'était alors considérer les choses avec la raison pour chercher leur essence, c'était philosopher, puisque, suivant une tradition que Cicéron fait remonter à Pythagore, on tenait pour sages et philosophes tous ceux qui s'adonnaient à la contemplation des choses de la nature, « qui in rerum contemplatione studia ponebant », « qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur » (Cicéron, *Tusculanes*, livre 5, 3, 8-9). C'était prendre

position dans le conflit qui oppose la vie contemplative à la vie pratique (cf Euripide, dans le drame *Antiopè*, le dialogue des deux frères Zéthus et Amphion; A.-J. Festugière, o p, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 13, introduction et ch. 1 : La contemplation du savant). A l'encontre du vulgaire qui n'y voyait qu'une rêverie paresseuse, inutile dans la mesure où elle est désintéressée, incapable de procurer les biens de l'homme, Anaxagore affirmait que la « contemplation » est la fin de la vie : la raison valable de préférer d'être venu au monde plutôt que de n'y être pas venu, c'est que l'on peut « contempler » le ciel et l'ordre universel (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, p. 382, ligne 5 svv; cf p. 381, ligne 41 svv).

2. LA CONTEMPLATION PLATONICIENNE

A. **Genèse de cette contemplation.** — 1) *Avènement du pur intelligible.* — Chez les présocratiques, les principes des choses, objets de la connaissance rationnelle, n'étaient pas complètement dégagés de la matière. Anaxagore lui-même ne s'élève pas au plan du pur immatériel. Chez Platon, le pas décisif est fait, et avec tant d'énergie que les intelligibles apparaissent non seulement nettement distincts, mais séparés du monde sensible, dont ils sont le modèle transcendant.

2) *Intérêt croissant pour le sujet et pour les problèmes de la vie intérieure.* — L'influence de Socrate est ici prépondérante. Bien que le platonisme reste une philosophie de l'objet, il reconnaît un rôle essentiel à la préparation de l'âme. La contemplation est une vision, mais cette vision est un événement de la vie intérieure, qui dépend de l'exercice des vertus purificatrices.

3) *Le désir de l'au-delà.* — Le travail de purification, grâce auquel le νοῦς arrive à la contemplation des idées, répond à un besoin intime des âmes : il y a en elles un désir qui les porte à chercher au-dessus d'elles. Quand il parle de ce désir, Platon laisse voir qu'il se souvient des traditions dionysiaques et orphiques, de leur théorie de la déchéance et du retour, de l'acte de violence qui a séparé les hommes de la divinité et de l'élan toujours insatisfait qui les pousse vers une union retrouvée.

B. **Interprétations diverses de cette contemplation.** — La contemplation qui résulte de là, — d'ordre strictement intellectuel mais à la fois désir et connaissance, vision et union, — a été l'objet d'interprétations différentes.

Pour les uns (par exemple, Émile Bréhier, *Platonisme et néoplatonisme. A propos du livre récent du P. Festugière*, dans *Revue des études grecques*, t. 51, 1938, p. 489-498; cf, du même, *Histoire de la philosophie*, t. 1, p. 99 svv), la dialectique platonicienne a pour but de construire le monde selon la science, et la société selon la justice; et cette construction se fait sous la lumière de la raison. On ne nie pas qu'il soit aussi question de désir, d'enthousiasme, d'union et de félicité à propos de cette union. Mais on voit là une inconséquence, d'où naît dans le système (si l'on peut ici parler de système) une opposition qui n'a jamais été réduite. « Vie contemplative et connaissance scientifique restent isolées ». « La dualité du Platon mystique et du Platon savant » est une difficulté à laquelle s'est toujours heurtée l'interprétation du platonisme (Bréhier, *Platonisme...*, p. 498), une inconséquence ou bien un stade qui doit être dépassé. La vraie contemplation platonicienne est une connaissance, un mode de connaissance supérieure dans lequel la raison, loin d'être supplantée par la divinité, est au contraire portée à sa perfection. « Platon reste foncièrement rationaliste », écrit J. Souilhé à propos de *La mystique de Plotin*, dans RAM, t. 3, 1922, p. 193.

Pour d'autres, en accord avec l'exégèse néoplatonicienne, Platon est un mystique. Sans doute, il se montre préoccupé de comprendre, de construire le monde scientifiquement, mais cette construction se fonde sur le terme de la dialectique ascendante; et ce terme est le contact avec le Beau ineffable, l'union avec le Bien, c'est le retour à l'intuition préempirique, mythiquement décrite dans le *Phèdre*. Il faut reconnaître qu'il y a un Platon savant et un Platon mystique; mais il n'y a pas opposition entre eux. C'est dans le Platon mystique que le Platon savant cherche et trouve sa lumière. La contemplation des Idées, qui est une expérience, est au centre de sa philosophie (cf Festugière, *op. cit.*).

Essayons de noter objectivement, autant que possible, ce que Platon dit de la contemplation. Les éléments de cette description se trouvent surtout dans le *Phédon*, le *Banquet*, le *Phèdre*, la *République*.

C. **Les traits principaux de cette contemplation.** — 1) *Science et contemplation.* — Si rien de stable et d'universel ne répondait à ce que nous appelons le vrai, le beau, le juste, le bien, si tout cela variait d'un individu à l'autre et dans le même individu suivant les dispositions du moment, ne faudrait-il pas renoncer à ce qui fait la valeur et le sérieux de la vie et se résigner aux jeux décevants des sophistes? Ce serait même perdre les raisons de vivre. Platon croit à la science. Et il croit à la contemplation comme il croit à la science.

En effet, puisque la science est caractérisée par l'immutabilité et que, par ailleurs, tout ce qui est sensible constamment se transforme et, à proprement parler, n' « est » jamais, il est clair que la vraie science a pour objet non pas les choses visibles ni leurs éléments constitutifs ni même l'ordre qui en fait un tout, mais le monde invisible des essences.

« O Simmias, affirmons-nous qu'il y a quelque chose de juste en soi, oui ou non ? — Nous l'affirmons, bien sûr, par Zeus. — Et aussi quelque chose de beau et de bon ? — Évidemment. — Mais as-tu jamais vu de tes yeux des choses de ce genre? — Jamais. — C'est donc que tu les a saisies (ἐφήψω) autrement, par un sens qui n'est pas corporel » (*Phédon*, 65*d*).

2) *C'est une expérience soudaine.* — Platon parle de la « contemplation » comme d'une expérience vécue. Et ce n'est pas seulement par référence aux « extases » de Socrate, auxquelles Alcibiade fait allusion dans le *Banquet* (220 *c*) et qui eurent, s'il faut l'en croire, un certain nombre de témoins. C'est pourtant une expérience rare.

Elle suppose un laborieux effort de purification, dans lequel l'âme se détache le plus possible du corps et s'habitue à se « recueillir », à vivre seule en soi. Elle suppose aussi les démarches progressives de la dialectique, au terme de laquelle l'objet est considéré dans sa pureté intelligible (Festugière, *op. cit.*, p. 123 svv, p. 157 svv).

Mais, après cette nécessaire préparation, la lumière éclate pour ainsi dire tout à coup, ἐξαίφνης, comme un éclair (*Banquet*, 210*e*; *Lettre* VII, 341 *cd*...). De même que dans les nuits d'Éleusis apparaît soudain dans l'éclatante lumière des torches l'image des grandes déesses,

ainsi dans la contemplation le voile se soulève, qui cachait le Beau en soi, celui qui est la réalité même et dont tout le reste n'est qu'image.

C'est un trait notable de cette contemplation. Inattendue, elle surprend, elle étonne. Si elle suppose des dispositions intérieures, elle n'en est pas l'épanouissement, mais vient à l'improviste et du dehors : entre la contemplation et ce qui la prépare, il y a discontinuité.

Cette expérience soudaine est aussi immédiate : elle consiste à regarder (c'est donc une vision) et à être ensemble (*Banquet*, 211 *d*); c'est une contemplation (θέα, *République*, VII, 532 *c*), c'est un contact (*Banquet*, 212 *a*; *Répub.*, VI, 490 *ab* : ἐφάπτεσθαι), une sorte de mariage (*ibidem*, 490 *ab*). Est-ce le sujet qui prend, qui comprend l'objet? C'est plutôt l'objet qui s'empare du sujet : c'est une « possession », la plus belle des possessions, un « enthousiasme », un délire, une folie (μανία, *Phèdre* 249 *de*), comme lorsqu'un poète inspiré par la divinité est hors de lui (*Ion*, 534 *b*).

3) *L'objet de cette contemplation.* — On voit alors ce qu'il y a de meilleur dans les êtres (ἡ τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέα, *Républ.*, VII, 532*c*), c'est-à-dire la réalité immuable sans laquelle les choses sensibles ne seraient qu'apparence décevante, la toute beauté sans commencement ni déclin, « le beau en lui-même, αὐτὸ τὸ καλόν, en sa vérité, pur, sans mélange, le beau divin, τὸ θεῖ ν καλόν» (*Banquet*, 210*e* — 212*a*); ou encore l'être qui est vraiment (οὐσία ὄντως οὖσα), qui n'a pas de couleur, pas de figure et ne peut être touché sensiblement (*Phèdre*, 247*c*).

Cette réalité est un monde, le monde des « Idées » ou des Essences véritables. Et ce monde est hiérarchisé, nous le croyons avec Léon Robin, qui s'est appliqué à en dénombrer les étages selon leur ordre de valeur (L. Robin, *Platon et la philosophie des valeurs*, dans *Études* (Revue) *de métaphysique et de morale*, 1944, p. 1-21), jusqu'au terme au delà duquel on ne remonte pas, le Bien dont la plénitude se suffit à elle-même et dont toute autre réalité procède, d'autant plus réelle qu'elle est plus proche de lui.

4) *L'organe de cette contemplation.* — Selon la *République* (VII, 532*c*), la contemplation de ce qu'il y a de plus excellent dans les êtres appartient à « ce qu'il y a de meilleur dans l'âme », c'est-à-dire au « pilote de l'âme », le νοῦς auquel seul est accessible la vraie Réalité *Phèdre*, 247*c*; cf *Timée*, 51 *d*),

Pourquoi le νοῦς, et lui seul, est-il apte à contempler les êtres véritables? Est-ce parce qu'il les a vus autrefois (cf le mythe du *Phèdre*) et que maintenant, en certaines circonstances, il s'en souvient? Mais même avec la réminiscence la question reste ouverte; car, comment se fait-il que l'intelligence, et elle seule, ait pu voir alors les Idées et puisse maintenant en soi-même les revoir? La raison, semble-t-il, doit en être cherchée à la fois dans la nature de l'être vrai, qui est participation du Beau et en définitive du Bien, et dans la nature de l'intelligence, qui est « semblable » au Beau et au Bien.

En effet, les Idées sont objet de contemplation dans la mesure où elles sont éclairées par le soleil du monde intelligible qui, principe de toute vérité et de toute beauté, supérieur à la vérité et à la beauté (*Républ.*, VII, 509*b*), est le Bien lui-même. Ainsi le Bien, transcendant à toutes choses, leur est en quelque manière immanent, car elles ne sont que par ce qu'il y a de lui en elles (Robin, *art. cité*, p. 15). De même que « la pierre qu'Euripide a nommée magnétique non seulement attire les anneaux de fer, mais leur communique une force qui leur donne le même pouvoir, celui d'attirer d'autres anneaux » (*Ion*, 533*b*), ainsi, en toute beauté et en tout bien, la Beauté idéale, le Bien suprême exercent leur attirance.

D'autre part, l'âme, comme expose le mythe du *Timée* (35*ab*), est faite de deux essences, l'une qui émane d'ici-bas, l'autre qui reste toujours identique à elle-même, qui est de l'ordre de l'intelligible. C'est grâce à cette affinité, κατὰ τὸ ξυγγενές (*Phédon*, 79*a* — 81*a*; 84*b*; *Républ.*, VI, 490*b*; *Banquet*, 212*a*), que l'âme peut tendre au monde supérieur, s'unir à lui, et, au terme, trouver en lui la béatitude; il est le Bien auquel elle est apparentée et vers lequel elle aspire.

5) *Rôle de l'amour dans la contemplation platonicienne.* — L'amour est un intermédiaire. C'est, dit le *Banquet* (202 *de*), « un grand démon », la vertu démonique consistant précisément à rendre possible la communication entre le monde divin et le monde mortel. L'amour, — il s'agit de l'amour de désir, — est un intermédiaire, car il est « à mi-chemin du savoir et de l'ignorance » (*Banquet*, 204*a*); et, en effet, s'il ne possède pas l'objet aimable, il a conscience que le fait d'en être dépourvu est pour lui une privation : de là, le désir.

Tout l'effet de l'amour est-il donc de mettre en mouvement, de conduire jusqu'au vestibule de la contemplation pour s'effacer alors et rester à la porte? Non. « Il y a... ceci de très remarquable dans l'amour, tel que le conçoit Platon, qu'il est à la fois un principe moteur et un principe de connaissance, qu'il unit en lui le faire et le savoir » (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, p. 213, § 163). L'amour est donc principe de « contemplation ».

C'est le privilège de la Beauté qui rend un objet aimable, privilège qu'elle seule possède. Car, lorsqu'un bel objet se présente à l'âme, sur le champ, sans raisonnement, un trouble étrange et profond la saisit, l'ébranle tout entière (*Phèdre*, 251), témoignant de l'opposition dont elle est alors le théâtre et du puissant attrait qui la dispute à l'enchantement des beautés éphémères. Cette émotion que toutes les âmes éprouvent et qu'il n'est pas en leur pouvoir de ne pas éprouver, est un appel : καλόν... καλεῖ, un appel qui vient de beaucoup plus loin que la beauté alors présente et que ne pourra satisfaire aucune possession sensible.

« Tu as sans doute aperçu en moi une beauté sans pareille, dit Socrate à Alcibiade qui vient de lui déclarer ce qu'il ressent à son égard, une beauté qui n'a rien de commun avec la grâce des formes qui est en toi » (*Banquet*, 218*e*).

Faut-il dire qu'il l'a aperçue? Plutôt qu'une présence qui se fait voir, c'est un commencement de possession. Mal préparée, l'âme resterait prisonnière des jouissances brutales. Purifiée, au contraire, à travers les beautés particulières, elle atteint la Beauté idéale; et l'amour, qui n'était qu'un désir sensible, devenu lui-même « inspiré », ouvre les voies à une contemplation pure, immatérielle (*Banquet*, 192 *bc*). Poussé par cet amour, le véritable philosophe ne s'arrête plus « avant qu'il ne touche la nature même de tout être qui vraiment existe, grâce à l'œil de l'âme qui, par une sorte de convenance, — convenance qui lui vient d'une parenté —, est capable d'un tel contact » (*Républ.*, VI, 490 *ab*).

6) *La contemplation platonicienne a-t-elle un caractère religieux? Est-ce Dieu qui est son objet?* — *a*) Sans aucun doute, c'est à Dieu que tend le philosophe. Platon le dit expressément (*Théétète*, 176*ab*). Mais qu'est-ce que

Dieu pour lui? « Problème singulièrement épineux » (Robin, *Platon et la philosophie des valeurs*, p. 7; cf A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, t. 2, p. 575). Est divin, pour Platon, ce qui est vraiment existant, immortel, immuable, immatériel, accessible à la seule intelligence. Sont donc divins par excellence les purs intelligibles et c'est par rapport à eux que ce qui est dieu est divin : πρὸς οἵσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖος ἐστι (*Phèdre*, 249*c*).

Mais, si le divin en tant que tel est l'intelligible, s'il est l'objet proportionné de cette partie supérieure de notre âme qu'est le νοῦς, peut-on dire encore qu'il nous est transcendant? La contemplation dès lors est-elle autre chose que l'intelligence humaine, s'achevant, se complétant par son propre exercice?

b) Et pourtant, du moins en certains passages, la contemplation, dépassant l'horizon de ce que la raison peut comprendre, tend à s'unir au Bien par un contact obscur; car, lui seul, principe inconditionné du vrai lui-même et de l'intelligible, met un terme à l'inquiétude qui travaille les âmes comme un enfantement (*Républ.*, VI, 490*b*, 508-510; VII, 517*bc*). Il y a donc en lui plus de réalité que le νοῦς n'en peut comprendre. Ne faudrait-il pas dire dès lors que, déjà pour Platon, le Bien est « au-dessus de Dieu »? — L'obscurité est ici pour une part dans les mots. Il faut reconnaître pourtant que la pensée de Platon n'est pas pleinement unifiée.

D. **En résumé.** — 1) Dans la mesure où l'on peut la dégager des formes poétiques qui l'enveloppent, la contemplation platonicienne apparaît comme une vision immédiate et soudaine de l'Être véritable ou même, si l'on remonte aussi loin que possible dans l'échelle des valeurs, comme une union avec le Bien suprême; union mystérieuse qui n'est pas seulement vision d'un objet par un sujet, mais prise de possession du sujet par une réalité supérieure, de telle sorte que l'amour qui répond à l'attrait du Beau et du Bien y joue un rôle aussi nécessaire que l'intelligence qui voit.

2) Voilà ce qui fait difficulté à beaucoup. La contemplation ainsi comprise semble réintroduire dans l'activité de l'intelligence simplifiée les éléments troubles du sentiment. Aussi lorsque Platon déclare que c'est « avec l'âme tout entière qu'il faut opérer la conversion du devenir à l'être » (*Républ.*, 518*c*), L. Robin lui-même se trouve d'accord avec Victor Brochard pour maintenir qu'on ne contemple l'intelligible qu'avec la raison pure. « Les autres parties de l'âme ne prennent pas plus de part à cet acte que les pieds ou les mains ne sont nécessaires à la vision sensible » (cité par Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 189-190).

Nous ne pensons pas que telle soit la pensée de Platon. Il affirme, il est vrai, que seule « la pensée pure » atteint l'être des choses en lui-même, sans mélange (*Phédon*, 66*a*). Mais, pour lui, la pensée pure est la pensée dégagée des éléments matériels qui l'aveuglaient et de l'inclination vers les choses sensibles qui sont à l'origine de sa déchéance. Or, il y a un autre attrait qui n'a rien de sensible; il y a un amour qui, loin d'être incompatible avec la pensée pure, lui est intérieur, comme le ressort de son activité; c'est le désir de l'être vrai; et il ne peut être question pour l'intelligence de se purifier de ce désir qui est sa nature même. Il y a là, croyons-nous, un élément qu'on ne peut négliger quand on parle de la contemplation platonicienne.

3) Ne faudrait-il pas dire du moins que, vers la fin de sa vie, Platon abandonna le rêve dont il s'était jusque-là bercé, renonçant à la contemplation des Essences idéales et à l'effort vers cette contemplation, pour s'occuper uniquement des réalités de ce monde? On a même insinué que la θεωρία n'aurait été pour lui qu'une « action refoulée », une compensation aux fonctions publiques qu'il ne lui fut pas donné d'exercer.

Non, Platon n'a jamais cessé de croire à la « contemplation ». Même dans les *Lois*, bien qu'il y paraisse préoccupé surtout de la question du bon gouvernement. Car, comment pourrait-on instituer l'ordre dans la cité, si l'on n'en possédait pas en soi l'idée exemplaire? Et comment connaîtrait-on cet exemplaire dans sa vérité, si ce n'est parce qu'on l'a contemplé? Même dans les *Lois*, la contemplation est tenue pour nécessaire.

4) Il reste cependant que, dans la perspective de Platon, si la contemplation est nécessaire, c'est comme un moyen pour arriver à la Science et pour installer la justice dans la vie privée et dans le gouvernement des hommes. Aussi le sage doit-il savoir se détacher de ses joies paisibles pour retourner dans la caverne au service de ses semblables. A l'accusation portée contre les contemplatifs Platon répondait donc que, loin d'être inutiles à la cité, ils sont seuls capables de la gouverner comme il faut (cf Festugière, *op. cit.*, p. 39 svv).

Mais la contemplation n'était-elle pas ainsi subordonnée et comme « médiatisée »? Pouvait-on continuer de voir en elle l'union au Bien suprême et le terme des démarches de l'âme (*Républ.*, *loco cit.*)? Car, si elle est la fin dernière de l'homme, comment peut-elle être ordonnée à autre chose? Ne faudrait-il pas la rechercher uniquement pour elle-même?

Il y avait là une ambiguïté, qui se retrouvait dans la notion de κάθαρσις. Car, cette purification, fallait-il la comprendre, avec le *Phédon* (67*c*), comme la séparation de l'âme qui, pour vivre seule en elle-même, se débarrasse autant que possible de l'enveloppe du corps et se libère de ses liens comme d'autant de chaînes? ou bien, ainsi que le suggèrent la *République*, le *Théétète*, les *Lois*, comme la pratique de la justice et des autres vertus dans la société des hommes?

Dirons-nous que Platon, sans renoncer à la contemplation pure qui n'est réalisable de façon pleine et définitive qu'après la séparation complète du corps, se contente ici-bas d'un compromis et donc qu'il se refuse à choisir, acceptant la condition paradoxale de l'homme en cette vie : n'arrivant pas à se détacher complètement, malgré ses efforts, toujours désirant sans jamais atteindre tout ce qu'il désire, contraint à mener de front la vie de l'esprit avec ses aspirations sans fin et la dure existence dans le monde sensible, où il y a pour lui une tâche à accomplir et le danger de déchoir?

Ne faut-il pas plutôt mettre en cause l'extrême opposition affirmée entre l'âme et le corps, entre la vie de l'esprit et les conditions de l'existence en ce monde au milieu des autres hommes, ce dualisme radical qui ne pouvait conduire à une doctrine pleinement unifiée? En tout cas, on comprend que, même chez les disciples de Platon, il y ait eu diverses interprétations. Et, de fait, ils se sont divisés au sujet de la contemplation. Certains d'entre eux, considérant que l'homme est essentiellement un corps aussi bien qu'une âme, lui refusent toute capacité de voir immédiatement les intelligibles; à supposer qu'ils existent; c'est dans une vie mixte qu'il trouvera la perfection de son activité.

Pour d'autres, l'homme véritable est une âme, une intelligence; aussi lui assignent-ils comme fin dernière une contemplation désincarnée, vers laquelle il doit s'efforcer de tendre, suivant les exigences d'une logique impitoyable, en sacrifiant tout le reste.

3. DE PLATON A PLOTIN

1. **Aristote.** — Selon Aristote, Théophraste et presque tous les peripatéticiens, dit le doxographe Aétius, l'homme parfait doit être à la fois contemplatif et pratique; contemplatif, c'est-à-dire qu'il s'occupera de problèmes comme ceux-ci : le soleil est-il un être vivant? Le monde est-il infini? Le contemplatif est celui qui s'adonne à cette étude, car, « il n'y a rien d'autre à contempler que ce qui est, τὸ ὄν ». Tandis que l'homme pratique est celui qui recherche, en vue de l'action, ἕνεκα τοῦ πρᾶξαι, comment il convient de vivre, d'élever ses enfants, de gouverner la cité et de faire des lois (*AEtii placita*, I, prooem., 3, 1, 1-2; Diels, *Doxographi graeci*, p. 274*a*).

Aristote était bien d'avis qu'il n'y a rien de meilleur et de plus agréable que la contemplation, ἡ θεωρία, et que la félicité parfaite se trouve dans la pensée pure (*Ethic. Nic.*, K, 7 svv, 1177 svv). Mais, comme la pensée pure est le fait de Dieu seul, l'homme, qui n'est divin que par sa partie supérieure, doit se contenter de mener une vie où l'exercice des vertus morales se mêle à la contemplation : l'amitié, les biens du corps et ceux de la fortune ont une part dans le bonheur qui lui est accessible. C'est qu'il n'est pas une âme seulement, et son âme n'est pas une pure intelligence, « elle ne peut contempler sans image » (*De anima*, III, 7, 432*a*, 8). Il ne saurait donc être question pour elle de saisir immédiatement un objet purement intelligible, des Essences, qui d'ailleurs n'existent pas.

Il ne s'agit pas de voir, mais de savoir. Or, de ce qui est transcendant, l'homme ne peut rien savoir que par démonstration. C'est par cet exercice de son activité, achèvement de la nature humaine, qu'il arrive à la perfection et au bonheur. Sans sortir de soi. Une θεωρία conçue comme une union avec l'Acte pur, ne peut être qu'illusion. Du moins en cette vie. Y en a-t-il une autre? Aristote ne répond pas.

2. **Les Stoïciens.** — L'idéal du sage stoïcien est la « vie logique », vie d'action sous la conduite de la raison, contemplation en ce sens qu'elle discerne à la lumière de la raison ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter de faire et ce qu'il ne faut ni faire ni éviter de faire parce que c'est indifférent : le sage s'unit ainsi à l'œuvre du logos divin immanent aux choses, en l'acceptant et en la faisant sienne par l'intelligence qu'il en prend. Cette démarche n'est pas d'un ordre supérieur à l'ordre sensible; elle n'a point pour but d'unir l'esprit à un principe intelligible, mais de donner des règles à la vie pratique.

Les stoïciens, il est vrai, bien qu'ayant ramené la philosophie sur terre, insistaient dans leur prédication morale sur le détachement, sur la nécessité de se rendre indépendant des choses extérieures et attribuaient à la raison une valeur supérieure. Comment accorder tout cela? Plotin pensera que ce n'est pas possible et que, pour rendre la raison vraiment indépendante du monde sensible, il faudrait lui reconnaître un objet au delà de ce monde. Aussi termine-t-il sa critique par cette boutade :

« Eh bien! jusqu'à ce qu'ils aient trouvé à la raison des objets supérieurs à ceux où ils s'arrêtent maintenant, laissons-les là où ils veulent rester, bien embarrassés, à se demander comment on parvient au bonheur » (*Enn.*, I, 4, 2).

3. **Philon.** — Pour Philon, contempler c'est connaître Dieu, et non point par un raisonnement qui, de son œuvre, conclurait à l'existence du Créateur, mais d'une manière supérieure (ἐπιγνῶσις), à l'exemple d'Israël dont le nom signifie ὁ ὁρῶν θεόν. L'âme alors quitte tout et son corps et soi-même; elle est ravie par Dieu (θεοφορηθεῖσα), possédée, hors de soi, comme folle (παθοῦσα ὡς ἄφρων) : c'est alors que la contemplation a lieu (*Quis rerum div. heres*, n° 14, cf n° 53).

Qu'on note bien ceci : cette contemplation serait impossible si Dieu ne se communiquait lui-même, car, « il est impossible qu'il soit contemplé par un autre, lui seul peut se saisir lui-même, διότι μόνῳ θέμις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι (*De praemiis et poenis*, 6). « Le semblable, en effet, n'est contemplé que par le semblable » : comme on ne peut voir le soleil que par le soleil, les astres par les astres, la lumière par la lumière, ainsi Dieu étant sa propre splendeur ne peut être contemplé que par cette splendeur, δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται (*ibidem*, 7). Le νοῦς καθαρώτατος ne voit Dieu que grâce à la « semence » divine qu'il en a reçue, οὐρανίου τε καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών... σπέρμα τὸ νοητόν (*Quis rerum div. heres*, n° 13).

Il faut d'ailleurs s'entendre sur la nature de cette « vision »; car Dieu ne peut être vu dans son essence (*De post. Caini*, 4 svv).

La vie contemplative. Dans les conditions de la vie présente, l'action se mêle ordinairement à la contemplation, comme le montre l'exemple des thérapeutes (*De vita contemplativa*, éd. Cohn et Reiter, Berolini, 1915). Mais cette action consiste en prières, en chants liturgiques; tout cela ordonné à la « contemplation de l'être ».

Plotin dira de même : il faut bien que le sage fasse des choses qui sont autour de lui l'objet de son action; il leur accorde ce qui est exigé par les nécessités de la vie, mais il est toujours prêt à les quitter (*Enn.*, I, 4, 14).

« Il supporte (le corps) aussi longtemps qu'il lui est possible, comme un musicien fait de sa lyre, tant qu'elle n'est pas hors d'usage; ensuite, ou bien il en change, ou bien il cesse de se servir de sa lyre; il a désormais une autre œuvre à accomplir sans sa lyre; il la laisse par terre, la regarde dédaigneusement et chante sans instrument » (*Enn.*, I, 4, 16).

Ce chant, c'est la vraie contemplation, où le sensible n'a plus de part.

Au moment de la contemplation, il faut ignorer tout et chasser toute forme. Et puis,

« après s'être uni à lui et avoir eu avec lui un commerce suffisant, que l'on aille annoncer à d'autres, si on le peut, ce qu'est l'union de là-haut; ou bien, si l'on estime les occupations politiques indignes de soi, qu'on reste, si on le veut, dans cette région supérieure, ce qui est la manière d'être (πάθημα) de celui qui a beaucoup contemplé » (VI, 9, 7).

La différence est grande, on le voit, non seulement avec les stoïciens ou avec Aristote, mais même avec Platon.

Soit directement, soit par l'intermédiaire de Numénius ou d'Ammonius Sakkas, Plotin a subi l'influence de Philon (cf H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906; R. Arnou, *Le désir de*

Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 260 svv). Mais aucun autre n'a parlé de la contemplation avec autant d'ampleur et de pénétration métaphysique.

4. LA « CONTEMPLATION » CHEZ PLOTIN

Les principaux textes à consulter sont : *Ennéades*, V, c. 3, nº 17, c. 5, nº 7-8; VI, c. 7, nº 34-36, c. 8, nº 11, 15; V, c. 8, nº 10, 11; VI, c. 9, nº 4, 7, 10-11; I, c. 6, nº 7, 9.

A. Divers sens du mot « contemplation » chez Plotin.

1) **D'une façon générale.** — *a*) Pour Plotin, la « contemplation » n'est pas, comme pour Aristote, réservée à la partie la plus divine de l'âme; elle se trouve en des formes plus ou moins parfaites à tous les degrés de la hiérarchie (sur ce point voir le ch. 8 de la 3e *Ennéade* : περὶ θεωρίας et la notice dont Émile Bréhier a fait précéder sa traduction, Paris, coll. Budé, *Plotin, Ennéades*, 1925, t. 3, p. 149 svv).

C'est ainsi que Plotin parle de la contemplation (θέα) de l'Un, premier principe de toutes choses (par exemple : I, 6, 7; VI, 9, 4, 7, 10, 11; cf R. Arnou, Πρᾶξις et Θεωρία, Paris, 1921, p. 65-70); de l'Intelligence, contemplation vivante, θεωρία ξῶσα, qui a son objet en elle-même (III, 8, 8); de la contemplation des âmes; de la contemplation de la Nature (III, 8, 3). Même l'être matériel le plus infime, parce qu'il y a en lui un reflet de la grande lumière de l'intelligence, parce qu'il fournit un objet à la contemplation, participe encore à la contemplation : θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος, III, 8, 3. Il est une pensée obscure.

b) Le mot θεωρία ne désigne pas seulement l'action de contempler, mais aussi l'être qui contemple. Telles, les Idées qui sont non seulement des intelligibles, mais des intelligences en acte. Tels, les logoi ou raisons, qui sont des Idées dégradées. Comme les êtres ne sont que dans la mesure où ils participent à l'intelligence, tous sont, à leur manière, des « contemplations ».

> « La contemplation est en progrès de la nature à l'âme et de l'âme à l'intelligence; elle devient chaque fois plus intimement unie à l'être qui contemple... Dans l'intelligence, sujet et objet sont évidemment un, ἓν ἀμφω, non plus par appropriation, comme dans la meilleure des âmes, mais par nature, car être et penser c'est la même chose » (III, 8, 8).

Laissant de côté les degrés inférieurs, nous nous occuperons ici seulement de la contemplation telle qu'elle se trouve dans l'intelligence.

2) **La contemplation de l'intelligence.** — Développant et précisant certaines anticipations de Platon, Plotin reconnaît à l'intelligence, outre la faculté de penser (τὸ νοεῖν), par laquelle elle voit les intelligibles qui sont en elle, le pouvoir d'atteindre ce qui est au-dessus d'elle (τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ) : pouvoir de ne pas penser, mais de voir d'autre manière (τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως... βλέπειν). L'intelligence possède « toujours » et l'un et l'autre de ces pouvoirs, bien qu'elle n'en fasse pas toujours usage. Le premier est le propre de l'intelligence calme et raisonnable (νοῦς ἔμφρων); le second, de l'intelligence qui est emportée par l'amour (νοῦς ἐρῶν), enivrée, hors de soi. Et cette ivresse est préférable (VI, 7, 35; cf V, 5, 7).

L'intelligence, puissance de voir « ce qui est en elle », peut donc se définir également, et peut-être mieux, comme un pouvoir de dépassement et d'extase, le pouvoir d'atteindre l'au-delà, par un mode qui n'a rien d'intelligible. « Parce qu'elle est intelligible, elle le contemple grâce à ce qui en elle n'est pas intelligence, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ » (V, 5, 8). C'est ce degré supérieur de la contemplation intellectuelle qui fait l'objet spécial de cette étude.

3) **Le vocabulaire. Par quels mots Plotin désigne-t-il ce degré supérieur de la contemplation?** — *a*) Les mots les plus fréquemment employés sont encore θεωρία, θέα, θεωρεῖν, θεᾶσθαι, ὁρᾶν. Et pourtant, à vrai dire, peut-on l'appeler une vision? Plotin s'est posé la question. En tout cas, si l'on retient les mots, il faut corriger l'idée qu'ils suggèrent et comprendre qu'il n'y a pas alors d'objet qui soit vu : οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν (VI, 9, 11). Vision d'un genre spécial, par laquelle l'intelligence ne voit rien : μηδὲν ὁρῶν, θεάσεται (V, 5, 7).

b) Plutôt que de vision, il est préférable de parler de contact : συναφή (VI, 9, 8), εἴτε γνῶσις, εἴτε ἐπαφή (VI, 7, 36; cf pourtant VI, 7, 39). Contempler c'est en quelque sorte toucher : οἷον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν (VI,9, 4 et 7); c'est toucher intellectuellement νοερῶς ἐφάψασθαι (V, 3, 17).

c) Être en contact, être en présence (VI, 7, 34; VI, 9, 2; πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς, VI, 9, 9; cf V, 3, 12); c'est une présence qui est préférable à la science (VI, 9, 4); c'est comme un commerce : ἐκείνῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα, c'est une union, συνουσία (VI, 9, 2, 3, 7). Parfois, on suggère une image plus matérielle : συγκερασθῆναι (I, 6, 7), ἐμίγνυτο (VI, 9, 11).

En somme, voir l'Un, c'est, pour l'âme, être avec lui, lui être uni; et c'est l'expression la plus exacte : μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι (VI, 9, 3); ὄψεται..., μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται (VI, 9, 10); celui qui voit ne fait qu'un avec ce qu'il voit, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον (VI, 9, 11).

Tâchons de pénétrer le sens que ces mots recouvrent.

B. Les préliminaires et les présupposés de cette contemplation

Quand il dit que la contemplation est une manière de « voir » différente de la connaissance intellectuelle ordinaire, Plotin décrit ainsi le processus « de cette autre manière de voir » : ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν (VI, 9, 11).

Renversant l'ordre de la description qui commence par le stade terminal, disons que la contemplation est :

préoccupation de se mettre en harmonie, de s'adapter à son objet, car « le semblable n'est connu que par le semblable »;

στάσις, c'est-à-dire, non pas l'inertie d'une chose morte, mais un repos qui s'associe bien avec le mouvement de la vie spirituelle (V, 1, 4), car il dit libération à l'égard des vicissitudes du monde sensible : c'est le résultat de la purification;

désir d'union; le désir est le ressort de l'âme et du νοῦς dans leurs ascensions; la contemplation « est l'œuvre de celui qui a voulu voir » (VI, 9, 4);

abandon, don de soi, qui n'est pas une perte dans le néant, mais un enrichissement en même temps qu'une simplification poussée à l'extrême : c'est en se tournant tout entier vers le principe dont il procède que le νοῦς est illuminé et rempli de force (cf H. F. Müller, *Plotinische Studien*, dans *Hermes*, t. 49, 1914, p. 78 svv);

enfin extase, non pas celle qui est maladie de l'esprit, déraison, hébètement, vide de toute pensée ou stupeur devant un événement inattendu, mais le transport

d'une âme qui est hors de soi, parce qu'elle est possédée et remplie par Dieu (cf les quatre sortes d'extase que distingue Philon, *Quis rerum div. heres*, nº 51, et, plus loin dans cet article, les deux extases du pseudo-Jamblique).

Voyons cela de plus près.

1) **Il y a dans les âmes un dynamisme dont le ressort est l'amour.**

Toute âme est travaillée par un désir qui ne se satisfait d'aucune conquête mais qui, sans se décourager, cherche toujours au delà. Quel est donc celui vers qui elle tend ainsi obscurément et infatigablement? C'est le Bien suprême. Lui seul peut la satisfaire, car il est sa fin dernière comme il est son premier principe, ἀρχὴ καὶ τέλος. Souverainement aimable, lui seul peut la mettre en branle; sans cet attrait elle n'a de goût pour rien. Au contraire, dès que le Bien lui fait sentir sa douce chaleur, elle s'éveille et ouvre ses ailes (VI, 7, 20-22).

Le désir du Bien, comme il est à l'origine de tout mouvement, est aussi condition de la contemplation à tous ses degrés, même de la contemplation vivante qu'est l'intelligence : « Penser, c'est se mouvoir vers le Bien et le désirer. Le désir engendre la pensée et la fait exister »; en ce sens la vision est désir de voir, ἔφεσι γὰρ ὄψεως ὅρασις (V, 6, 5). Même de la contemplation qui s'attache au principe de l'intelligence, car « ceux qui ont l'intelligence ne s'en tiennent pas là, mais cherchent encore le Bien » (VI, 7, 20).

Ainsi, « Éros, qui par essence est dirigé vers une beauté autre que lui, est l'intermédiaire entre celui qui désire et l'objet désiré, il est pour l'amant l'œil qui lui permet de voir son aimé » (III, 5, 2). Plotin fait même allusion à une parenté des mots ἔρως et ὅρασις (III, 5, 3). Ceux qui contemplent, ce sont ceux qui aiment vraiment.

Donc, au principe de l'élan contemplatif, il y a l'amour, le désir du Bien, non point pour l'assimiler égoïstement à soi (car il y a deux sortes d'amour), mais pour ne faire qu'un avec lui et trouver dans cette union avec le Bien suprême sa propre perfection.

2) **Ce dynamisme,** *qui entraîne l'âme et le* νοῦς *vers l'union avec le Principe suprême,* **suppose en celui qui contemple une affinité** *avec le terme auquel il tend, et donc, dans le* νοῦς, **une « trace » de l'Un.**

Le νοῦς est l'organe de la contemplation supérieure; il l'est par nature, parce qu'il porte en soi une ressemblance du premier principe dont il procède immédiatement. En effet, en vertu de la participation, comme il y a une trace de l'âme dans le corps (II, 3, 9) et une trace de l'intelligence dans l'âme (I, 8, 11; V, 3, 3), il y a aussi une trace de l'Un dans l'intelligence (par exemple : VI, 7, 17). Et cette trace de l'Un n'est pas en nous une ajoute accidentelle, mais ce qu'il y a de plus profond, à quoi tout le reste est surajouté. Nous sommes, au plus intime de nous-mêmes, une image de l'Un et du Bien et c'est en vertu de cette ressemblance imparfaite que l'intelligence recherche et peut atteindre le premier principe, car « on voit le principe par le principe, l'un par l'un, le bien par le bien : l'union ne se fait qu'entre semblables » (VI, 9, 11).

Platon disait : l'œil recherche la lumière parce qu'il renferme des éléments lumineux (*Timée*, 45 *bcd*). Et Posidonius, dans son commentaire sur le *Timée* : τὸ φῶς... ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται (cf. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892, p. 406). Ainsi Plotin : jamais l'œil n'aurait vu le soleil, s'il n'était devenu conforme au soleil, ni l'âme ne verrait le beau, si elle n'était devenue belle. Qu'il devienne donc tout conforme à Dieu (θεοειδής) et au beau, l'homme qui veut contempler Dieu et le Beau (I, 6, 9; cf R. Arnou, *Le désir...*, p. 143 svv).

3) **Pour entrer dans l'exercice de la contemplation supérieure, le** νοῦς **doit laisser tout le reste, se laisser lui-même, n'être plus en acte que cette trace de l'Un qui est en lui.**

La purification du νοῦς est condition de la contemplation, car « il faut que ce qui voit se rende semblable à ce qui est vu pour s'appliquer à le contempler » (I, 6, 9). Et puisque « toujours ce qui s'est ajouté empêche de connaître ce à quoi il s'est ajouté » (IV, 7, 10), la conclusion doit être : si tu ne vois pas, retranche (I, 6, 9). Pour arriver à la contemplation de l'Un, retranche tout ce qui s'est ajouté à cette participation de l'Un qui est le fond le plus intime de toi-même.

Nature de la purification. — Retrancher, qu'est-ce à dire? Plotin s'exprime en comparaisons : la comparaison de la statue qu'il faut dégager d'un bloc, la comparaison d'un homme qui est tombé dans la boue... Retrancher veut dire alors enlever, gratter, laver. Plus souvent il recourt à une terminologie en accord avec sa philosophie de l'être et de l'agir.

Il y a trois hommes en nous, enseigne-t-il : l'intelligible, le sensible et celui qui est intermédiaire entre les deux (on notera qu'il n'est pas fait mention de la trace de l'Un).

« Et chacun de nous est celui (des trois hommes) selon lequel il agit, καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ » (VI, 7, 6).

« Quelquefois nous sommes seulement celui que nous nous sommes ajouté en second (l'homme sensible) : c'est que l'homme primitif n'agit plus et cesse en quelque sorte d'être présent » (VI, 4, 14).

Constitués par des réalités qui s'enveloppent pour ainsi dire l'une l'autre, nous ne sommes vraiment que ce que nous sommes en acte, c'est-à-dire ce que nous sommes par notre action. Pour être, il faut agir (cf R. Arnou, *Le désir...*, p. 70-71). « L'intelligence est nôtre quand nous usons d'elle » (V, 3, 3). Ou encore, l'activité par excellence étant la contemplation, on devient ce que l'on contemple. « Toutes les âmes sont toutes choses. Mais chacune est conforme à ce qui en elle est en acte... Elles contemplent divers objets et chacune devient ce qu'elle contemple » (IV, 3, 8).

Au contraire, tout ce qui n'agit pas en nous, reste en puissance (pour Plotin comme pour Philon c'est la même chose) : rien de tout cela n'existe que lorsque nous le réveillons. Donc, les parties de nous-même dont nous voulons nous libérer, il faut les laisser inactives : c'est la manière de les retrancher. Le sommeil des sens et des activités inférieures est condition de l'éveil de l'intelligence.

Et le sommeil de l'intelligence est la condition pour arriver au sommet de la contemplation.

Mais comment se fait le passage? Ce n'est pas le νοῦς purifié qui par son activité s'empare de l'Un; il n'agit plus, il dort. N'est-ce pas, au contraire, l'Un qui s'empare du νοῦς et l'assimile à soi?

4) **En renonçant à soi-même, le** νοῦς **s'abandonne à une action supérieure,** *accueille une influence qui vient d'en haut et rend possible l'union.*

On ne peut, dit-on, voir Dieu sans mourir. Le plato-

nisme admet que l'on peut voir Dieu, même en cette vie. Mais, comme l'intelligence, pour voir Dieu, doit cesser d'être elle-même, cette vision suppose une extase qui est une sorte de mort, une séparation plus radicale encore que celle du corps et de l'âme.

Sans doute, c'est bien elle encore qui voit; il y a donc quelque chose d'elle qui demeure dans l'état d'union; cela même qui la rendait capable de voir, un lien de parenté avec l'Un : une puissance de voir, oui, mais qui ne voit que grâce à une intervention supérieure; et cette intervention, en la faisant voir, l'arrache à elle-même. Elle cesse d'être elle-même, en ce sens qu'elle est envahie, possédée par ce qui est au-dessus d'elle. Il faut noter ce point sur lequel, d'ordinaire, on n'insiste pas suffisamment.

Ce que Platon insinuait, Plotin le dit explicitement. Non seulement à propos du passage dialectique de l'âme à l'intelligence. Mais aussi et surtout quand il parle de la démarche suprême qui atteint le sommet de la contemplation. Pour faire le passage, il faut que l'âme, il faut que le νοῦς, au lieu de se fermer sur soi, renonce à soi et se tourne vers son principe (c'est la conversion, ἐπιστροφή). Non point pour s'en emparer de vive force (entreprise impossible), mais pour recevoir ses dons, pour s'abandonner à son emprise.

Ainsi le νοῦς donne; il faut qu'il « se donne » à fond, jusqu'à cesser d'être lui-même (V, 8, 11). Il se donne et il reçoit (V, 3, 17; VI, 7, 34 et 35). Il se tourne là-haut et se donne tout entier (ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς) et il est rempli de vigueur (οἷον πληρωθεὶς μένους, V, 5, 8).

C'est une illumination (ἔλλαμψις) et une plénitude (πλήρωσις, VI, 9, 7); on ne sait pas d'où elle vient. « C'est pourquoi il ne faut pas la poursuivre, mais attendre tranquillement qu'elle paraisse; ainsi l'œil attend le lever du soleil » (V, 5, 8).

C'est un influx. Lorsqu'elle l'a reçu (λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται), l'âme est mise en branle, remplie de force et d'amour (VI, 7, 22).

C'est comme un choc (οἷον πληγεῖσα, VI, 7, 31). Elle, qui auparavant ne se souciait même pas d'arriver jusqu'à l'intelligence, tend à s'élever aussi longtemps qu'il y a encore quelque chose au-dessus d'elle (VI, 7, 22).

C'est une fécondation : ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ (VI, 9, 9).

C'est une possession, une emprise divine : ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ καταληφθείς (V, 8, 10 et 11) et pour ainsi dire un ravissement (ὥσπερ ἁρπασθείς, VI, 9, 11, etc), une ivresse : l'âme, toute pénétrée par la Beauté, est enivrée par ce nectar (V, 8, 10; cf VI, 7, 35).

En conséquence, si l'on doit dire que celui qui ne se détache pas de tout le reste demeurera toujours séparé de Dieu (V, 5, 11), il ne faut pourtant pas oublier que jamais le νοῦς ne s'unirait à l'Un, si l'Un lui-même ne l'illuminait, ne le fortifiait, ne le fécondait.

On peut bien, dit Plotin, indiquer le chemin qui mène à la contemplation, en énumérer les étapes, mais contempler, c'est l'acte incommunicable de celui qui peut contempler (VI, 9, 4). Oui, mais la contemplation est aussi une expérience, dans laquelle celui qui contemple est passif sous l'action divine, un πάθημα (VI, 9, 7 et 9). Cela est affirmé avec non moins de netteté. Après Philon, Plotin répète que ce n'est que par Dieu qu'on voit Dieu : αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον (I, 6, 7).

C. Le sommet de la contemplation

1) **« Alors, apparaît soudain... ».** — *a*) Le sommet de la contemplation est une présence soudaine; après Platon, Plotin répète : ἐξαίφνης (V, 3, 17; V, 5, 7; VI, 7, 34, 36, etc.); une apparition en discontinuité avec tout ce qui l'a précédée; imprévisible comme elle est inexprimable. On voit « sans savoir comment » (V, 5, 8).

b) C'est la présence d'une lumière.

« Il faut croire qu'on le voit, lorsque l'âme soudain reçoit une lumière (ὅταν... φῶς λάβῃ) : cette lumière vient de lui et elle est lui-même. Il faut penser qu'il nous est présent lorsqu'il nous éclaire, comme fait le dieu qui vient dans un temple, à l'appel qu'on lui fait... Ainsi l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait. Telle est la fin véritable de l'âme » (V, 3, 17).

c) Cette lumière n'est pas liée à la forme d'un objet; elle est en elle-même par elle seule (V, 5, 7). Elle ne fait pas voir autre chose qu'elle-même. Elle est à la fois ce qui fait voir et ce qui est vu (αὐτῷ αὐτὸ.., οὐκ ἄλλῳ φωτί V, 3, 17; VI, 7, 36).

Bien plus, « il n'y a plus, extérieurs l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu »(V, 8, 10). En ce sens, celui qui contemple ne voit rien (V, 5, 7). La lumière a tout envahi. Il n'y a plus qu'elle. Une vision qui est pure lumière.

« Es-tu tout entier, uniquement, lumière véritable?... Alors, tu es devenu vision (ὄψις ἤδη γενόμενος). Aie confiance...; tu n'as plus besoin de guide. Fixe le regard et vois. C'est le seul œil qui voit la grande Beauté » (I, 6, 9).

d) Plotin compare cet état à celui d'un lecteur absorbé, comme on dit, dans sa lecture, qui lit sans avoir conscience qu'il lit (I, 4, 10). Et il nous fait penser à la contemplation esthétique dont parle Bergson, à cet effort d'intuition par lequel l'artiste abaisse la barrière qui s'interpose entre lui et le modèle et, se plaçant à l'intérieur de l'objet, coïncide avec lui pour saisir l'intention de la vie (*Évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 192; *Introduction à la métaphysique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 11, 1903, p. 35).

C'est ainsi, dit Plotin (VI, 7, 35), qu'un homme dans une maison richement ornée, regarde et admire toutes ces richesses, avant d'avoir vu le maître de la maison. Mais, quand ce dernier est entré, surtout s'il est digne d'admiration, et plus encore s'il l'aime, « il laisse tout le reste pour ne regarder que lui... A force de regarder il ne voit plus rien, μηκέτι ὅραμα βλέπει τῷ συνέχει τῆς θέας ». L'âme est alors comme passée tout entière dans l'objet de sa connaissance : plus de discours, plus de raisonnement; plus même de retour sur son acte, la conscience du moi s'étant évanouie.

Or ici ce n'est pas d'une chose, si belle soit-elle, qu'il s'agit, ni d'un homme, mais du Principe de tout être, qui n'apparaît pas seulement à la vue, mais remplit entièrement l'âme de qui la contemple.

Est-ce Dieu? En rigueur de termes, le divin se confondant avec l'intelligible (V, 5, 3; V, 1, 7), il faudrait dire que l'Un est plus que Dieu (πλέον ἐστὶν ἢ θεός, III, 9, 3), les dieux n'étant tels que dans la mesure où ils se portent vers lui et s'unissent à lui : πρὸς ὃ φερόμενοι θεοὶ εἰσι· θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον, VI, 9, 8. Mais Plotin lui-même souvent se laisse aller à appeler dieu ce père des dieux et de toutes choses.

2) **Une présence préférable à la science.** — C'est ce qui scandalisait si fort Léon Brunschvicg, comme une concession aux aspirations sentimentales de l'amour, chez un homme qui avait entrevu pourtant la véritable vie unitive dans la pure immanence. Une présence qui vaut plus que la science! « Transposition trop évidente de l'amour profane sur le plan qui était destiné à exclure la profanité ». Le sentiment est substitué à la raison (L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, Paris, 1939, p. 109).

Mais, en réalité, pas plus que chez Platon, il ne s'agit ici de sentiment. Plotin pense seulement que la raison humaine n'arrive pas à comprendre toutes choses, que sa dernière démarche est de reconnaître son insuffisance et d'admettre qu'au delà de ce qui lui est intelligible il y a autre chose, le sur-intelligible, accessible à la contemplation qui n'est pas une science.

C'est que la science (Plotin parle évidemment de notre science) implique toujours une multiplicité : « Il faut donc surmonter la science » (VI, 9, 4). La conscience apporte une opposition, une altérité : on ne parvient donc à l'Un qu'en la laissant derrière soi (V, 8, 11). D'ailleurs, nous savons par expérience qu'il y a beaucoup de considérations et d'actions fort belles que la conscience n'accompagne pas. « C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force et de vie » (I, 4, 10).

A son sommet la contemplation est inconsciente.

« L'âme ne dit plus qu'elle est un homme, ni qu'elle est un être, ni qu'elle est tout. Après l'avoir cherché, quand il se rend présent, elle va au-devant de lui et regarde non pas elle-même, mais lui. Qui est-elle? Elle n'en a cure. Elle n'échangerait rien contre lui, lui promît-on le ciel tout entier » (VI, 7, 34).

« L'intelligence alors ignore même que c'est elle qui contemple » (VI, 9, 7).

C'est une inconscience non point par défaut, mais par excès, comme celle de l'Un lui-même qui ne connaît pas, selon le sens usuel de ce mot, mais a pourtant une certaine compréhension de soi, une pensée mais différente de celle du νοῦς (V, 4, 2), une ὑπερνόησις dont l'exercice ne dépend d'aucun objet et ne suppose aucune multiplicité, car il n'a besoin de rien (VI, 8, 16).

3) **Deux qui ne font qu'un.** — *a*) Déjà quand il s'agit de l'union avec l'intelligible, Plotin affirme que la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec son objet (III, 8, 6). Et il faut entendre cela non point d'une union entre le sujet comme connaissant et l'objet comme connu ou représenté dans le sujet, mais d'une union entre la réalité du sujet et la réalité de l'objet. La contemplation (ἡ θεωρία; il faut se souvenir que pour Plotin tous les êtres sont des « contemplations») et l'objet de la contemplation (τὸ θεώρημα) sont vivants, ils sont des vies, et tous les deux ne font qu'un, ἓν ὁμοῦ τὰ δύο (III, 8, 8). Bien plus encore, quand il s'agit du sommet de la contemplation.

Les textes des *Ennéades* à ce sujet ont été souvent interprétés dans le sens d'une identification pure et simple entre l'Un et l'âme.

« Le divin engagé dans notre nature se dégage de ses éléments individuels, se réunit au foyer de la nature éternelle » (J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, t. 1, p. 556).

« C'est le plein anéantissement du moi dans l'Un-Tout » (A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907, p. 283).

De même Ed. Zeller, Fritz Heinemann, *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921, p. 303 : « Das Selbst des Menschen in Gott untergeht ».

C'est « l'absorption des choses dans leur principe » (É. Bréhier, *Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 164).

b) Peut-on parler ici d'identité ou d'absorption ou de disparition du moi et en quel sens? Voyons les textes de plus près.

Alors, affirme Plotin,

« rien en nous qui ne soit en contact avec Dieu. On se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids; on devient ou plutôt on est un dieu, embrasé d'amour..., jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids et que cette fleur se flétrisse » (VI, 9, 9, trad. Bréhier, p. 186).

« Celui qui voit ne distingue pas une dualité...; il est pour ainsi dire devenu autre (οἷον ἄλλος γενόμενος) n'étant plus lui-même ni à lui-même..., mais tout à ce qu'il voit (κἀκείνου γενόμενος), un avec lui, comme un point qui coïncide avec un autre point (ἓν ἐστιν ὥσπερ ἔντρον κέντρῳ συνάψας) : ceux-ci, en effet, tant qu'ils coïncident, ne font qu'un; ils font deux, lorsqu'ils sont séparés » (VI, 9, 10).

« Alors il n'y a plus rien entre l'âme et lui. Ils ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un (οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω) : impossible de les distinguer aussi longtemps qu'il est là » (VI, 7, 34).

Les corps ne peuvent communiquer entre eux précisément parce qu'ils sont des corps; les êtres incorporels ne sont pas séparés localement, mais seulement « par l'altérité et la différence. Quand il n'y a plus d'altérité, ils sont présents les uns aux autres. L'Un, n'ayant pas d'altérité, nous est toujours présent : nous, nous lui sommes présents, quand nous n'en avons pas » (VI, 9, 8).

On notera qu'il s'agit toujours d'une présence. Même quand il n'y a plus d'altérité, c'est-à-dire cette ἑτερότης, qui est le principe de la déchéance, il y a encore place pour la relation de présence : ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν.

Il est d'ailleurs remarquable que les mots employés par Plotin pour suggérer l'inexprimable contemplation sont des composés de : σύν, παρά, ἐπί : συνουσία, συνάπτεσθαι, παρουσία, ἐπαφή... La contemplation ce n'est pas l'Un seul et identique à soi, c'est deux en un (VI, 7, 34; cf VI, 9, 10). C'est l'union du contemplatif avec l'Un.

La comparaison du point qui coïncide avec un autre point, l'observation que celui qui est arrivé là ne s'appartient plus à lui-même, mais à l'Un (ἐκείνου γενόμενος, VI, 9, 10), nous portent à la même conclusion : il ne s'agit pas d'identité, mais d'union; celui qui contemple n'est pas anéanti, mais possédé. De même l'affirmation que l'âme purifiée peut, à son gré dirait-on, perdre le sentiment d'elle-même et ne faire qu'un avec le Principe suprême, ou, au contraire, être autre que lui, en reprenant conscience de soi :

« Laissant la conscience derrière soi par crainte d'être autre que Dieu, elle est un là-bas (εἷς ἐκεῖ); si elle désire, au contraire, le voir comme une chose autre que soi, elle se met hors de lui (ἔξω αὐτοῦ, V, 8, 11).

Il est vrai qu'en un autre endroit (VI, 9, 10) Plotin se demande : « Pourquoi donc ne reste-t-on pas là-bas » et qu'il répond : « C'est que l'on n'est pas encore tout à fait sorti d'ici. Mais viendra un moment où la contemplation sera continue, parce qu'il n'y aura pas d'obstacle venant du corps. »

Mais il est vrai aussi qu'alors ce sera pour l'âme le terme de la route ascendante qui la mène vers sa perfection. Or, comment Socrate pourrait-il être anéanti par cela même qu'il arrive à sa perfection (IV, 3, 5).

Cela est dit à propos de la vie dans le monde intelligible, mais vaut, à plus forte raison, de l'état dans lequel est atteint le bien suprême auquel on tendait de toutes ses forces.

4) **C'est alors la béatitude.** — Plotin parle des transports de joie qui agitent l'âme lorsqu'elle

« voit seule à seul, dans son isolement et sa simplicité, ce dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie, la pensée; car c'est la cause de la vie, de l'intelligence et de l'être. Si on le voit, quel amour et quels désirs ressentira-t-on en voulant s'unir à lui (βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι). Quel étonnement accompagné de quel plaisir! Car celui qui ne l'a pas encore vu peut tendre vers lui comme vers un bien; mais à celui qui l'a vu il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être rempli de surprise et de plaisir..., de l'aimer véritablement, ardemment, et de se moquer des autres amours » (I, 6, 7).

Ces expressions enthousiastes étaient d'usage dans l'École quand on parlait de ce sujet. Philon, décrivant la vie contemplative des thérapeutes, qui était une « ascèse » continue et une longue prière, les montre « ravis » (ἁρπασθέντες) par l'amour céleste comme des bacchantes, enivrés (μεθυσθέντες... τὴν καλὴν τούτην μέθην, *De vita contemplativa*, c. 10-11). C'était déjà le langage des mystères (cf H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogm.*, erster B., Mayence, 1900). Il ne faut pas en exagérer la portée.

Cependant l'état du contemplatif, — cela est hors de doute —, est considéré comme un état de jouissance (ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, I, 6, 7; cf VI, 7, 34; VI, 9, 8, etc.). Joie paradoxale, comme celle des aveugles, qui ne voient pas ce que voit la foule et ne s'en soucient pas (cf. G. Horn, *Le « Miroir », la « Nuée », deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse*, dans RAM, 1927, t. 8, p. 113-131). Le contemplatif, lui, ne voit rien; mais dans sa nuit il entre en contact avec la Réalité à laquelle tendaient tous ses désirs. Mise en présence qui n'est pas inerte, mais union d'amour toujours en acte. Car là, plus impérieux que partout ailleurs, se fait sentir l'action du Bien, d'où tout procède et à qui tout aspire. Plus impérieux, parce qu'il n'y a plus d'intermédiaire.

Le repos de l'union n'exclut donc pas la plus haute des activités, le Bien suprême restant distinct des autres êtres et les stimulant à une possession toujours plus grande. Amour heureux, car il atteint son objet « autant qu'il peut et qu'il veut » (V, 8, 10-11). Ἀεὶ ἐρώμενος καὶ ἀεὶ τυγχάνων, désirant sans cesse et sans cesse obtenant ce qu'il désire. Cela est vrai de la vision intellectuelle, et plus encore de la « puissance intellectuelle » qui tend vers son « Père », mais, ne pouvant jamais s'identifier pleinement avec lui, tourne autour de lui (cf VI, 8, 16 et 12). « Lorsque nous fixons sur lui notre regard, dit-il encore, c'est pour nous la fin et le repos : sans détonner nous dansons autour de lui la danse inspirée » (VI, 9, 8). Cette fin (τέλος) c'est l'arrivée au but et non pas la destruction de notre être, dont Plotin dit expressément qu'elle se produit quand nous cessons de regarder l'Un (VI, 8, 16; VI, 9, 9 svv). L'allusion aux évolutions du chœur cyclique, qui est peut-être une réminiscence du mythe platonicien du *Phèdre*, est une reconnaissance implicite de la transcendance de l'Un et de l'activité persistante de l'amour même au sommet de l'union; le fond (ou la fine pointe) du νοῦς, ne pouvant s'identifier pleinement au mystère de Dieu, s'unit à lui dans la mesure du possible et, comme dira Bossuet, « s'agite alentour ».

5) **C'est le retour à l'état originel.** — *a*) Pour saisir le sens de la contemplation platonicienne en son plus haut sommet, il faut la replacer dans le cadre d'un système dont l'idée générale est celle du grand cycle de la chute et du retour, le retour se faisant par détachement de toutes les « différences » qui se sont ajoutées à la pureté originelle. Plotin dit, en effet, que là-haut l'âme fait retour à ce qu'elle était, tandis qu'ici-bas c'est la chute (VI, 9, 9), qu'elle revient à son bonheur d'autrefois (τοῦτο γενομένη, ὃ πάλαι, ὅ ε εὐτύχει, VI, 7, 34) et qu'elle est alors toutes choses avec ce Dieu silencieusement présent (V, 8, 11).

Le retour consiste donc à retrouver dans sa pureté, dans son activité, ce qui constitue notre réalité profonde, c'est-à-dire ce vestige de l'Un qui n'est pas l'Un, puisqu'il procède de lui, mais qui lui est conforme, qui est même pure conformité à l'Un sans aucune « altérité » et lui est intimement uni, puisque rien ne les sépare.

Aussi, peut-on dire que la contemplation la plus haute, selon Plotin, est l'union avec l'Un de ce qui procède de l'Un, quand il est encore dans sa pureté originelle ou qu'il l'a retrouvée.

b) C'est une expérience dont on ne devrait rien dire, puisqu'en droit elle est inexprimable, inintelligible (VI, 8, 18-19; cf V, 3, 17 et 11). Et cependant Plotin parfois en parle : « Celui qui a vu..., qu'annonce-t-il? Qu'il a vu un dieu mettre au monde un fils d'une grande beauté qui engendre toutes choses en lui-même, qui aime ses enfants, qui les garde en lui dans la joie de sa splendeur et de leur splendeur », un seul fils, le dernier-né, se manifestant au dehors, tandis que les autres restent auprès de leur père (V, 8, 12). Le mythe d'Ouranos, de Cronos et de Zeus est appliqué aux trois hypostases divines : Ouranos étant le premier principe et le père de l'intelligence; Cronos, l'intelligence source de tous les êtres qu'elle conserve en soi; et Zeus, la manifestation de cette beauté intelligible, l'âme du monde sensible.

En un autre endroit déjà cité (VI, 9, 8-9), Plotin montre l'âme, lorsqu'elle s'est élevée au delà des intelligibles, vivant d'une autre vie, celle-là qu'elle vivait avant sa chute et dansant autour de l'Un une danse inspirée : « Dans cette danse on contemple la source de la vie, la source de l'intelligence, le principe de l'être, la cause du bien, la racine de l'âme ». Et il ajoute : « Quiconque a vu, sait ce que je dis. »

Ainsi, ce que le contemplatif serait admis à voir ou plutôt à vivre, ce serait la génération de tous les êtres par l'intelligence; mieux encore, — et l'âme atteindrait alors le plus haut degré de son ascension, — il saisirait le lien qui les rattache à leur Principe, cette participation de l'Un sans laquelle ils ne seraient pas. Il expérimenterait le jaillissement des êtres hors de leur source, en même temps que l'attirance de l'amour qui tend à les y ramener.

En somme, c'est une « contemplation » de l'origine des choses, qui fait penser à la vision de toutes choses en Dieu chez Malebranche, à la « formule idéale » de Gioberti, à cette intuition confuse qui atteint l'être comme créant les existences, qui voit Dieu non « pas tant selon sa réalité absolue que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles » (Malebranche, *Entre-*

tiens sur la Métaphysique et sur la Religion, 2e entretien; V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, ch. 4).

Contemplation métaphysique, à laquelle l'âme accède, quand, rentrant en elle-même, en elle seule, « elle est par là en lui ». Image de lui, elle s'atteint elle-même comme participante et, par le fait même, elle atteint celui dont elle participe, dont tout participe et, en lui, l'unité à laquelle elle tendait. Si elle se considère comme dépendante, elle garde la conscience d'elle-même; si elle tourne son regard vers lui et s'oublie, elle progresse de l'image au modèle et de manière fugitive s'unit, par delà tout ce qui est intelligible, à son Principe qui est le Beau suprême. Telle me paraît être, selon Plotin, « la fin du voyage » (cf VI, 9, 11).

6. **En résumé.** — Si Plotin a pris le monde sensible comme point de départ, il a vu que l'explication totale ne pouvait se trouver là : aussi le problème cosmologique n'est-il pas pour lui le problème fondamental.

Il a vu que l'homme lui-même, pour atteindre sa perfection, doit se dépasser : ce n'est même pas à l'observation de l'âme qu'il faut demander le dernier mot de la sagesse; car le mouvement qui l'anime ne s'achève pas en elle. Ce mouvement qui la porte à tendre vers l'au-delà, vient de plus loin qu'elle; il se fait par l'attrait du Bien suprême, pour ainsi dire à son appel et sous sa motion. Là est le centre de la pensée de Plotin, comme de son « désir ».

Pour que ce mouvement rejoigne son terme, Plotin a vu le rôle nécessaire de la « purification » par laquelle le sujet se libère des liens matériels et, par une « conversion » véritable, regarde vers le Bien, au lieu de se retourner sur soi-même ou vers les choses inférieures. Mais il a vu aussi que, par cette voie du renoncement et du don de soi, l'âme, dans la mesure où elle s'unit à son principe, parvient à la félicité.

Purification, motion divine, amour, extase, union, il y a tout cela dans le processus de la contemplation plotinienne. Mais,

a) cette purification, sans être dénuée complètement de valeur morale, est beaucoup moins l'effort d'une volonté vers une plus grande rectitude que la séparation presque mécanique de tout ce qui alourdit l'élan naturel de l'âme;

b) cette motion divine est l'épanchement d'une perfection qui, nécessairement, se communique et non la manifestation d'une bienveillance gratuite qui, par bonté, s'incline vers qui en a besoin : en somme, s'il est aimable, étant le Bien, l'Un en réalité n'aime pas;

c) de même, ce qui porte l'homme vers Dieu, c'est plutôt un désir de nature auquel il peut résister ou se laisser aller. Ni d'un côté ni de l'autre, il n'y a de véritable amour. Et, parce que l'amour vrai fait défaut, le caractère personnel de l'union est compromis.

La raison en est dans l'idée que Plotin se fait et de l'homme et de Dieu. L'homme, il le conçoit, dans la ligne du réalisme platonicien, comme l'assemblage de plusieurs pièces, dont le lien peut se rompre, dirait-on, à volonté, la perfection ne pouvant se trouver qu'au delà de tout ce qui est sensible, de l'âme, de l'intelligence même, dans cette trace de l'Un qui est la réalité la plus proche du principe suprême, la seule capable de s'unir immédiatement à lui. La purification consiste dès lors à retrancher tout ce qui s'y est ajouté, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie pratique, la vie politique, la vie de relations avec les autres hommes, même la vie intellectuelle consciente, au sens ordinaire du mot. La contemplation est radicalement opposée à l'action. Ou plutôt, elle est la seule action véritable, tout le reste n'étant que vaine agitation et enfantillage, dont un homme, soucieux de vraie grandeur, doit se libérer le plus possible... Mais alors s'agit-il encore de perfection « humaine »?

Et Dieu? Plotin parle en termes élevés du premier Principe, qui joint la simplicité de l'Un à la perfection du Bien. Son intention est très nette d'affirmer la transcendance de ce principe, qui n'est et ne peut être rien de ce qui vient de lui; si bien que le saut (VI, 8, 19) par lequel elle accède au monde inintelligible, l'âme ne peut le faire que sous son influence. Mais cette influence, qui donne à l'âme lumière et vigueur, émane du Bien et se communique à qui peut le recevoir, parce que c'est le propre de la perfection de se communiquer.

Le chapitre 8e de la 6e *Ennéade*, un des plus profonds de l'œuvre plotinienne, assure pourtant que le Bien agit parce qu'il le veut, qu'il est sa volonté même, indépendante et libre. Mais libre, il l'est en ce sens qu'il n'est asservi à aucune nécessité qui s'imposerait à lui du dehors et non point parce qu'il pourrait ne pas faire ce qu'il fait, car « pouvoir choisir entre les contraires est un signe d'impuissance, l'impuissance de demeurer dans ce qui est le mieux » (VI, 8, 21). Seul l'être participé est capable de choisir, de regarder en haut ou en bas; il est, pourrait-on dire en un langage très moderne, condamné à être libre, de cette liberté d'indifférence. L'Un ne connaît pas cette faiblesse. Étant la perfection, il est la fécondité; il ne peut exister seul et c'est pourquoi les êtres sont. Il fait ce qu'il veut, oui; mais il ne peut pas ne pas le vouloir et, tout ce qu'il veut, il le fait; et c'est pourquoi il ne peut rien y avoir, si ce n'est ce qui a été produit. Avec ce rayonnement nécessaire de la perfection première est posé le principe d'un monisme où la transcendance logiquement n'a plus de place, cette transcendance sur laquelle pourtant on insiste tant.

La même ambiguïté se retrouve à propos de la contemplation; car, si elle est représentée comme une expérience soudaine, qui n'est pas le résultat prévisible de ce qui l'a précédée et préparée, par ailleurs il apparaît que le Bien suprême s'épanche nécessairement dans l'âme, quand elle s'est mise en état; de sorte qu'en fin de compte c'est l'âme qui décide de tout, grâce à l'imperfection, conséquence de sa chute, qui s'appelle la liberté de choix. Elle arrive donc à l'union, quand elle le veut. Et cela, non point parce qu'en se tournant vers Dieu elle le provoque à répondre à son appel, ce serait encore un rapport personnel, bien que conçu de manière anthropomorphique, mais parce qu'il lui suffit d'enlever l'obstacle, — et cela dépend d'elle —, pour qu'elle se retrouve dans sa pureté originelle et reçoive l'influx divin.

Ainsi se prépare, chez Plotin déjà, une conception magique, qui se développera dans le platonisme postérieur. L'idée même de Dieu est par là gravement compromise.

5. APRÈS PLOTIN

L'analyse de la contemplation comme acte d'union à Dieu et terme rassasiant du devenir des âmes, dans la pensée qui se développe en dehors du donné révélé, ne fit pas, après Plotin, de progrès notable. Mais en ce qui concerne la vie contemplative au cours de l'exis-

tence terrestre, une orientation se confirme, qui vaut d'être notée.

1) *Porphyre.* — Quelle qu'ait été l'influence exercée sur l'Occident par le *De regressu animae* (cf P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig, 1913, p. 1 svv, 27 svv), au point de vue qui nous intéresse ici, Porphyre fut seulement un vulgarisateur des idées de Plotin. Sans doute, plus que son maître, il est préoccupé de rites théurgiques et des esprits mauvais et de leur influence maléfique; mais ce qui frappe le plus dans sa doctrine les âmes avides de contemplation, c'est que, pour arriver à l'union à Dieu et à la béatitude, il faut se séparer de tout ce qui est corporel. Saint Augustin s'accusera dans ses *Rétractations* de l'avoir suivi trop loin à cet égard.

2) Dans le *De providentia et fato* (éd. V. Cousin, Paris, 1864, col. 171), *Proclus* essaie de persuader un certain Théodore de se détacher d'Aristote auquel il a donné sa confiance : « Aristoteli quidem usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti », il lui conseille de rejoindre Platon et les théologiens qui, même avant Platon, exaltent comme une « folie » divine la connaissance qui est *supra intellectum.*

Pour lui, il distingue la connaissance cataphatique et la connaissance apophatique. Dans la première, l'homme connaît comme intelligence, ὡς νοῦς, et procède par affirmation. La seconde est un état d'ivresse mystique, dans laquelle il atteint Dieu par cette partie de lui-même qui n'est pas intelligence, ὡς μὴ νοῦν. Bien qu'il considère cette puissance comme « l'hénade qui est au-dessus de l'intelligence », Proclus l'appelle encore parfois la fleur de l'intelligence, τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ (cf *In Parmenidem*, VI, éd. Cousin, *Procli... opera inedita*, Paris, 1864, col. 1045, 1047, 1074 svv). C'est ce qu'il y a d'un dans l'âme *(unum animae)*, organe d'une « surintellection », qui seule peut contempler ce qui est un et inconnaissable.

« Fiat igitur unum, ut videat τὸ Unum, magis autem ut non videat το Unum : videns enim, intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ autounum (αὐτοέν) » (*De providentia et fato*, col. 172).

Hugo Koch (*op. cit.*, p. 153) est d'avis que jamais on n'avait parlé avec tant de précision d'une puissance de l'âme transcendant la raison. Et cependant tous les traits que nous venons de relever, nous les avons rencontrés déjà chez Plotin. Notons cependant une divergence. Plotin n'hésitait pas à dire que l'Un est toutes choses, bien que l'on puisse et doive dire également qu'il n'est pas toutes choses. Les arabes considèrent ce point comme un des principaux dans la doctrine du « maître grec » : Shahrastani en témoigne dans son ouvrage sur les religions et les sectes (cf traduction nouvelle de F. Gabrieli, *Plotino e Porfirio in un eresiografo mussulmano*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 3, Napoli, 1946). Il en est même venu jusqu'à douter qu'il fût vraiment convenable de donner au premier Principe le nom d'Un (V, 9, 5). En réaction contre ces biaisements, Proclus introduit un nouvel intermédiaire, le monde des hénades, entre le monde intelligible et l'Un considéré cette fois dans son absolue pureté.

3) Plus remarquable, du point de vue qui est le nôtre, est la tendance qui se manifeste à cette époque et selon laquelle la contemplation n'est plus, comme chez Plotin, la fin suprême qui vaut par elle-même et n'est subordonnée à rien d'autre, mais au contraire est considérée comme un moyen pour donner à la vie humaine, ici-bas, une efficacité divine. Les étapes de cette dialectique nouvelle, selon le *pseudo-Jamblique* (*De mysteriis Ægyptiorum*, sectio X, c. 5, p. 209 svv) sont : la purification de l'âme, l'adaptation de l'entendement à participer au Bien et à le contempler, l'union qui dépasse l'entendement et rend l'homme capable de faire des actions divines.

La contemplation, qui est union à Dieu, est donc préparation, non pas à la bonne politique et au bon gouvernement de la cité comme dans le platonisme de la *République* et des *Lois*, mais à la divination, au miracle, à toutes les actions inspirées.

La θεουργία (ou θεαγωγία, *De mysteriis Æg.*, sectio III, c. 6) prend ainsi la succession de la θεωρία.

A l'encontre de Porphyre, qui attribuait les oracles à une extase dans laquelle il ne voyait qu'une maladie corporelle, une « mélancolie » (sectio III, c. 25; cf c. 7-8; sectio X, c. 5), le pseudo-Jamblique soutient que les prêtres égyptiens, en interprétant les songes et les apparitions, s'occupaient, non point de choses méprisables, mais de l'union à Dieu (section X, c. 7) et des biens supérieurs qui en découlent : les diverses formes de l'inspiration, la connaissance et la puissance magiques, les oracles prophétiques.

Et à ce sujet il distingue deux sortes d'extase (III, c. 25), l'une qui est une transformation et une ascension vers ce qui est supérieur (ἐπὶ τὸ κρείττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις) l'autre qui est une chute (ἡ ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀνατροπή), l'âme étant alors sans intelligence, insensée, emportée par un mouvement désordonné. Cette seconde extase est παρὰ φύσιν et non pas ὑπὲρ τὴν φύσιν c'est donc une maladie (Platon, *Républ.*, IV, 444*d*, oppose déjà la maladie, qui est παρὰ φύσιν, à la justice, disposition de l'âme conforme à la nature, κατὰ τὴν φύσιν)

Ce qu'il y a d'essentiel dans la véritable extase, dans le véritable « enthousiasme », c'est une plénitude divine, une possession (τὸ κατέχεσ αι) par Dieu, d'où il résulte que l'âme est hors d'elle-même (III, c. 7) : toutes les puissances, toutes les opérations, tous les mouvements sont absorbés. On prononce des paroles que l'on ne comprend pas. Tout obéit à Celui qui commande.

Il y avait là une tentative intéressante pour dépasser la radicale opposition, traditionnelle dans le platonisme, pour rétablir la jonction de la nature et de Dieu, pour affirmer une présence de Dieu dans l'homme resté homme. Loin d'exiger la disparition de tout ce qui est sensible comme condition préalable de l'union divine, la « théurgie » était l'action de Dieu se servant même de la matière et du corps pour accomplir des œuvres d'une efficacité surnaturelle. L'intégrité de l'homme est sauve; mais que devient l'indépendance divine? Peut-on même encore appeler divine une action que provoquent infailliblement le désir et l'industrie de l'homme? — Ce formalisme superstitieux avilissait et Dieu et l'homme lui-même malgré sa toute-puissance apparente. L'un et l'autre ne sont plus que les instruments d'un destin nécessaire.

6. CONCLUSION

Une théorie de la contemplation, considérée comme union à Dieu, d'un point de vue purement philosophique, ne peut être pleinement satisfaisante à la raison.

Car, comment un homme peut-il arriver jusqu'à Dieu, si ce n'est en se dépassant lui-même? Cela est-il possible? Et, si c'est possible, peut-on dire que l'homme qui s'est dépassé est encore un homme et que Dieu, lorsqu'il est atteint, est encore transcendant? La raison reste déconcertée, et c'est normal.

En présence de ces antinomies, une solution de facilité consiste à choisir, à ne retenir qu'une partie de l'homme; ce qui est tenter de résoudre un problème en supprimant certaines de ses données. Ou bien l'on retranche la partie haute de l'âme, celle par laquelle il tend à l'au-delà, aspire à l'infini, en sorte que sa perfection il puisse la trouver en lui-même, voire en connaissant Dieu, mais par l'exercice immanent de sa faculté raisonnable. Ou bien, voyant avec Plotin dans toute nature composée un mélange de bien et de mal, on prétendra séparer « le mal », laisser dans l'ombre l'être sensible et sociable de l'homme, exigeant ainsi de lui, pour arriver à sa perfection, des retranchements inhumains. Mais, même après cette mutilation l'abîme n'est pas comblé qui sépare l'Un et le multiple, ce qui est participé et ce qui est le principe sans cause, la condition inconditionnée de toute participation. Que ce soit la fine pointe de l'intelligence ou l'hénade qui est au-dessus de l'intelligence, c'est toujours quelque chose de l'homme qui s'unit à Dieu. Il le faut bien pour qu'il y ait union. Et le problème demeure.

Plotin semble avoir aussi pressenti cela. Il a suggéré qu'il ne pouvait y avoir de solution qu'à une double condition, la première qu'il y ait dans l'âme un vestige de l'Un, une image, une ressemblance, une parenté qui lui donne le désir de cette union, la seconde que l'inaccessible lui-même la rende possible par une motion illuminante et fortifiante.

Dans une étude récente et qui témoigne d'une sérieuse information (*Plotino*, coll. I Filosofi, Milano, 1945), Giuseppe Faggin émet l'opinion que ce qui différencie essentiellement le « mysticisme » plotinien du mysticisme chrétien, c'est sa « naturalité ». Soit. Mais il ne faudrait pas entendre par là que l'extase se produit « seulement par l'activité de notre esprit », « par les seules forces spirituelles naturellement immanentes à l'âme » (*ibidem*, p. 124, 125). Ce qui me paraît particulièrement remarquable, au contraire, dans les *Ennéades*, c'est qu'y est implicitement reconnue l'insuffisance de l'âme à rejoindre le terme de son désir, sans une intervention du Principe suprême auquel elle tend à faire retour. Le problème du surnaturel est posé. Il n'est pas résolu. « La distinction entre « naturel » et « surnaturel », reconnaît Faggin, on peut dire qu'elle existe aussi chez Plotin, mais l'activité de l'âme suffit à opérer la suture » (*ibidem*, p. 125). Oui, en ce sens que l'influx divin est toujours, pour ainsi dire, à la disposition de l'âme et qu'il produit son effet, dès que celle-ci est prête à le recevoir. Car le rationalisme, qui chez Plotin semble parfois résigné à se taire devant le mystère divin et à s'effacer devant l'affirmation simultanée des contraires, cherche de nouveau à tout expliquer et conçoit l'intervention d'en haut, non comme le don spontané et gracieux d'un Principe personnel qui se communique librement, mais comme le résultat d'une nécessité qui s'impose aussi bien à ce qui donne qu'à ce qui reçoit. Dieu dès lors n'est plus vraiment Dieu, ne possédant pas l'absolue maîtrise de son activité et de ses dons.

C'est le drame de l'homme, quand il ignore le Médiateur, en qui les extrêmes s'unissent sans cesser d'être distincts; il ne peut, semble-t-il, essayer de parler d'une union entre Dieu et l'homme, qu'à la condition de choisir entre la destruction de l'homme et celle de Dieu. Ou bien il recourt à une médiation dialectique qui, en vertu d'une loi nécessaire, passe d'un extrême à l'autre, surmonte l'altérité et s'engage dans une conception moniste de l'univers.

H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. 1, Mayence, 1900. — E. Thiel, *Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 26, 1913. — C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920. — W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol., 2e éd., Londres, 1923. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921; *Platonisme des Pères*, dans DTC, t. 12. — J. Souilhé, *La mystique de Plotin*. dans RAM, t. 3, 1922, p. 179-195. — O. Söhngen, *Das mystiche Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig, 1923. — M. Marrucchi, *Filosofia e mistica nel pensiero di Plotino*, dans *Rivista di Filosofia*, 1925. — Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, 2e éd., Cambridge, 1928 (surtout le ch. 6). — É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928; du même auteur, la traduction des *Ennéades*, avec introduction et notes, coll. Budé, Paris, 1924-1938. — J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933. — M. de Corte, *L'expérience mystique chez Plotin et saint Jean de la Croix*, dans les *Études carmélitaines*, octobre 1935, p. 164 svv; *Plotin et la nuit de l'esprit*, *ibidem*, octobre 1938, p. 102 svv. — E. von Ivanka, *Von Platonismus zur Theorie der Mystik*, dans *Scholastik*, t. 11, 1936, p. 163 svv. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, ch. 7-8. — A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1937. — É. Bréhier, *Platonisme et néoplatonisme. A propos du livre récent du P. Festugière*, dans *Revue des études grecques*, 1938, p. 489 svv. — Ch.-H. Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin*, dans *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, 1938, p. 13 svv. — L. Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Milano, 1941, p. 206 svv. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944. — G. Faggin, *Plotino*, coll. I Filosofi, Milano, 1945.

René Arnou.

B. Exposé doctrinal

I. *Position de la question.* — 1. *Ce qui amène à la poser.* — 2. *Raison de mettre en doute ou de nier la légitimité de cette contemplation.* — 3. *Cette expérience est-elle valable?* — 4. *Explications proposées.* — II. *Fondements et nature de cette contemplation.* — 1. *Capacité radicale de l'intelligence.* — 2. *Comment l'âme atteint l'Absolu?* — 3. *Est-il question de contemplation de Dieu immédiate?* — 4. *L'âme peut-elle avoir une expérience de Dieu?* — 5. *Cette contemplation est-elle mystique?* — 6. *Conclusion.*

I. Position de la question

1. — *Ce qui amène à poser cette question.* — 1° Les assertions et les analyses de Plotin au sujet de la contemplation prennent une signification spéciale du fait qu'il ne se contente pas d'invoquer une expérience et, dans la mesure du possible, de la décrire, mais qu'il entreprend de la justifier (voir *Ennéades*, VI, 7, 40; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 17 svv). La raison vient pour ainsi dire témoigner que, pour rester fidèle à elle-même, dans son ultime effort elle doit tendre à se dépasser, et que ce qu'elle éprouve alors dans l'extase est conforme à ce qui doit être,

à ce qui peut être connu à priori. Qui pénétrerait à fond la nature de l'intelligence, ne trouverait là rien d'étonnant.

2° Ces déclarations s'insèrent dans unel ongue tradition qui va de Platon, par Philon, jusqu'à Proclus, et qui aujourd'hui encore n'est pas sans influence sur nombre de philosophes. La tradition platonicienne et platonisante n'est elle-même qu'une manifestation particulièrement remarquable d'un phénomène « mystique », observable en d'autres lieux et en d'autres temps. Nous nous contenterons de donner ici quelques références.

Pour l'Inde. — Olivier Lacombe, *Un exemple de mystique naturelle : l'Inde*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, octobre 1938; cf du même, l'*Absolu selon le Védânta*, Paris, 1937. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 444 svv. — R. Otto, *West-östliche Mystik*, 2e éd., Gotha, 1929. — G. Dandoy, *L'Ontologie du Védânta. Essai sur l'acosmisme de l'Advaita*, trad. franç. de L.-M. Gauthier, coll. Questions disputées, Paris, 1932. — Swâmi Siddhéswarânanda, de l'ordre de Râmakrichna, *Exposé de la métaphysique de l'Advaita, fondée sur l'analyse des trois états*, dans *Psyché*, t. 2, sept.-oct. 1947.

Pour le monde islamique. — Élisée de la Nativité, *L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle?* dans *Études carmélitaines*, t. 16, octobre 1931, p. 137-168; cf Asin Palacios, *El Islam cristianizado : Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931. — J. Maréchal, *Le problème de la grâce mystique en Islam. Ascèse et mystique musulmanes*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 13, 1923, p. 244-292 et dans *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 487-531. — L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Paris, 1922.

Dans le monde occidental. — Dom C. Butler, *Western Mysticism, Appendix*, 2e éd., Londres, 1927, p. 329-352; et, entre autres, certaines expériences de Maine de Biran (cf Henri Gouhier, *Les Conversions de Maine de Biran*, Paris, 1948), auxquelles s'apparentent aujourd'hui les vues de nombreux penseurs sur l'intuition métaphysique ou métaproblématique, l'expérience de Dieu, le sentiment de sa présence.

3° L'ensemble de ces témoignages constitue un fait qui requiert une explication. Notons qu'il ne s'agit pas d'états morbides provoqués par l'absorption de drogues, ni d'hystérie, ni d'excitations collectives. Nos « mystiques », du moins les plus représentatifs, sont des hommes dont l'équilibre mental est supérieur à la moyenne et semble devoir les défendre contre les illusions grossières, des hommes dont on n'a pas de raison de suspecter la sincérité. Mais notons dès maintenant que, sans les soupçonner d'imposture, on peut et même on doit distinguer, dans ce qu'ils disent, le phénomène qu'ils s'efforcent de décrire ou de suggérer, la manière dont ils le formulent, l'interprétation qu'ils en donnent, en fonction de leur tempérament, de leur milieu, de leurs préjugés ou présupposés doctrinaux. Ainsi apparaissent dans leurs témoignages des tendances fort différentes, moniste ou dualiste, rationaliste ou religieuse.

Malgré leurs différences ils s'accordent cependant en ce qu'ils parlent d'une « contemplation » de l'Absolu, qui n'est pas le résultat d'un raisonnement ni même à proprement parler une connaissance, qu'ils considèrent comme une espèce de contact, une expérience vécue, sans intermédiaire. Expérience accessible à la partie la plus haute (ou la plus profonde, c'est la même chose) de l'âme, quand elle rentre en elle-même. *Ab intimis ad suprema.* Du monde au moi, du moi au Soi, comme dit l'Advaita.

De cette voie d'introversion le terme est décrit comme un état à la fois de plénitude et de vide. L'âme qui est remplie est celle qui s'est vidée de tout le reste : souvenirs, images, sensations, idées ou concepts. C'est par la purification, c'est dans « l'inconscience » que l'on atteint la grande Réalité à laquelle plus ou moins consciemment tendaient toutes les autres démarches, mais qui toujours demeure dans une indétermination, dans une obscurité inexprimable. De là, du moins chez certains, l'appellation de *mystique*.

Atteindre ainsi l'Absolu, c'est la fin, le but du voyage de l'homme ici-bas; et l'on tient que c'est l'aboutissement normal de ses efforts, une expérience à la portée de tous, où tous pourraient accéder car ils ont tous l'œil capable de voir. C'est ce qui faisait dire au Doyen W. R. Inge à propos de Plotin (*The Philosophy of Plotinus*, t. 2, 3e éd., Londres, 1929, p. 144) : « Qui vivra comme il a vécu, verra ce qu'il a vu ».

Cette « contemplation » nous est donc présentée comme une expérience vécue, immédiate, mystique et naturelle.

2. — Raisons de mettre en **doute** ou même de **nier la légitimité d'une contemplation** de ce genre. A quelles **conditions** la question peut pourtant se poser.

1° Selon saint Thomas, une connaissance immédiate de Dieu tel qu'il est, dans son essence, n'est pas possible naturellement. Et cela pour deux raisons; dont l'une est propre à l'homme, le plus infime des êtres spirituels, sa nature lui faisant une loi d'être introduit par les choses sensibles à la connaissance en acte de quelque objet que ce soit. A plus forte raison faut-il pour connaître Dieu qu'il passe par cet intermédiaire. « Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia » (1a q. 12 a. 12).

L'autre raison vaut pour toute intelligence créée, qui ne connaît que ce qui la détermine intentionnellement comme forme intelligible, ne faisant qu'un avec elle dans l'immanence de l'opération intellective. Par conséquent pour qu'il nous fût possible naturellement de voir Dieu tel qu'il est en lui-même, il faudrait que Dieu actuât dans l'ordre de l'intellection notre faculté de connaître, il faudrait qu'il l'actuât par lui-même et non par la médiation de ses effets. « Oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis » (*De veritate*, q. 8 a. 3c; cf. 1a q. 12 a. 5c).

Or l'essence divine, qui est l'*esse* subsistant infini, ne peut être ainsi naturellement unie à une puissance finie : « Il reste donc que la connaissance de l'être subsistant lui-même est connaturelle à l'intellect divin et à lui seul, que cette connaissance dépasse les facultés naturelles de tout intellect créé, et la raison en est que nulle créature n'est identique à son être, mais a un être participé » (1a q. 12 a. 4).

2° L'âme humaine ne peut donc par les seules forces de la nature accéder ni à la vision de Dieu tel qu'il est ni à la parfaite béatitude; le concile de

Vienne l'a rappelé aux béghards (Denzinger, 475). C'est cela que saint Thomas s'était proposé de prouver : l'homme est impuissant à voir Dieu *secundum essentiam*. Par suite, la nature ne pouvant pénétrer le secret de la vie divine, toute mystique naturelle est inadmissible, qui rendrait inutile la révélation de lui-même librement faite par Dieu aux hommes (Karl Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1941, p. 88 svv).

La seule question qui puisse se poser est celle d'une contemplation qui, sans être union immédiate à l'essence divine ni pénétration dans le domaine réservé que seule une révélation gratuite rend accessible, se distinguerait pourtant de la connaissance ordinaire par raisonnements et par concepts; une expérience naturelle, qui ne serait pas à proprement parler une connaissance, car elle n'apporterait aucun élément nouveau de représentation et ne ferait rien voir, et cependant établirait une communication avec la Réalité transcendante; qui, sans atteindre Dieu, à strictement parler, immédiatement, donnerait le sentiment de sa présence obscure; une expérience vécue qui, en certaines âmes spécialement disposées, pourrait provoquer une profonde et intense satisfaction, incomparablement supérieure aux joies que donne la possession des biens sensibles.

3. — Cette **expérience** est considérée comme **naturelle**. Qu'est-ce à dire?

1° Notons d'abord que considérer l'homme comme agissant par les seules forces de la nature ou sous la seule lumière de la raison, ce n'est pas prétendre qu'il soit privé de tout secours divin. Même avant le christianisme ou hors de lui, aucun homme n'a jamais existé dans un état de pure nature et par conséquent aucune activité humaine n'a jamais été celle d'un homme purement homme. Et cependant la nature, même élevée à l'ordre surnaturel, n'est pas détruite; dans l'homme concret elle persiste, principe réel d'activité et d'opérations déterminées, objet d'une connaissance imparfaite, perfectible, et cependant vraie.

2° Lorsqu'un homme se trouve de fait dans l'ignorance de son élévation surnaturelle ou que par méthode il en fait autant que possible abstraction, il peut atteindre même alors, par ses forces naturelles, une réalité qui lui est supérieure; il suffit pour cela que cette réalité ait une relation à l'objet propre de sa raison et soit atteinte en vertu de cette relation, donc par un acte qui est proportionné à son pouvoir (1^a 2^{ae} q. 109 a. 3 ad 2). Cet homme peut arriver de la sorte à une connaissance de Dieu très imparfaite sans doute, qui évite pourtant l'agnosticisme sans sombrer dans l'idolâtrie; il peut savoir que par sa tendance profonde il est ordonné à ce principe transcendant, tout en ignorant et ce qu'est ce principe en lui-même, et les moyens proportionnés qui permettent d'accéder à son intimité.

La connaissance par raisonnement et par concepts distincts est-elle la seule manière d'atteindre ainsi Dieu naturellement? Ne peut-il y avoir, sous certaines conditions, une expérience confuse mais vécue de sa présence? C'est la question qui nous occupe : c'est la question de la capacité de notre intelligence, lorsqu'elle est laissée à elle-même, sous le régime ordinaire de la Providence dans l'ordre actuel des choses. Une « mystique naturelle » correspondrait au suprême effort, dont elle est alors capable. C'est donc par là qu'il faut commencer notre recherche.

Mais auparavant, pour guider notre marche et pour nous rendre plus attentifs aux écueils, recueillons rapidement les indications que nous donnent quelques auteurs, qui ont admis la légitimité d'une expérience de ce genre.

4. — Quelques **explications** ont été proposées. Nous nous limiterons pour le moment à celles qui ont été proposées par des **auteurs catholiques**.

1° Certains ce sont contentés d'affirmer la possibilité de cette « contemplation » et, pour la justifier, d'en appeler, en général, à la nature de l'esprit humain et à la Providence de Dieu.

Ainsi par exemple, Henri Browne, *Darkness or Light. An Essay on the theory of divine Contemplation*, ch. 3, *Natural contemplation*, Londres, 1925; dom C. Butler, *Western Mysticism*, Londres, 1922; dans la seconde édition, 1927, l'auteur a ajouté, pour répondre au désir exprimé par quelques-uns de ses lecteurs, une douzaine de pages sur le mysticisme naturel non chrétien.

2° D'autres, essayant de pénétrer davantage dans notre capacité de connaître, ont tenté d'expliquer la « contemplation naturelle » par une appréhension immédiate de Dieu ou par les idées innées.

a) Le Père Gabriel Picard (*La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Paris, 1923) rappelle avec insistance que notre âme n'est pas totalement engagée dans la matière, qu'elle est captatrice d'être, et non seulement d'être abstrait, mais d'être réel, concret, existentiel; il affirme que le mode de connaissance par espèces intelligibles abstraites n'est pas le seul par lequel elle doive absolument passer. Aussi, de même qu'elle a « l'intuition sourde du moi, de l'*ego* existant », elle peut avoir de Dieu une appréhension « rudimentaire, extrêmement confuse, voisine de la subconscience », comme lorsque dans l'obscurité on touche un objet que l'on ne parvient pas à identifier (p. 38).

La condition de cette appréhension intuitive est que l'âme soit exempte de passions distrayantes et que se réalise en elle un recueillement actif, où les facultés connaissantes soient en quelque sorte vides d'idées distinctes. Le Père P. Descoqs, qui partage les idées du P. Picard (voir *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, p. 573-605 : *Connaissance mystique et métaphysique*, Paris, 1932), reconnaît, lui aussi, que ce contact obscur ne discerne pas Dieu, à moins que Dieu ne soit connu par ailleurs. De plus il fait remarquer justement (p. 586) que la possibilité d'une « mystique » naturelle n'est pas nécessairement liée à la possibilité d'une appréhension intuitive immédiate de Dieu.

b) Dom J. Chapmann o s b, (*What is Mysticism*, dans *The Downside Review*, Exeter, t. 46, 1928, p. 1-28; cf J. Maréchal, *Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. 56, 1929, p. 177-183; DS, t. 2, 488-492), pour expliquer le mysticisme naturel, dont il admet lui aussi la possibilité, a cherché du côté de l'innéisme. Selon lui, l'homme

même déchu aurait conservé le pouvoir radical de connaître par espèces infuses. Cette connaissance selon le mode angélique, que saint Thomas attribuait à Adam avant la chute, serait un don préternaturel *quoad modum* seulement, et à cause des obstacles pratiquement insurmontables qui viennent des sens et de l'imagination, des émotions et des passions. L'âme qui s'est dégagée autant que possible de la servitude du corps et des choses sensibles et qui s'est entraînée au recueillement, peut voir immédiatement ce trésor d'idées infuses qu'elle possède et qui, dans les conditions psychologiques ordinaires, ne se manifeste pas directement. Avec le concours d'une grâce commune, elle arrivera alors à une sorte de perception de la présence de Dieu.

3° Spécialement digne d'attention est la position de J. Maritain qui, d'abord opposé à toute mystique naturelle, ne voyant là qu'une tentative vaine de la nature pour pénétrer par ses seuls moyens dans les profondeurs de Dieu (*Expérience mystique et philosophie*, dans *Revue de philosophie*, t. 26, 1926, p. 571-618, et sous le même titre dans *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3e éd., Paris, 1932, p. 489-573), fut amené dans la suite, étant entré en relation avec la pensée de l'Inde, à changer sa manière de voir. Désormais, il soutient la possibilité d'une expérience qui, sans pénétrer dans l'intimité du mystère divin, est cependant une contemplation mystique authentique d'ordre naturel; et voici l'explication qu'il en propose (cf *Action et contemplation*, dans *Revue thomiste*, t. 43, 1937, p. 18-50 et dans *Questions de conscience*, Paris, 1938, coll. Questions disputées, p. 95-155, et surtout *L'expérience mystique naturelle et le vide*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939).

Il s'agirait ici d'une expérience fruitive de l'absolu, de cet absolu qui est l'*esse* substantiel de l'âme. et en lui et par lui de l'Absolu divin, ou encore d'« une expérience mystique négative de la présence d'immensité » (*L'expérience mystique naturelle et le vide*, p. 164). Cette expérience, précise-t-il, « prolonge et consomme un élan métaphysique », « dans la ligne de l'intellection philosophique, au-delà de la philosophie », « expérience métaphilosophique », qui suppose inévitablement « une sorte de rebroussement à contre-pente de la nature ». Car, tandis que le mouvement naturel de la philosophie est vers les choses et les réalités à connaître, l'expérience dont il s'agit ici est négative et apophatique. Elle procède « par le vide et l'anéantissement de tout acte et de tout objet de pensée venu du dehors » (p. 139). C'est comme « une *via negationis* vécue, aneidétique et para ou supra conceptuelle » (p. 158).

Bien qu'il reconnaisse en cette expérience « l'irruption d'un désir », de ce désir que toute créature a de rejoindre ses sources et le principe de son être singulier, de cette « hyperfinalité qui est au cœur de tous les êtres », J. Maritain maintient cependant toujours qu'il est impossible à un amour naturel de connaturaliser l'âme avec Dieu et de la rendre capable de l'atteindre en quelque manière par mode d'inclination affective. Aussi voit-il dans le vide même de l'âme le principe formel de l'expérience mystique naturelle.

Par cet acte d'abolition de tout acte et en lui, l'âme a d'elle-même une expérience négative, qui lui fait connaître, non pas son essence, mais son existence aussi nue que possible (p. 152 -153). Et en même temps que son existence, indistinctement, « l'exister dans son ampleur métaphysique et les sources de l'exister ». « Ce sont les sources de l'être en son âme », c'est « l'absolu divin comme cause de l'être » (p. 164, n° 1), que l'homme atteint ainsi, sans dualité d'actes, bien qu'indirectement. Si bien qu'on peut parler d'une expérience improprement immédiate de l'Absolu.

Cette explication ne semble pas donner à « l'amour » l'importance que lui reconnaissent les descriptions des « mystiques » naturelles; mais elle reste dans la ligne de ces descriptions, lorsqu'elle place l'origine de la contemplation dans l'expérience que l'âme a d'elle-même, non pas de son essence, mais de son acte et de son être. C'est dans ce sens qu'il faut nous engager.

On consultera utilement, bien qu'elle se place à un point de vue strictement psychologique et que sa conclusion soit négative, la brève et substantielle étude de M. T.-L. Penido, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris, 1936, ch. 4, *Sur l'intuition « naturelle » de Dieu*. L'auteur admet une « intuition de Dieu », qui n'est pas « saisie immédiate» d'une réalité singulière, mais « vue sans discours », d'une vérité, de Dieu abstrait. Présence « idéale », à laquelle il manque, pour constituer une expérience du divin, l'intérêt puissant qui ébranle le moi jusqu'à la racine (p. 166). Or, ce complément serait fourni par l'intuition de Dieu, non plus seulement comme Etre, mais comme Valeur, une Valeur qui apparaît comme en relation vitale avec nous et comme le centre de l'intérêt le plus puissant qui soit, et qui « déchaîne ainsi dans l'imagination, l'affectivité, la volonté, ce tumulte qui est requis... pour que le sujet soit convaincu qu'il y a là quelque chose de « vécu » et que vraiment il a « touché » Dieu » (p. 170). Ainsi serait justifié psychologiquement « le *sentiment* » d'une saisie directe, immédiate, concrète de Dieu. Mais il est clair que cette « intuition » n'a pas de valeur objective.

II. Les fondements de cette contemplation. Sa nature.

Contre la possibilité d'une intuition naturelle de Dieu immédiatement atteint dans son essence, saint Thomas, outre l'union substantielle de l'âme et du corps et en conséquence outre le rôle nécessaire du sensible dans la connaissance humaine, invoque donc la disproportion insurmontable de l'Infini et du fini. Ce problème d'ailleurs se pose pour toute connaissance ou expérience métaphysique : comment dans l'inférieur le supérieur peut-il être atteint? En quel sens l'intelligence humaine est-elle naturellement capable de saisir ce qui est au-dessus d'elle? C'est une question préliminaire qu'il faut d'abord examiner.

On consultera utilement à ce sujet la discussion sur *Saint Jean de la Croix et le problème noétique de l'expérience mystique* qui mit aux prises il y a vingt-cinq ans J. Baruzi, H. Delacroix, L. Laberthonnière, Ed. Le Roy, D. Parodi, R. Lenoir et M. Blondel, intervenu par une lettre dans le débat, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 2 mai 1925, t. 25).

1. — **La capacité radicale de l'intelligence humaine selon saint Thomas.** Condition privilégiée de la connaissance habituelle que l'âme a de soi.

1° Bien que substantiellement unie au corps, l'âme est immatérielle et comme telle possède le pouvoir radical de se replier sur elle-même, d'avoir une expérience de soi par réflexion sur ses actes;

car elle est présente à soi intelligiblement dans la mesure où elle subsiste en soi : « Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa » (Ia q. 14 a. 2 ad 1). Parce que immatérielle, elle possède également la capacité radicale de connaître les autres que soi, étant en quelque manière toutes choses : « Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem » (a. 1c). Et même saint Thomas n'hésite pas à dire que l'âme humaine a une certaine intuition naturelle de Dieu et de soi (*In* 1 *Sent.* dist. 3 q. 4 a. 5; nous aurons l'occasion de revenir sur ce point).

Bien plus, elle a la capacité de s'unir au Souverain Bien tel qu'il est en lui-même, de le contempler, de trouver en lui sa béatitude. Sans doute elle ne peut le voir et le posséder ainsi que par la grâce. Mais elle le peut; et c'est sa prérogative que ce pouvoir soit enraciné dans sa nature : « Creatura... rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem; licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae » (*De malo*, q. 5, a. 1c).

Il fallait rappeler cela, car c'est par là qu'une connaissance qui a Dieu pour terme peut avoir l'homme pour sujet, que ce soit la connaissance par concepts et raisonnements ou la vision béatifique et, s'il y a lieu, la contemplation « mystique » naturelle.

« Divina... substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum » (*Contra Gentes*, III, c. 54).

2° *Condition privilégiée de la connaissance que l'âme a d'elle-même.* Sans doute, cette puissance de l'âme humaine comme esprit n'est qu'une puissance radicale; la connaissance de soi et de Dieu qui en résulte n'est qu'une connaissance « habituelle », en quelque sorte liée : à l'égard de l'objet qui lui est cependant immanent l'âme reste comme en suspens; dans son état d'union au corps, elle n'a l'intelligence en acte que de ce qu'elle abstrait des phantasmes. Cela est vrai même de la connaissance qu'elle a de sa propre essence.

Et pourtant, alors que des autres choses, c'est-à-dire de tout ce qu'elle ne possède pas, elle ne peut même pas avoir une connaissance habituelle sans abstraction (les *species* de ces choses ne lui étant pas innées), son essence au contraire lui est innée : « c'est pourquoi l'intelligence, sans que pour cela aucune abstraction doive intervenir, a la connaissance habituelle de soi, par laquelle elle peut percevoir qu'elle est » (*De veritate*, q. 10 a. 8 ad 1).

Aussi, chaque fois qu'elle a l'intelligence en acte de quelque chose, l'âme, par réflexion sur son acte, sans la médiation d'une *species*, a une véritable expérience d'elle-même : son être lui est intelligible directement dans son actualisation présente.

A l'origine de cette actuation de l'âme il y a eu la connaissance d'un objet, et par l'intermédiaire d'une *species;* mais cette *species*, qui n'empêche pas l'objet d'être immédiatement connu, n'empêche pas non plus l'âme, devenue intelligible en acte grâce à cette *species*, d'être connue en tant qu'elle connaît. L'expérience qu'alors elle a de soi peut être dite en ce sens immédiate (P.-D. Roland-Gosselin, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?* dans *Philosophia perennis*, Regensburg, 1930, t. 2, p. 720).

2. — Comment peut-on dire que **l'âme, en se connaissant, atteint l'Absolu?** Comment peut-on dire qu'elle **atteint Dieu?**

1° Ce que l'âme intelligente saisit d'elle-même par réflexion sur son acte, c'est son être, et cela ne veut pas dire seulement le fait empirique de son existence, mais son existence comme intelligible, comme réelle, qui s'impose de façon inéluctable quand elle prend conscience de soi. Cette réalité de l'acte d'exister se révèle dans le jugement, en même temps que l'être qu'elle détermine. Réalité et non pas notion abstraite (cf J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, ch. 1; *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, 1934, 3e leçon : *Le véritable objet du métaphysicien*, p. 51-70).

Elle est atteinte, non point par un raisonnement mais immédiatement. Par une percée sur le réel à laquelle plusieurs auteurs scolastiques, sans pour cela faire aucune concession au dualisme, n'hésitent pas à donner le nom d'intuition : intuition abstractive, intuition implicite, intuition intellectuelle immergée dans l'expérience des sens, en faisant remarquer que le mot intuition n'est pas pris alors dans le sens précis que les anciens lui donnaient, mais seulement pour mettre en relief le caractère immédiat, bien qu'imparfaitement immédiat, de cette saisie par l'âme intelligente de son existence en acte.

Sur ce mot intuition et sur ses différents sens, cf M.-D. Roland-Gosselin, *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste? art. cité*, p. 709 svv. — Franz Grégoire, *Note sur les termes « intuition » et « expérience »*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 44, 1946, p. 401-415 et *Réflexions sur l'étude critique des philosophies intuitionnistes. Le cas de l'élan vital chez Bergson*, *ibidem*, t. 45, 1947, p. 169-187.

2° *Les implications de cette « intuition ».* En tout jugement où il affirme qu'il est, le sujet intelligent, lorsqu'il prend conscience que l'être exige une plénitude d'intelligibilité, affirme implicitement qu'il y a un être absolu, auquel son être doit sa consistance intelligible. Par le même acte, qui est un acte de l'intelligence agissant selon sa propre nature, ce sujet atteint son acte d'exister, et l'être selon son ampleur analogique, et en quelque manière la source surintelligible (inintelligible pour lui) de toute existence et de toute intelligibilité. Il perçoit en quelque manière la participation des êtres à l'être.

C'est que notre âme intelligente atteint son être, non comme un fait, mais comme un acte, comme un acte imparfait essentiellement dépendant d'un absolu qui est son bien, et dont l'attrait oriente profondément tout son désir; et ce bien, qui n'est pas tel ou tel bien mais le Bien, lui est intimement présent, comme la fin est présente au mouvement qui reçoit d'elle son sens et sa direction.

Il y a là une condition de l'intellection en toute intelligence finie. Et c'est ce qui faisait dire à Plotin que l'intelligence serait inerte si elle ne ten-

dait vers le Bien, et qu'elle ne tendrait pas vers le Bien si déjà elle ne le possédait en quelque manière.

La saisie par l'intelligence de son être comme existant comporte donc nécessairement un contact dynamique avec l'absolu, un contact dont l'âme bien disposée s'aperçoit, lorsqu'elle pénètre au fond d'elle-même. Saisissant son acte dans sa réalité intime, elle le voit comme un élan spirituel naturellement ordonné à l'infini et se découvre une dimension qui la met en relation avec Dieu.

J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1943, p. 280-281. — J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, p. 163 svv. — Luigi Bagliolo, *Dall'esistenza dell' essere particolare all'esistenza dell'Assoluto, unica via di ascesa razionale a Dio*, dans *Salesianum*, t. 9, 1947, p. 388 svv.

3° *Cette saisie n'atteint Dieu que de manière indistincte et confuse.* Bien que l'ordination au Réel existant soit inscrite dans sa nature, l'intelligence humaine, à cause de ses rapports avec la matière, à cause de son mode d'être limité, est impuissante à l'atteindre tel qu'il est. Et pourtant cet objet de son appétit naturel lui est intimement présent et il est intelligible; mais la lumière intellectuelle de l'âme n'est pas suffisante; or c'est de cette lumière que dépend la pénétration de l'acte.

Aussi, bien que rien ne soit connaissable que par sa ressemblance à la Vérité première qui est le Bien suprême, nous ne connaissons Dieu dans nos autres connaissances qu'implicitement (*De veritate*, q. 22 a. 2 ad 1), d'une manière qui nous est naturelle, mais confusément : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem » (1ª q. 2 a. 1 ad 1).

Dans cette connaissance naturelle confuse de Dieu, saint Thomas voit une espèce d' « intuitus », qui n'implique ni l'acte de penser (cogitare, c'est-à-dire considerare rem secundum partes et proprietates suas), ni l'acte de connaître de façon distincte (discernere, c'est-à-dire rem cognoscere per differentiam sui ab aliis); il y voit une saisie intellectuelle « indéterminée » de soi et de Dieu, que l'âme humaine tient de sa nature, et qui est le fondement d'un amour naturel également « indéterminé »; « sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus » (*In* 1 *Sent.* dist. 3 q. 4 a. 5). Et la *Somme théologique* (1ª q. 2 a. 1 ad 1) remarque qu'atteindre Dieu de cette manière indistincte et confuse, ce n'est pas vraiment le connaître : « non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens ». C'est atteindre une réalité, une réalité qui en fait est Dieu même, mais sans savoir que c'est Dieu, de telle sorte que la porte reste ouverte à des interprétations erronées.

4° *On n'accède à une connaissance distincte de Dieu, que par la voie du raisonnement. a*) Les « mystiques » ne doutent pas, il est vrai, que la « contemplation » les mette en relation avec Dieu; ils disent avec Plotin : Celui dont l'intelligence purifiée, pénétrant au fond d'elle-même, a vu briller comme une grande lumière, sait bien qu'il a rejoint celui qu'il cherchait de tout son désir, « le chorège de la vraie vie », et qu'il n'y a plus rien au delà.

Mais cette « intuition » peut être interprétée différemment. Selon l'Advaita par exemple, (nous entendons bien en disant cela ne pas nier qu'il y ait dans l'Inde d'autres courants qui, s'inspirant de la Bagavadgita, prônent une union mystique, même toute gratuite avec l'Absolu personnel), selon l'Advaita, lorsqu'un sage s'élève jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'au principe métaphysique sous-jacent à toute la manifestation et à la non-manifestation, « cette démarche, bien que spirituelle, ne saurait... être tenue pour religieuse ». De nombreux occidentaux, dit à ce propos le Svâmi Siddhéswarânanda, confondent « deux notions qui sont fort distinctes l'une de l'autre : celle de Dieu (îçvara) et celle de l'absolu (nirguna-brahman)... L'union avec Dieu est une expérience religieuse, alors que la réalisation de l'Absolu est une expérience métaphysique » (*art. cité*, p. 1205-1206).

b) Si le « mystique » est convaincu qu'il atteint Dieu, n'est-ce pas en vertu d'une détermination qui s'ajoute à la saisie fondamentale de l'absolu, et plus ou moins inconsciemment la précise. Et par contre, n'est-ce pas sous l'influence de présupposés monistes que le Svâmi Siddhéswarânanda voit dans l'expérience métaphysique « une expérience d'identité, qui ne peut être interprétée comme une union, car l'union implique toujours l'existence de deux entités qui se fondent l'une dans l'autre » (*ibidem*)?

c) Nous ne sommes plus ici dans le domaine de l' « intuition » pure. C'est seulement par un raisonnement que l'existence absolue, confusément perçue comme impliquée dans l'acte d'être, se révèle au sujet comme autre que lui, comme l'être par soi, qui se suffit à lui-même, transcendant. Sans ce raisonnement plus ou moins explicite, l'intelligence humaine n'atteint pas naturellement Dieu comme Dieu.

3. — Dès lors, en quel sens peut-il être question d'une **« contemplation » de Dieu immédiate?**

1° Pour que l'on puisse parler d'une saisie immédiate, il faut que soit exclus non seulement le raisonnement proprement dit, mais d'une manière générale la médiation d'une autre connaissance, et donc toute dualité de connaissances s'enchaînant l'une à l'autre.

Que s'il intervenait réellement un intermédiaire, mais tellement discret, tellement transparent qu'il fît connaître l'autre sans se faire connaître lui-même, en ce cas, comme il n'y aurait pas d'intermédiaire connu comme tel, on pourrait encore dire qu'il y a saisie immédiate.

Et même si cet intermédiaire ne passait pas inaperçu, s'il se manifestait, mais dans une telle dépendance de la réalité à laquelle il permet d'accéder, dans une telle dépendance et dans une telle union que l'atteindre, lui, ce fut, sans aucun discours, par un seul et même acte, atteindre son existence à elle, on conçoit que même alors l'âme ait l'impression d'une saisie immédiate, surtout si cet intermédiaire, elle le trouvait en soi, si c'était son acte.

2° Tel est précisément l'intermédiaire que reconnaissent nos « mystiques », l'intermédiaire inévitable, car de l'intelligence on peut dire avec

saint Grégoire de Nysse (7e *Homélie sur l'Ecclésiaste*, PG 44, 728*d*-732*d*) : « Quoi qu'elle puisse voir, c'est toujours elle-même qu'elle voit » (730*b*). Or, comme il a été dit plus haut, l'âme intelligente se saisit elle-même sans autre intermédiaire que sa propre actuation, l'objet qui la détermine étant alors seulement une condition nécessaire de son retour sur soi.

De plus, c'est dans le même acte qu'elle prend conscience de son être et de la valeur absolue de l'être, de son être dans son essentielle référence à l'Absolu. Et parce qu'il n'y a pas là non plus discours ni dualité de connaissances, on peut encore parler de saisie immédiate, bien que ce ne soit pas au sens propre, car l'intelligence humaine, agissant selon son mode naturel, n'atteint pas le réel absolu en lui-même, mais dans son acte à elle.

Enfin, c'est d'une manière plus impropre encore que l'on parlerait d'une connaissance immédiate de Dieu. Car le principe absolu qui est ainsi atteint, et qui est Dieu certainement, n'est pas, ne peut pas être connu immédiatement et distinctement comme Dieu. Nous venons de le rappeler.

Mais il faut rappeler aussi que la « contemplation » n'est pas un moyen de connaître Dieu distinctement, qu'elle n'est même pas de soi un moyen d'arriver à savoir qu'il existe. Elle n'est pas une « connaissance » de Dieu, mais une manière de l'expérimenter confusément. Qu'il soit déjà connu, et par voie de raisonnement, cela n'empêche pas que la « contemplation » garde un certain caractère d'immédiateté, puisqu'elle est une expérience, enveloppée elle aussi dans l'acte par lequel l'âme s'atteint elle-même.

4. — En quel **sens** et à quelles **conditions** l'âme peut-elle avoir une **expérience de Dieu,** enveloppée dans l'exercice de son activité naturelle?

1° Les « mystiques » décrivent la « contemplation » comme un mode d'union plutôt que comme une connaissance. C'est une vision, disent-ils, qui n'est pas une vision, car elle est sans objet : on ne voit rien. Et pourtant, sans être à proprement parler une connaissance, elle est en quelque manière une connaissance. L'impression qui en résulte, telle qu'on peut la formuler après coup, est celle d'un contact immédiat et pourtant obscur. Ainsi, sans appréhension d'une forme ou d'une représentation, il y a saisie d'une présence, qui est expérimentée, vécue, mais non distinctement perçue. C'est pourquoi il peut sembler préférable de parler ici d'expérience plutôt que d'intuition. Cependant même alors un danger demeure, celui de paraître s'enfermer dans le monde des impressions psychologiques et d'y poursuivre la chimère d'une métaphysique expérimentale.

Il faut donc se résigner en cet acte-limite de l'activité humaine à préciser, si l'on peut dire, en les corrigeant, tous les termes que l'on emploie, et à parler paradoxalement, avec nos « mystiques », d'une vision qui ne voit rien, ou d'une expérience qui n'est comparable avec rien de ce dont nous avons l'expérience.

Mais ce qu'il faut à tout prix tenir avec eux, c'est qu'il s'agit alors, non pas d'un sentiment d'ordre inférieur, d'une émotion sensible, mais de ce qu'il y a de plus élevé et de plus profond dans l'activité naturelle de notre intelligence.

2° Cette expérience est à la portée de tous; et cependant très peu y parviennent. C'est, nous dit-on, parce que de la faculté que tous possèdent, bien peu font usage. Pour en faire usage, il faudrait que l'âme agisse dans le sens du désir qui l'ordonne au Bien supérieur, il faudrait qu'elle se tourne vers ce Bien. Par cette « conversion », au sens néoplatonicien du mot, ce qui n'était qu'un appétit naturel devient un élan de l'intelligence maîtresse de son choix : alors l'âme aime de l' « amour qui fait voir ». Mais agir ainsi, c'est faire une option. Se tourner vers le principe surintelligible, c'est le préférer à tout ce qui est image ou idée; les platoniciens disent même que c'est abolir tout cela, dans la mesure où l'on ne s'en sert pas (la catharsis). Et pour l'intelligence, c'est renoncer à son mode ordinaire de connaître et sortir de soi (l'extase).

La contemplation métaphysique de l'être absolu revêt donc, tout en restant naturelle, les caractères d'une expérience « mystique », dans l'âme qui est éveillée, comme dit Plotin; dans l'âme qui est profondément endormie, comme disent les sages de l'Inde; et la différence n'est pas aussi grande que les mots le feraient croire, car il y a un sommeil qui est la véritable veille. L'œil de l'âme qui a retrouvé sa pureté (le noûs catharos des néoplatoniciens) se ferme sur le monde des apparences et s'ouvre, autant que possible, sur la réalité supra-conceptuelle qui est une nuit pour les sens et pour la raison.

Répétons-le. Il ne s'agit pas d'une connaissance distincte de Dieu, tel qu'il est en lui-même, mais de la saisie obscure du Principe qui est aussi la Fin, tel qu'il est présent dans les profondeurs du sujet qui lui est naturellement ordonné. Et l'âme fait cette expérience, dans la mesure où elle est purifiée et où elle aime. Un certain détachement, une intervention de la volonté libre sont requis en toute affirmation de la vérité concrète; mais de façon très spéciale dans cet acte-limite de l'intelligence.

3° *La purification. a*) *Ses formes diverses.* Elle se présente chez nos « mystiques » ou comme un entraînement presque mécanique au recueillement, ou comme un redressement de la volonté qui s'oriente dans le sens du désir profond, sous-jacent à notre faculté de voir, ou comme une libération de la puissance intellectuelle, comme la séparation de toute sensation, de toute image, de toute représentation, comme l'abolition d'un monde d'illusions qui empêche l'âme de reconnaître sa réalité intime et l'en-soi des choses.

Un effort intense d'attention et de concentration peut en effet suspendre pour un temps le discours, comme cela se produit parfois dans la contemplation esthétique : c'est un exemple apporté par Plotin et dont Bergson a tiré parti. Il peut même provoquer l'oubli momentané du moi empirique dans une sorte de ravissement. Suarez, qui nous confie qu'il n'en a jamais personnellement rencontré de cas, pense cependant que cette sorte de ravissement naturel (illud genus naturalis raptus) n'est pas impossible, et il y reconnaît un effet non seulement d'une application très intense de l'esprit, mais aussi d'une puissance spéciale de l'imagination et de l'habitude, du plaisir de la spéculation et aussi d'une certaine complexion physique ou tempérament (*De oratione*, lib. 2, c. 19, n. 30; cf J. Maréchal,

Études sur la psychologie des mystiques, t. 2, p. 435 svv).

b) *Raison d'être de la purification.* L'âme,comme tout esprit, est habituellement objet de sa propre connaissance, à la fois intelligible et intelligente. Dans son état d'union au corps, on l'a rappelé déjà, elle n'a cette connaissance en acte que dans ses opérations, auxquelles elle ne passe qu'en dépendance de l'activité des sens. Par la voie des concepts et des raisonnements elle arrive à la connaissance des quiddités sensibles, de sa propre essence, et même à une connaissance analogique et imparfaite de la cause transcendante à laquelle elle-même et le monde doivent tout ce qu'ils sont.

Mais, quelque progrès qu'elle fasse à l'aide de représentations distinctes et limitées, ce n'est pas de cette manière que pourra jamais arriver à son achèvement une intelligence dont l'objet formel est l'être en tant que tel : « Est... impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum » (S. Thomas, *Compendium theologiae*, *Opusc.* I, c. 104). L'âme qui ambitionne d'arriver à cet achèvement ou du moins d'aller aussi loin que possible dans cette voie, lorsqu'elle a expérimenté que la multiplicité, la diversité, la mobilité des objets et des actes la dispersent, risquent de l'égarer, voire de la séduire, tente de parvenir à sa véritable fin d'autre manière, non par enrichissement conceptuel, mais au contraire en se détachant des représentations, des images, bien qu'elles soient la condition de son acte. Elle ne peut rien connaître sans leur secours et cependant elle essaie d'échapper à la limitation qu'elles lui imposent. Démarche paradoxale dont on ne peut dire pourtant tout simplement qu'elle va « à contrepente de la nature » (Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, p. 139 et passim). Sans doute la nature de l'âme la porte à la connaissance des choses, par abstractions et raisonnements. Mais il n'en est pas moins vrai que son mouvement ne s'arrête pas là, car il est ordonné à la totalité de l'être, du vrai, du bien, confusément perçue. C'est le paradoxe de la nature intellectuelle créée, de tendre à ce qui la dépasse.

La catharsis a là son fondement et sa justification. On en a parlé souvent, parmi ceux-là surtout qui se recommandent du « platonisme », comme si l'homme pouvait arriver à effacer toute référence aux choses sensibles. Mais jamais cette séparation ne peut être complète. Car l'acte de renonciation au sensible implique une référence au sensible. Et nous ne pouvons nous efforcer de dépasser le monde matériel qu'en prenant notre point de départ en lui. S'il est vrai que l'activité de notre intelligence n'est pas mesurée par l'action que les choses exercent sur nous, elle n'en est pourtant jamais tout à fait indépendante. Mais le rôle essentiel de la purification n'est pas là.

c) *Son rôle essentiel.* Bien que par nature les facultés sensibles appesantissent l'intellect, bien que la connaissance conceptuelle puisse être un danger d'anthropomorphisme et même une tentation de se passer de Dieu, cependant, ce qui importe avant tout dans la préparation à la « contemplation », c'est la rectitude et l'intensité du vouloir. Le vide de toute connaissance représentative pourrait à la rigueur expliquer un retour à l'identité, comme le conçoit l'Advaita; mais pour donner à l'âme l'expérience d'une union, même imparfaite, avec son Bien, il n'y a que l'amour.

Beaucoup plus que d'exterminer le sensible (une entreprise qui ne peut être poussée à bout et qui n'est pas, à tout prendre, une condition nécessaire de la « contemplation »), il s'agit donc de délivrer l'âme des mirages et des servitudes qui brisent son élan et menacent de l'immobiliser dans la jouissance des biens apparents; il faut lui rendre la capacité de se tourner avec toute son attention sur son acte et les implications de son acte, de pénétrer jusqu'au fond de soi, de percevoir ce désir de sa nature qui la fait dépendre essentiellement de Dieu. L'âme purifiée adhère à ce désir et le fait sien. La purification n'a donc pas pour résultat le vide absolu. Elle dégage l'œil de l'intelligence. Elle prépare une option. De cette option elle est elle-même une première manifestation.

4° *L' amour.* Ceux-là seuls en effet « voient », qui « aiment ».

a) Gabriel Marcel, qui, comme on l'a dit, « fait revivre en notre temps... la mystique spéculative.., dont le secret semblait à jamais perdu » (É. Gilson, dans l'introduction à l'ouvrage collectif, *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel*, coll. Présences, Paris, 1947, p. 8), écrivait naguère que vers la métaproblématique « il y a vraiment un chemin. Mais, — Platon, je pense, l'a vu avec une incomparable netteté —, ce chemin ne peut être décelé que par l'amour. Il est visible pour lui seul » (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, introd. de M. de Corte, Louvain-Paris, 1949, p. 88; précédemment publié à la suite de *Le monde cassé*, coll. Les Iles, Paris, 1933, p. 298). En effet, l' « amour » remplit un double rôle dans la « contemplation ». Il agit d'abord comme appétit naturel, comme le ressort du dynamisme essentiel à toutes choses, essentiel selon Plotin à l'intelligence, qui, sans l'attrait du Bien, serait impuissante à agir comme intelligence, radicalement incapable de « contempler ». De même selon le Vedânta on ne peut rien connaître ni aimer en dehors du Soi-même, car il est pour tout ce qui est la raison d'être et d'être aimé. C'est lui qu'on aime en réalité quand on aime quoi que ce soit (Olivier Lacombe, *Un exemple de mystique naturelle : l'Inde*, *art. cité*, p. 146 svv).

A l'origine de la contemplation il y a donc une affinité naturelle, une ordination de l'âme, comme un appel du Principe transcendant. Non pas un secours surnaturel qui lui ouvrirait les profondeurs de la divinité, mais le puissant attrait qui rend le Bien suprême réellement présent à la tendance qu'il détermine et fait l'homme capable de soupçonner jusqu'où va le désir de sa nature spirituelle : il est ainsi introduit par un attrait divin au centre de lui-même.

b) Mais pour que se réalise en fait la « contemplation », l'esprit de l'homme doit accueillir en soi cet influx; actif et passif tout à la fois, il doit, nous l'avons vu, « se servir » de cet œil intérieur qu'il possède radicalement; il doit s'approprier sa tendance naturelle par une adhésion volontaire, se livrant à l'appel qui lui vient d'en haut, au point de renoncer à tout le reste et à soi-même.

L'âme agit alors selon la puissance qui était comme liée au plus profond de son être et, faisant l'expérience de son acte comme essentiellement référé à l'Absolu, du même coup elle se connaît elle-même dans sa vérité et elle connaît celui dont elle vient (*Ennéades*, VI, 9, 7 fin). Elle atteint le Bien, quand elle se tourne vers lui; elle ne l'atteint plus quand elle s'en détourne (V, 8, 11). Il faut choisir. Mais, ce qu'en vertu de son choix l'âme rejette ou accueille, ce n'est pas seulement « son père », c'est elle-même. Car si, lorsqu'elle le trouve, elle se trouve, en paraissant se perdre, elle ne peut pas non plus le nier sans se renier. Ceux qui le perdent, dit Plotin, se perdent en le perdant. Et c'est parce qu'ils n'ont pas bien « aimé ».

c) L'Absolu qui est ainsi rejoint par l'intelligence au plus profond de son activité, grâce à la médiation de l'amour, reste en lui-même enveloppé dans un secret impénétrable. Et cependant cette obscurité qui fait dire à nos « mystiques » que la « contemplation » est une sorte d'inconscience, cette indétermination n'empêche pas l'intimité d'une union, à laquelle l'homme n'accéderait jamais par la voie de la connaissance distincte. Il n'est pas inutile de rappeler ce que dit saint Thomas (1ª 2ae q. 27 a. 2 ad 2), quand il compare les conditions d'une connaissance parfaite et celles d'un amour parfait : la connaissance est le fait de la raison (« Cujus est distinguere inter ea quae secundum rem sunt conjuncta et componere quodammodo ea, quae sunt diversa, unum alteri comparando »). Aussi pour être parfaite, la connaissance exige que soit connu distinctement tout ce qu'il y a dans la chose, ses parties, ses puissances, ses propriétés. Au contraire, l'amour appartient à l'appétit qui tend à la chose comme elle est en soi. D'où il suit que la perfection de l'amour demande seulement que l'on aime la chose comme elle est saisie en soi. Ainsi il peut y avoir perfection de l'amour, sans qu'il y ait perfection de la connaissance. Dieu, saisi confusément comme le Bien, de manière indéterminée et fort imparfaite, peut être aimé comme tel par-dessus toutes choses. Et c'est ce qui se produit dans la « contemplation », expérience d'union plus que connaissance.

d) Mais sommes-nous encore dans l'ordre naturel? Ne faut-il pas penser avec J. Maritain que là où existe réellement une expérience qui n'est plus seulement une union tout intellectuelle mais une union d'amour, cette expérience est surnaturelle (*L'expérience mystique naturelle*, p. 172)? Il faudrait le penser, si cette « union d'amour » supposait le don de soi-même offert par Dieu gratuitement à sa créature. Mais l'amour dont il s'agit ici, même s'il est le désir d'atteindre Dieu en lui-même, poursuit son but par les moyens propres de la nature, et ce but c'est Dieu en tant qu'il est le Bien dont la générosité se répand sur toutes choses, mais qui dans ses profondeurs reste impénétrable, n'étant saisi que dans la mesure où il se communique. Or il n'est question ici que d'une participation naturelle, qui comme telle ne dépasse pas la capacité de l'intelligence, puisqu'elle est la condition de son acte.

Aussi, bien qu'après le péché la volonté humaine ne puisse par ses seules forces aimer Dieu par-dessus toutes choses, bien qu'elle ait besoin pour cela d'une grâce qui guérit la nature (1ª 2ae q. 109 a. 3), cette grâce n'est pourtant pas de l'ordre strictement surnaturel, celui de la révélation de la vie intime de Dieu et de l'élévation gratuite de l'âme à la participation intime de ce mystère. Quand les « mystiques » dont nous parlons assurent avoir « vu », cette « vision » est telle dans son obscurité que manifestement la transcendance, même alors, est sauvegardée. Ce Bien est la fin dernière de l'âme, mais une fin à laquelle l'âme n'est pas proportionnée : il est le bien de l'âme, mais un bien qui toujours dépasse sa puissance de prise (sur cette fin « improportionabiliter excedens illud quod est ad finem » et qui n'est pas acquise « ut perfectio inhaerens », cf par exemple, *In* 2 *Sent.* dist. 1 q. 2 a. 2 sol.).

5. — En quel sens cette contemplation est-elle « mystique »? — 1° Sans voir en tout état mystique l'équivalent d'une initiation de caractère ésotérique et fermé, comme le pensait le Doyen Inge, reconnaissons que cet état implique du moins toujours un ensemble d'ombre et de lumière, une communication qui reste cependant secrète, une présence cachée qui pourtant est une présence. Celui qui nous occupe actuellement est l'expérience vécue d'un contact obscur qui répond à un désir naturel de l'âme, sans que ce désir soit pourtant jamais pleinement satisfait.

Le fondement de ce caractère mystérieux n'est pas à chercher seulement dans la transcendance d'un au-delà qui n'est jamais atteint que comme transcendant et donc toujours enveloppé de ténèbres, mais aussi dans la nature de notre intelligence, dont la vie profonde nous reste toujours impénétrable, infinie en ses tendances, nécessairement limitée en toutes ses réalisations.

Il y a loin de la « contemplation » ainsi comprise à la gnose orgueilleuse qui ambitionnerait d'intégrer l'univers, comme si l'homme pouvait envisager d'être la mesure de toutes choses et leur unité. Chez nos « mystiques » au contraire, la suprême démarche de la pensée, lorsqu'elle tente d'aller jusqu'au bout d'elle-même est de reconnaître que l'explication dernière, telle qu'elle est en soi, lui échappe et, ne pouvant se réaliser pleinement elle-même, d'adhérer de toutes ses forces, dans l'obscurité, comme à son vrai Bien, à cette réalité qu'elle atteint confusément mais réellement.

2° Cette contemplation est dite « mystique », lorsqu'elle s'accompagne de mouvements affectifs, d'une jouissance, sur laquelle nos auteurs insistent complaisamment, et dont ils disent qu'elle est incomparablement supérieure à tout ce que peut donner l'amour humain.

a) On a souvent parlé avec beaucoup d'exagération de cet aspect de la contemplation des philosophes, tant il est difficile d'échapper complètement aux séductions du sentiment. Il ne faut pas prendre à la lettre des expressions enthousiastes empruntées aux initiations mystériques, qui constituaient comme une langue conventionnelle : les délices inexprimables, les transports véhéments comparables au délire des bacchantes...

Et cependant il y a là un élément que l'on ne peut négliger sans arbitraire. Si les descriptions de nos auteurs s'accordent mal avec la radicale puri-

fication, condition nécessaire de la « contemplation », il est permis pourtant de penser que la note affective qu'ils se plaisent à mettre en valeur n'est pas déplacée dans un état d'union qui, bien que spirituel, intéresse le sujet tout entier et ne sort point des limites de la nature.

b) La contemplation est ordinairement décrite comme un repos, comme une plénitude. Une plénitude, une perfection; l'âme atteint alors ce pour quoi elle est faite; et c'est ce qui explique son contentement. Car la joie résulte de la possession de ce qu'on a désiré et elle est plus intense lorsque le bien possédé répond à un appel plus profondément enraciné dans la nature et qu'on l'a davantage désiré. Or il s'agit ici de ce qu'il y a de plus intime dans le désir naturel de l'intelligence créée. Et c'est pourquoi au lieu du plaisir superficiel et fugace dont les hommes cherchent le plus souvent à se satisfaire et où ils ne trouvent en fin de compte que le vide, la « contemplation » est la satisfaction d'un être rendu à sa vraie destinée et adhérant à son bien.

Cette satisfaction pourtant n'est que transitoire, et sa plénitude est toute relative. L'âme sait qu'elle ne pénètre pas dans le secret intime de celui qui ne se communique à elle que « dans la mesure du possible », selon la formule de Plotin. C'est un repos, une béatitude, c'est un état d'union, mais proportionné à la capacité actuelle de l'âme et à ses dispositions.

c) J. Maritain reconnaît l'existence d'une joie semblable dans l'intuition métaphysique de la mystérieuse réalité qui se dissimule sous le mot être, lorsque l'intelligence est « éveillée dans ses profondeurs et transilluminée par le choc de l'acte d'exister » (*Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 37-39). L'expérience de cette vision, nous dit-il, est pour l'âme « un moment d'émotion décisive et comme de feu spirituel », un « contact vivant, transverbérant, illuminateur, avec une réalité qu'elle touche et qui se saisit d'elle », tout en restant surintelligible, étant la source de toute intelligibilité (*Sept leçons sur l'être*, p. 54).

C'est dans la ligne de cette vision intellectuelle obscure et de l'expérience qui s'ensuit qu'il faut placer, croyons-nous, la « contemplation des philosophes », dont le caractère « mystique » s'accuse, lorsqu'elle rencontre un milieu favorable.

d) Quelles sont donc ces conditions requises, ces dispositions favorables, ces préparations? Sans parler des grâces ordinaires, des expériences accumulées et de ce qui peut en être évoqué dans le subconscient, la jouissance supérieure qui accompagne l'expérience métaphysique dépend d'une aptitude à la concentration, aptitude diversement partagée selon les régions, les peuples, les tempéraments; et de l'habitude du recueillement actif, qui développe cette aptitude naturelle dans le sens d'une simplification intérieure de plus en plus grande.

Elle dépend en conséquence du détachement qui conditionne cette simplification, d'un certain entraînement, d'une ascèse, qui est un travail non seulement de séparation, mais d'orientation, d'ordination, dont le rôle est d'autant plus nécessaire que la nature est réduite à ses propres ressources.

Et cet effort, la persévérance dans cet effort, suppose une estime souveraine pour les réalités et les valeurs qui ne se voient pas, estime telle qu'elle est capable de polariser les puissances du contemplatif, de les tendre toutes vers ce Bien qui le dépasse et de lui faire trouver, fût-ce dans une possession imparfaite, la plus exaltante des joies (sur les préparations psychologiques à la contemplation, cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris-Bruxelles, 2e éd., 1938, t. 1, p. 185 svv).

e) Mais la contemplation aboutit-elle toujours à la joie? Il faut noter que, dans un autre contexte psychologique, le contemplatif peut ressentir au contraire avec violence, — et ce sentiment est également fondé dans la nature —, le mystère de son existence, de son incurable indigence, tragiquement vécu; ce qui lui manque et lui est inaccessible, sa limite en tout ordre, l'abîme insondable; la souffrance, et c'est dans cette relation douloureuse qu'il atteint l'absolu.

Mais, que ce soit en passant par « le défilé de l'angoisse », dans le déchirement d'un intérieur tourmenté, ou au contraire dans la paix d'un abandon optimiste, si l'âme se trouve soudain en présence du Transcendant, c'est en vertu d'une orientation radicale, d'un vouloir inscrit dans sa nature, qu'elle ne peut nier sans se contredire vitalement, et qu'elle expérimente plus ou moins intimement, quoique toujours obscurément, selon la mesure de son détachement et la pureté de son désir.

6. — Conclusion.

1° L'explication que nous proposons ne recouvre pas en leur ampleur et dans tous leurs détails (d'ailleurs souvent discordants) les descriptions que les philosophes ont faites de la « contemplation ». C'est vrai. Mais nous pensons qu'il doit en être ainsi, chacun de ces philosophes interprétant son expérience selon les exigences de sa problématique et les données de son système.

C'est ainsi que la manière dont Plotin conçoit le terme de « l'intellection amoureuse » et le chemin qui y conduit se ressent de son platonisme réaliste et dualiste et de la noétique qu'il comporte, de ses idées sur la « procession » des choses et sur leur « retour » au principe premier qui est aussi la fin dernière; elle se ressent de l'influence qu'avaient exercée sur lui les rites en usage dans les initiations mystériques et de ses propres dispositions d'âme.

Mais son expérience fondamentale, on peut dire que Plotin lui-même la réduit à la vision d'une « admirable lumière » qui est « la lumière du Bien », à la fois illumination qui rend l'intelligence capable d'agir comme intelligence et attrait qui l'invite à se dépasser. C'est lorsqu'elle répond à cet appel et renonce autant que possible à se regarder elle-même, que l'intelligence, atteignant son acte dans sa réalité profonde, se saisit dans sa vérité, c'est-à-dire dans sa dépendance essentielle par rapport au Bien, et que par le fait même elle atteint ce Bien dont elle dépend. Elle l'atteint, non pas tel qu'il est en lui-même, mais dans la mesure où elle en participe, et d'une manière qui défie toute représentation.

C'est ce regard obscur de la pensée pénétrant au fond d'elle-même jusqu'à son point de rencontre avec l'absolu, c'est cette présence à l'esprit humain

de « ce qui en lui est plus lui-même que lui », cette présence qu'un raisonnement naturel et spontané fait reconnaître comme la présence de Dieu (un raisonnement que le philosophe contemplatif ne fait pas toujours), et qui en de certaines conditions s'impose à lui avec une telle intensité qu'elle s'empare de lui et lui fait oublier parfois pour un instant son propre moi empirique; c'est cette expérience métaphysique qui me semble être à la base des analyses et des descriptions que les philosophes font de la « contemplation », l'élément commun qui, intégré dans des traditions ou des systèmes divers, reçoit des interprétations différentes.

2° Dès lors, on voit combien cette « contemplation » est éloignée de la mystique chrétienne, et comment elle peut trouver place cependant dans l'itinéraire des hommes vers Dieu.

Car il n'y a qu'un seul vrai Dieu qui est la Trinité sainte. Il n'y a qu'une seule manière pour un homme de s'unir à la Trinité; et c'est grâce à l'unique Médiateur, Jésus-Christ. L'expérience vécue de cette union est surnaturelle. Mais, de même que cette expérience en ce monde n'est que l'ombre de la vision béatifique dans la lumière de gloire, ainsi dans l'ordre naturel il peut y avoir une ombre de cette ombre, une expérience obscure, mais vécue, savoureuse de l'absolu divin présent à tout ce qui est, et de manière spéciale à toute intelligence.

Ce n'est pourtant plus alors, comme dans l'union surnaturelle, Dieu lui-même qui, par une manifestation de son amour, élève l'âme, la guide à travers la nuit des sens et de l'esprit et, à la lumière de la foi, l'introduit dans son intimité, lui donnant de goûter cette participation à la vie divine, à laquelle sans ce secours tout gratuit elle ne pourrait jamais arriver ni même prétendre. C'est l'intelligence elle-même qui tente l'effort suprême de saisir le terme où tend toute son activité. Et le danger est alors que, comptant sur ses propres moyens, oublieuse de ses limites, elle considère le Bien comme un objet à conquérir, une chose, le divin plutôt que Dieu. Il s'ensuit chez certains que la « contemplation » n'est plus que la révélation d'une identité foncière, dissimulée, pour qui ne va pas au fond des choses, par la multiplicité des apparences. Et à ceux-là mêmes qui ont le souci de sauvegarder la transcendance divine, il arrive de parler d'une manière qui la compromet.

La contemplation mystique surnaturelle au contraire est le fruit d'un amour personnel, une union entre personnes qui se donnent l'une à l'autre, car c'est la seule manière qu'elles aient de se posséder l'une l'autre. Pour que l'âme puisse s'unir à Dieu, tel qu'il est en lui-même, il faut que Dieu dans sa bonté condescendante et sa libéralité gratuite prenne l'initiative et, autant que faire se peut, supprime les distances. Mais il faut aussi que ce don soit reçu; il faut que dans une attitude de reconnaissance, d'humble prière, d'offrande, l'âme se détache non seulement de ce qui est sensible en elle, mais d'elle-même, qu'elle s'en détache par une espèce de mort, la mort de l'égoïsme; il faut qu'elle s'ouvre, donnant ce qu'elle peut, mais persuadée qu'elle a infiniment plus à recevoir, et désireuse d'être possédée par Dieu plus que de le posséder.

Loin d'être dépersonnalisante, comme on l'a dit, cette contemplation s'accomplit donc sous le signe du libre choix, de l'adhésion totale de l'homme et surtout de la bienveillance gratuite de Dieu. Mais cela c'est la grâce.

Il ne semble pas que la « contemplation » des philosophes se soit élevée jusque là. Sans doute il n'est pas impossible qu'ils y aient atteint, sans pourtant arriver à l'exprimer, faute de concepts appropriés. Mais en ce cas, il faudrait dire que leur expérience a dépassé les frontières de la nature.

René Arnou.

III. — CONTEMPLATION CHEZ LES GRECS ET AUTRES ORIENTAUX CHRÉTIENS

1. *Étude de vocabulaire.* — 2. *Exposé historique. Principaux auteurs.* — 3. *La « contemplation véritable ».*

1. ÉTUDE DE VOCABULAIRE

1° *Theoria et gnosis :* A. — *Theoria;* B. — *Gnosis* — 2° *Vocabulaire de quelques grands auteurs :* A. — *Clément d'Alexandrie;* B. — *Origène;* C. — *S. Grégoire de Nysse;* D. — *Évagre le Pontique;* E. — *Le pseudo-Denys l'Aréopagite.*

1° Theoria et gnosis

Cette note préliminaire a pour but : *a*) de rappeler qu'il faut se méfier des mots les plus en usage pour désigner la contemplation; que leur seule présence ne saurait fonder un raisonnement, avant qu'on n'en ait précisé l'acception d'après le contexte littéraire et historique;— *b*) d'acheminer à l'étude historique et doctrinale qui suivra.

Le vocabulaire mystique grec emploie surtout deux mots pour désigner la contemplation; d'autres termes se rencontrent moins fréquemment ἐπιστήμη, ὄρ σις, ἐποπτεία (ἐποψία chez Denys) et leur sens prête moins à confusion.

Theoria et *gnosis* ont une histoire longue et compliquée. En gros, on pourrait dire, par manière d'orientation, que *theoria* est d'origine philosophique, *gnosis* d'origine religieuse (cf H. Willms, Εἰκών, p. 113). Le *theoreticos bios* est le fait des intellectuels : dans son livre sur *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, le P. Festugière parle beaucoup de theoria, peu ou point de gnosis. Les gnostiques par excellence ce sont les adeptes de certaines religions orientales. Mais la contemplation des philosophes ne va pas, en fait, sans religion, et la gnose religieuse comporte ou suppose une philosophie.

Nous ne pourrons mentionner que les emplois principaux, profanes ou religieux, de l'un et l'autre vocable. Cela nous permettra de décider le problème souvent débattu de leur synonymie.

A. — **Theoria.** — 1° *La difficulté.* — On en aura une idée en considérant la fréquence du terme chez les auteurs chrétiens. Si dans le Nouveau Testament il ne se rencontre qu'une seule fois (*Luc* 23, 48; le verbe θεωρεῖν y est assez fréquent); jamais chez les Pères apostoliques; sept fois seulement chez les apologistes; par contre, à partir de Clément d'Alexandrie et d'Origène, il se met à pulluler; 46 fois seulement chez Denys, sans tenir compte des dérivés, mais, — quelqu'un les a comptés, — plus de 800 fois chez saint Maxime le Confesseur, et

ainsi de suite jusqu'aux derniers byzantins. Les syriens essaient rarement de le traduire et se contentent d'ordinaire de le transcrire; chez eux aussi il est très en honneur : dans le *Livre de saint Hiérothée*, qui n'est pas bien long, l'éditeur, F. S. Marsh, en a compté une centaine d'exemples et il déclare avoir dû, pour ne pas recourir continuellement à des périphrases, employer « les quatre mots *contemplation, significance, mystery, secret*, etc » (l'*etc* est de Marsh). Bien avant Marsh, et avant les traducteurs syriens, saint Jérôme, traduisant Origène, se contente de transcrire le terme grec (*In Cant. cant. hom.* 2, 11, éd. Baehrens, t. 8, p. 57, ligne 3); Rufin escamote la difficulté en omettant le bout de phrase qui la contient (*ibidem*, p. 355, lignes 1 et 27). A. Mingana (*Woodbrooke Studies*, t. 7, p. 10, note 1) préfère imiter les vieux traducteurs syriens : « I shall maintain this technical word (theoria) throughout the book ».

2° *Sens divers.* — Une étymologie, accréditée de bonne heure chez les grecs (cf Pseudo-Plutarque, *De Musica*, 27) et passée chez les syriens (Grégoire de Chypre, *De Theoria sancta..*, p. 45; Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa*, p. 260), dérive le mot θεωρία de θεός. Les critiques n'ont pas retenu cette tradition (cf Festugière, *op. cit.*, p. 13, note 1). Mais elle s'affirme encore dans des temps récents, par exemple chez un Calliste Cataphygiotès (*De unione cum Deo et vita contemplativa*, PG 147, 836*b*, 852*b*, etc.).

Quoi qu'il en soit, theoria est susceptible d'acceptions diverses qui ont toutes ceci de commun que, avec l'idée fondamentale de voir, elles connotent une intervention de l'intelligence. C'est pourquoi Aristote dit que, sauf les Dieux et les hommes, aucun vivant n'est capable de béatitude, pour la bonne raison qu'il n'a aucune part à la theoria (*Éthique à Nicomaque*, livre 10, ch. 8, § 8). Clément d'Alexandrie analyse joliment ce concept, pour en faire ressortir l'élément spécifique par quoi la « considération » diffère de la simple vision.

« Nous tous qui avons l'usage de la vue, nous contemplons (θεωροῦμεν) ce qui s'offre à elle; mais pour des raisons diverses. Le boucher ne regarde pas la brebis de la même manière que le berger. L'un s'attache à savoir si elle est grasse, l'autre la soigne pour sa fécondité » (*Stromates*, I, ch. 1, § 16; éd. Stählin, t. 2, p. 12, ligne 13 svv).

Θεωρεῖν, c'est donc regarder à un point de vue. Autant cette intervention de l'intelligence peut prendre de formes, autant il y aura de variétés de contemplations, depuis la simple curiosité humaine, où l'élément intellectuel tient une place minime, jusqu'à la spéculation pure où tout est intellectuel, et jusqu'à l'expérience mystique la plus supra-intellectuelle.

a) Au degré le plus bas, il y a la *vision humaine*, avec ce minimum de pensée qui suffit à le distinguer de la perception animale. Curiosité de voyageur, comme lorsque, chez Hérodote (*Histoires*, livre 1, ch. 30), Créon dit à Solon qu'il a beaucoup voyagé θεωρίης εἵνεκεν : pour (le plaisir de) voir; — recherche consciente d'émotion, bonne ou mauvaise, comme lorsque saint Théodore Studite met ses moines en garde contre une θεωρία ἀπελαυστικὴ καὶ θρυπτικὴ καὶ ἁμαρτητική (*Grande catéchèse*, n° 91, éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 647); — considération accompagnée de sentiment ou capable d'amorcer un raisonnement, sans que ce raisonnement s'ensuive explicitement. C'est à ce sens que se rattache d'ordinaire le verbe θεωρεῖν dans le Nouveau Testament. Est theoria, à ce degré, subjectivement, toute activité visuelle humaine en tant qu'humaine; objectivement toute réalité matérielle susceptible de devenir un *spectacle* pour l'homme, y compris les spectacles du théâtre (vg Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, lib. 3, 15, PG 6, 1141*a*).

b) Au-dessus de ce degré infime, il y a la *considération accompagnée de raisonnement* explicite, mais non encore scientifique. On regarde ou on invite à regarder en vue d'arriver à une conclusion. « Je vois (θεωρῶ), dit saint Paul (*Actes* 27, 10), que la navigation ne pourra se faire sans de graves dommages ». C'est là plus un raisonnement qu'une simple vue. Paul ne réussit pas à persuader le centurion, déjà gagné au raisonnement contraire du pilote et du patron du navire. — « Considérez (θεωρεῖτε) combien est grand Celui à qui Abraham donne une dîme » (*Hébreux* 7, 4). Ici l'objet matériel de la vision a moins d'importance que les réflexions qu'il occasionne.

c) Quand le raisonnement déterminé par les objets de vision devient scientifique (au sens moderne) ou technique, nous avons ce que la langue actuelle appelle *théorie* par opposition à pratique, à mise en œuvre. Cette opposition n'équivaut pas absolument à l'antique distinction entre theoria et praxis, telle que la connaissait Aristote et que l'affirmaient surtout les stoïciens. Sans entrer ici dans des détails qui viendront mieux plus loin, notons seulement que notre théorie précède et gouverne la pratique sage ou la technique savante, tandis que chez Aristote theoria et praxis n'avaient rien de commun; et que chez les stoïciens la theoria était objet d'enseignement, tandis que la contemplation chrétienne naît de la pratique et ne saurait s'enseigner, si ce n'est par l'Esprit Saint.

De là vient que le sens moderne de théorie est rare chez les spirituels grecs; il se rencontre cependant chez ceux d'entre eux qui sont aussi des hommes de culture classique, mais de moins en moins; en attendant que son usage profane prévale contre son acception mystique jusqu'à faire oublier celle-ci, théorie et contemplation n'ont plus grand chose de commun, alors qu'anciennement le mot latin a été introduit précisément pour traduire le terme grec auquel maintenant il s'oppose.

d) Theoria signifie *vision, apparition.* — Ce sens est facile à reconnaître. Deux exemples : 1. Dans les *Paralipomena Pachomiana* (c. 13, p. 136), Pachôme voit l'âme d'un frère monter au ciel; 2. dans la vie de saint Euthyme (c. 61, t. 2, p. 250*b*-251*a*), il s'agit d'une vision prophétique.

e) La theoria ou *contemplation véritable*, c'est l'objet même de notre étude. Avant de l'aborder, quelques mots sur *gnosis*.

H. Willms, Εἰκών. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Münster, 1935. — A. -J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936. R. Arnou, Πρᾶξις *et* Θεωρία. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921. — E.-J. Goodspeed, *Index patristicus*, Leipzig, 1907; *Index apologeticus*, Leipzig, 1912. — F.-X. Funck, *Patrum apostolicorum opera*, Tübingen, 1881-1887. — A. Van den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Lou-

vain, 1941. — Clemens Alexandrinus, *Stromata*, éd. O. Stählin, Leipzig, 1906-1909; et O. Stählin, *Clemens Alexandrinus. Wortregister*, Leipzig, 1936. — *Livre de saint Hiérothée*, éd. F. S. Marsh, Londres-Oxford, 1927. — A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. 7, *Early christian Mystics*, Cambridge, 1934. — Gregorii monachi Cyprii, *De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina*, éd. I. Hausherr, coll. Orientalia christiana analecta, n° 110, Roma, 1937. — Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, éd. P. Bedjan, Paris, 1909. — *Sancti Pachomii vitae graecae*, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932. — *Ecclesiae graecae monumenta*, éd. J.-B. Cotelier, Paris, 1681.

B. — **Gnosis.** — Quoi qu'il en soit de l'étymologie, theoria, pour les grecs, contient l'idée de voir. Comme le sens visuel est le plus excellent des sens, la theoria, vue mentale, sera, dans le genre connaissance, l'espèce la plus parfaite.

Pour dire « connaître », la langue grecque possède surtout deux mots : γνῶναι et εἰδέναι. Εἰδέναι, qui contient explicitement la *vision*, a fourni, entre autres termes philosophiques, le nom de l'*idée* platonicienne; mais le vocabulaire spirituel et mystique chrétien ne l'a pas adopté. Γνῶναι a donné *gnose* et ses dérivés, destinés à une si merveilleuse fortune. S'il y a dans la racine de ce mot une métaphore, elle y est si bien cachée que les étymologistes eux-mêmes ne la décèlent plus.

Γνῶναι ne connote aucun organe particulier de connaissance; ce n'est même pas exclusivement affaire d'intelligence : la volonté peut s'y trouver impliquée, comme il apparaît dans γνώμη qui signifie jugement, tendance volontaire, résolution; l'affectivité aussi, comme dans γνώριμος, γνώρεσις qui se disent de relations d'amitié. Cependant l'existence du verbe αἰσθάνεσθαι pour la perception sensible, soit extérieure, soit intérieure, limite la gnosis au domaine intellectuel. Il faut encore noter que γιγνώσκειν a une forme inchoative : arriver à connaître, apprendre; ce qui le différencie de θεωρεῖν et le rend apte à exprimer toutes les démarches dialectiques, depuis l'enquête, judiciaire ou autre, jusqu'à la conclusion, soit théorique, et ce sera science acquise par opposition à δόξα, opinion; soit pratique, et ce sera la γνώμη, décision, résolution.

L'usage grec se contamine cependant d'influence biblique. Le terme sémitique *yada'* comporte une nuance moins exclusivement intellectuelle que γνῶναι par quoi les Septante le rendent généralement. Pour le dire brièvement en une formule qui s'expliquera par la suite : au sens biblique, la connaissance n'est jamais une « science simple ». Sans insister sur le sens spécial qu'il a dans les versets comme *Gen.* 4, 1, il faut le mentionner cependant, parce qu'il montre bien la nuance réaliste, et parce que Clément d'Alexandrie déjà en tire une conclusion importante à retenir pour apprécier justement la gnose. « C'est cette lumière qui pénètre l'âme par l'effet de l'obéissance aux commandements » (*Stromates*, liv. III, c. 5, § 44, éd. Stählin, t. 2, p. 216, ligne 20). Rappelons-nous : « Celui qui prétend connaître Dieu sans observer ses commandements est un menteur; point de vérité en lui » (1 *Jean* 2, 4). Exactement comme « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu et qu'il ait de l'aversion pour son frère, c'est un menteur » (1 *Jean* 4, 20). Ou encore comme « Celui qui affirme demeurer en Lui, doit se conduire comme Lui-même s'est conduit » (1 *Jean* 2, 6). Ainsi s'expliquent des phrases comme celle-ci : « La gnose de Dieu se partage en deux, en praxis et en theoria « (Évagre, *Selecta in psalmos*, 5, 13, PG 12, 1173*b*).

Ceci posé, nous distinguerons les acceptions suivantes de *gnosis* : 1) science profane de par son objet; — 2) science dont l'objet est sacré, mais sans influence morale sur le sujet connaissant : c'est la science simple dont nous parlerons plus loin; — 3) science in fieri, ou recherche; — 4) science acquise; — 5) science existentielle; — 6) contemplation religieuse et mystique.

Il résulte de là que le terme *gnosis* a une extension plus large que celui de *theoria*.

« Il faut distinguer chez Origène [et ailleurs] θεωρία et γνῶσις. W. Voelker a cru que l'on pouvait identifier les deux mots (*Das Vollkommenheitsideal..*, p. 84) en s'appuyant sur le *Comment. in Mt.*, 16, 8, PG 13, 1388*a*. Ce passage, corrompu et obscur, autoriserait plutôt l'opinion contraire : la contemplation achève la gnose (τελειῶσαι τὴν γνῶσιν) ».

Ainsi écrit R. Cadiou (*Jeunesse d'Origène*, p. 96, note 1). La suite paraît moins exacte. « Nombreux sont les passages où « la gnose véritable » est décrite comme une étude, vg *Comment. in Mt.*, 10, 14, PG 13, 869 ». A l'endroit indiqué et dans le contexte il est bien question d'étude, mais celle-ci n'y est pas appelée « gnose véritable ». La recherche n'est pas la « gnose véritable »; elle la conditionne seulement comme nous le verrons. Sous bénéfice de cette observation et en supprimant l'épithète de « véritable », les lignes suivantes de Cadiou méritent d'être citées.

« Elle [la gnose, sans qualificatif] comprend toute la science religieuse cultivée au Didascalée... La contemplation au contraire se restreint au « royaume de Dieu »... Elle désigne l'union intime de l'intelligence avec Dieu... Concédons à E. de Faye qu'Origène est un philosophe, *parce que c'est la gnose qui lui apporte la contemplation* [souligné par l'auteur; il vaudrait mieux dire : ce sont les *travaux* de la gnose qui lui *méritent* la contemplation]. Concédons à W. Voelker qu'il est un mystique, mais non point parce que la gnose et la sagesse se confondraient avec la contemplation (Origène ne gaspille pas ses mots), mais *parce que c'est la contemplation que lui apporte la gnose*. Ce qui commence par la science ne peut-il s'achever en amour? »

Il y a dans toutes ces phrases, avec une idée juste : la différence réelle entre theoria et gnosis, une perpétuelle fausse note que nos développements ultérieurs tâcheront d'éliminer : la theoria seule est la gnose véritable.

W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. — R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936.

2° Vocabulaire de quelques grands auteurs

Ces notes qu'on a voulu très sommaires ont seulement pour but de décrire le schéma de la montée à la contemplation chez quatre ou cinq auteurs principaux, dont l'ensemble de la littérature spirituelle s'inspire à des degrés divers. Il sera plus facile, après cette lecture, de suivre les développements synthétiques sur « la contemplation véritable ».

A. = CLÉMENT D'ALEXANDRIE † v. 215.

Le mot θεωρία est fréquent dans Clément d'Alexandrie (84 fois d'après la *Wortregister* de Stählin). Clément répète avec les philosophes que la θεωρία est la fin de la vie (*Stromata* II, 21, 130; Stählin 2, 184, 7; PG 8, 1076 *c*); la fin de celui qui vit selon la loi (*Str.* I, 25, 166; Stählin 2, 104, 2; PG 8, 913*a*); la fin du sage (*Str.* VI, 7, 59; Stählin 2, 462, 24; PG 9, 284 *a*).

Mais la θεωρία chez lui prend un aspect nouveau lorsqu'il en fait un des degrés de la vie spirituelle, une des voies pour monter à la perfection, un moyen pour s'approcher de Dieu et pour s'unir à Lui. Honoré de Sainte-Marie (t. 1, p. 112) remarquait déjà que dans ce sens la γνῶσις était parfois synonyme de θεωρία, celle-ci restant une connaissance. Nous voyons en fait γνῶσις s'opposer à ἔργα exactement de la même façon que θεωρία s'oppose à πρᾶξις (vg *Str.* IV, 6, 39; Stählin 2, 265, 25-26, ἔργα et γνῶσις; PG 8, 1249*c*; *Str.* VII, 16, 102, θεωρία et πρᾶξις; Stählin 3, 72, 8; PG 9, 541*a*); Clément va nous décrire « celui qui s'adonne à la contemplation comme s'entretenant purement avec Dieu » : ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ, τῷ θείῳ καθαρῶς ὁμιλῶν (*Str.* IV, 6, 40; Stählin 2, 266, 6-5; PG 8, 1252*a*). Il opposera de même la foi simple qui est le lait des enfants avec la contemplation de Dieu qui est la nourriture solide des parfaits (*Str.* V, 10, 66; Stählin 2, 370, 15 svv; PG 9, 101*a*). On trouvera encore la θεωρία opposée au λογός comme l'intuition s'oppose à la déduction (*Str.* V, 1, 1; Stählin 2, 326, 20; PG 9, 9*b*).

La θεωρία est une des notes caractéristiques du gnostique (*Str.* II, 10, 46; Stählin 2, 137, 15; PG 9, 981*b*). Et comme la θεωρία est le sommet de la γνῶσις (*Str.* VII, 13, 83; Stählin, 3, 59, 25; PG 9, 516*c*), elle apparaît manifestement comme le point culminant d'une vie spirituelle. Aussi n'est-il point étonnant que Clément appelle la θεωρία « sainte et bienheureuse » (*Str.* V, 9, 58; Stählin 2, 365, 16-17; PG 9, 89*b*). On ne peut pas nier que cette θεωρία ne soit chrétienne par plus d'un trait et qu'elle ne dépasse la simple spéculation philosophique. Elle est fondée sur la foi, l'espérance et la charité (*Str.* IV, 7, 54; Stählin 2, 273, 6; PG 8, 1265*b*). Elle est le fruit de la pureté et mise en rapport avec la béatitude de l'Évangile : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu » (*Str.* VII, 10, 56; Stählin 3, 41, 23; PG 9, 480*c*). Elle est liée à la prière et au souvenir continuel de Dieu (*Str.* VII, 7, 49; Stählin 3, 37, 7; PG 9, 469*b*).

Mais sommes-nous en face d'une construction inspirée par le platonisme ou d'une expérience? en face d'un idéal un peu chimérique que l'auteur bâtit à côté du réel ou d'impressions véritables réellement et personnellement éprouvées? Honoré de Sainte-Marie et Fénelon (cf *Le gnostique de S. Clément d'Alexandrie*) sont manifestement favorables à une expérience véritable de Clément. Certains des traits caractéristiques de cette θεωρία semblent bien décider en faveur de la première hypothèse. Par les épithètes qu'il lui donne, Clément insiste surtout sur le caractère perpétuel et ininterrompu de la contemplation (*Str.* IV, 22, 136; Stählin 2, 308, 27 svv; PG 8, 1345*c*). Il nous la représente comme un acte sans fin. Ailleurs, « le gnostique parfait prie pour l'accroissement et la permanence de la contemplation » (*Str.* VII, 7,. 46; Stählin 3, 34, 26-27; PG 9, 465*b*). L'action de Dieu y a donc sa place. Mais Clément ne nous dit pas quelle est cette part. Et cette θεωρία se montre surtout comme une *activité pure* de l'intelligence humaine : rien ne trahit sa passivité sous l'action divine. C'est une opération toute active; l'intelligence est toujours active (*Str.* IV, 22, 136; Stählin 2, 308, 17; PG 8, 1345*c*). C'est l'étude qui fournit les moyens de monter à la contemplation (*Str.* VII; 13, 83; Stählin, 3, 59, 26; PG 9, 516*c*). L'âme cherche « à connaître Dieu autant qu'il est possible et c'est la θεωρία la plus grande » (*Str.* II, 10, 47; Stählin, 2, 138, 12; PG 8, 984*b*). Il semble que ce sont les efforts faits par l'homme pour savoir et pour connaître Dieu qui l'amènent à la contemplation. Il s'y élève par lui-même. « Il faut donc exercer la gnose et la sagesse pour arriver à l'habitude perpétuelle et inaliénable de la θεωρία » (*Str.* VI, 7, 61; Stählin 2, 463, 1; PG 9, 284*b*).

Peut-être, avec dom Békés (*Pura oratio apud Clementem Alexandrinum*), peut-on donner à cette θεωρία le nom de prière pure, bien que l'expression ne se trouve pas dans Clément. Mais encore est-il bon de remarquer avec le même auteur que la purification intellectuelle opérée par la gnose, nécessaire pour amener l'esprit à cette simplicité indispensable pour atteindre Dieu simple, n'est point obtenue par élimination, mais par sublimation des idées, — et que l'homme n'y arrive point grâce à une intervention spéciale du Saint-Esprit. Elle serait le fruit d'une union assez vague (ἀναχρᾶσις) avec la puissance divine. Au reste, Clément d'Alexandrie s'est fort peu arrêté à la description de cette contemplation dont il détaille les effets en termes enthousiastes.

Il semble bien, et Origène le suivra sur ce point, que la contemplation est réservée à une élite de savants, à une classe privilégiée dans l'Église, qu'elle est le fruit d'une révélation secrète, à laquelle tous ne peuvent point participer. Et cet ésotérisme n'est pas pour nous rassurer (cf J. Lebreton, *Le désaccord de la théologie savante et de la foi populaire au* 3e *siècle* et *Les degrés de la connaissance religieuse dans Origène*). Est-ce l'ambiance des religions à mystères (il ne fallait pas que le christianisme leur apparût inférieur) avec leurs initiations progressives, sous l'influence d'une tradition secrète qui se serait transmise oralement depuis les apôtres Pierre, Jacques, Jean, Paul à un petit groupe de disciples?

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, coll. Die griechischen christlichen Schrifsteller, éd. O. Stählin, t. 2 et 3, Leipzig, 1906-1909; *Wortregister*, 1936. — Nous citons l'édition Stählin et renvoyons aussi à la PG.

Honoré de Sainte-Marie o c d, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, Paris, 1708. — Fénelon, *Le gnostique de S. Clément d'Alexandrie*, opuscule inédit de Fénelon, éd. P. Dudon, Paris, 1930. — G. Békés, *Pura oratio apud Clementem Alexandrinum*, dans *Studia Anselmiana*, nº 18-19, Rome, 1947, p. 157-172. — J. Lebreton, *Le désaccord de la théologie savante et de la foi populaire au* 3e *siècle*, dans RHE, t. 19, 1923, p. 481-506; t. 20, 1924, p. 5-37; *Les degrés de la connaissance religieuse dans Origène*, dans RSR, t. 12, 1922, p. 265-296. — P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945.

B. — ORIGÈNE. † 254/254.

Si la tendance à forcer l'opposition entre l'élite privilégiée des gnostiques et la masse des simples croyants est chez lui manifeste et si, dans ses œuvres, le côté intellectuel de la perfection est encore trop accentué, Origène a, dans l'ensemble, une doctrine spirituelle plus spécifiquement chrétienne, plus nettement dégagée de la pure philosophie, en progrès par conséquent sur celle de Clément.

1. — **La division de la vie spirituelle.** — Nous retrouvons la division de la vie spirituelle en πρᾶξις et θεωρία. Pour reprendre un mot de Völker on peut se représenter « l'idéal de perfection d'Origène comme une ellipse dont les deux foyers sont l'action et la contemplation » (*Das Volkommenheitsideal...*, p. 76).

Ce n'est pas seulement θεωρία qui s'oppose à πρᾶξις (*In Lucam fragmenta*, 13; Rauer, 238, 8); c'est encore τὸ θεωρητικόν qui s'oppose à τὸ πρακτικόν (*In Mt.* 16, 7; Klostermann, 487, 10 svv; PG 13, 1385*bc*; *In Jo.* 6, 10 (11); Preuschen, 127, 29; PG 14, 232*d*); ὁ θεωρητικὸς βίος à ὁ πρακτικὸς βίος (*ibidem* 1, 16; Preuschen, 20, 9; PG 14, 49*c*; *In Jo. fragmenta* 80; Preuschen, 547, 24).

Il n'est pas douteux qu'entre les deux étapes de la montée vers Dieu, la πρᾶξις ne soit un échelon nécessaire pour aller à la θεωρία (πρᾶξις θεωρίας ἀνάβασις, *In Lucam hom.* 1; Rauer, 9, 26 sv) et qu'il n'y ait entre elles une relation étroite, la première étant la préparation de la seconde. C'est ce qu'indique par exemple ἡ ἀκολουθοῦσα τῇ κατορθώσει τῶν πραξέων θεωρία (*In Jo.* 2, 36; Preuschen, 95, 10; PG 14, 180*b*; *Fragm.* 21; Preuschen, 502, 10).

Les deux sœurs, Marthe et Marie, sont des figures, la première de la πρᾶξις, la seconde de la θεωρία. La comparaison qu'Origène a inaugurée combien la reprendront! (*In Lucam fragm.* 39; Rauer, 251, 34 svv; *In Jo. fragm.* 80; Preuschen, 547, 24). Pierre, de même, représentera la πρᾶξις et Jean, le disciple bien-aimé, la θεωρία (*In Jo.* 32, 20 et 21; Preuschen, 460-464). Θεωρία ne semble pas avoir ici un sens très différent de γνῶσις et le θεωρητικός s'identifie avec le γνωστικός.

On trouve insinuée chez Origène une autre division de la vie spirituelle en trois degrés, ou, si l'on veut, la vie contemplative se subdivise en deux : dans le prologue *In Cant.* pour marquer la différence entre les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique :* moralis, naturalis, inspectiva, qui correspondent à ἠθική, φυσική, ἐποπτική; dans le *fragment* 14 *in Lam. Jer.*, Klostermann, 241, 3 svv, il est question de δόγματα μυστικὰ καὶ φυσικὰ καὶ ἠθικά, ce qui suppose une division de même genre ; cf *In Gen. hom.* 14 : logicam, physicam, ethicam, (Baehrens, 124, 23 svv; PG 12, 238*b*). Origène nous fournit un type de chacun de ces degrés : Abraham, celui du moralis; Isaac, celui du naturalis; Jacob, celui de l'inspectivus. Le commentaire du *Cantique* nous donne une idée claire des deux degrés qui font partie du θεωρητικὸς βίος, la physica et l'inspectiva (Baehrens, 75-78; PG 13, 73*b*-76).

Il sera question aussi dans Origène d'une γνῶσις τῶν ὄντων (*In Mt.* 12, 15; Klostermann, 104, 30; PG 13, 101*b*), d'une θεωρία νοητῶν καὶ ἀοράτων, (*Contra Celsum* 3, 56; Koetschau, 251, 14; PG 11, 993*c*), d'une « rerum invisibilium contemplatio » (*De principiis* 1, 1, 7; Koetschau, 23, 18; PG 11, 126*c*). Il nous avertit que la connaissance de la sainte Trinité est le sommet de la gnose (*In Num. hom.* 10, 3; Baehrens, 74, 8; PG 12, 640*b*).

2. — **Les conditions de la** θεωρία. — L'homme n'arrive pas d'emblée à la contemplation. Il faut une préparation, une purification. Il faut par conséquent avoir atteint le but de la vie active, avoir triomphé des passions par l'impassibilité, être arrivé à la καθαρότης et à la charité. « Seul celui-là qui est pur est apte à la θεωρία » (*Contra Celsum*, 3, 60; Koetschau 1, 255; PG 11, 1000*c*); — *C. C.* 4, 96; K. 1, 369; PG 1176*a*; — *C. C.* 6, 69; K. 2, 139; PG 1404*a*; — *C. C.* 7, 33; K. 2, 184; PG 1468*b*; — *C. C.* 7, 45; K. 2, 196, 17-18; PG 1485*c*). « Pour la position de l'ἀγάπη, il est caractéristique que la chute des esprits soit donnée comme un éloignement de la charité et de la contemplation, *De principiis* 2, 8, 3; Koetschau, 159, 8 et 160, 16 » (K. Rahner, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, p. 127, note 101). Et l'on pourrait citer de nombreux textes où la charité est donnée comme la perfection, celui-ci en particulier (*In Num. hom.* 14, 4; Baehrens, 128, 10; PG 12, 683*b*), qui place la charité « super prophetiam, super scientiam, super fidem, super ipsum martyrium ». La charité serait donc pour Origène, comme pour saint Paul, supérieure à la gnose.

3. — **La contemplation réclame une grâce spéciale.** — Origène, qui réclame pour la gnose et pour toute connaissance un peu élevée une grâce spéciale de Dieu, la réclame à fortiori pour la θεωρία. Pour atteindre les biens invisibles et éternels « nous avons besoin de la miséricorde » (*In Cant.* prologue; Baehrens, 79, 18; PG 13, 76*d*). Il écrit dans le *Contra Celsum* (7, 42; Koetschau 2, 193, 16-18; PG 11, 1481*c*) : « Nous déclarons que la nature humaine est complètement incapable de chercher Dieu et de le trouver, si celui qu'elle cherche ne lui vient en aide ». Cette connaissance n'est possible, dit-il un peu plus loin, que θείᾳ χάριτι... μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ (7, 44; Koetschau 2, 195, 1-2; PG 1484*c*). La gnose tout entière n'est pas au pouvoir de l'homme, elle est un don de Dieu. Origène reconnaît que c'est Dieu lui-même qui lui a donné τῶν ὄντων γνῶσις ἀψεύδη (*In Mt.* 12, 15; Klostermann, 104, 30; PG 13, 1017*b*).

Origène, en fait, comme son maître Clément, conçoit la gnose comme un bien très élevé. Elle n'est pas pour lui une connaissance obtenue par des moyens purement rationnels, par la simple spéculation humaine, mais une science religieuse qui vient à l'homme par une illumination, qui le hausse au-dessus de lui-même et le met dans un état d'élévation intérieure. Il ira jusqu'à dire qu'il n'y a pas gnose sans une étroite union avec le Christ. Le vrai modèle du gnostique c'est pour lui l'apôtre Jean qui a reposé sur la poitrine de Jésus (Völker, *loco cit.*, p. 90).

Il n'est pas facile sans doute de distinguer dans la γνῶσις ce qui est dû à l'industrie humaine et ce qui est don de Dieu, dans la θεωρία ce qui est spéculation et ce qui est expérience, tant les deux

éléments sont intimement mêlés et malaisément séparables. Le Père Rahner remarque très justement : « Il ne semble pas qu'Origène sépare nettement la connaissance vulgaire de Dieu de l'expérience mystique » (*loco cit.*, p. 134). Mais on ne peut pas ne pas être impressionné par les affirmations si nettes que la gnose et la θεωρία sont au-dessus des forces de l'homme.

4. — Les degrés de la contemplation. — Origène a le sens des étapes. Il y a un ordre à garder dans l'ascension vers Dieu. Comme on monte des corps aux esprits, des biens visibles aux biens invisibles, c'est normalement aussi qu'on passe par le Christ pour aller à Dieu, par le Fils pour atteindre le Père. Dans le Christ lui-même, la contemplation de l'humanité précède et prépare la contemplation de la divinité, la contemplation du Christ comme Λογός et Σοφία. On notera dans la mystique du Logos cette observation intéressante, que reprendront après Origène tant de mystiques, sur la part nécessaire à garder à l'humanité du Christ; elle nous ouvre des perspectives très neuves sur la piété d'Origène, pour qui l'assimilation au Christ et l'imitation du Christ tiennent une si grande place dans la doctrine de la perfection. « Même si nous sommes dans la contemplation la plus élevée et la plus haute du Logos, nous n'oublierons pas complètement son entrée dans notre corps; ἐν τῇ τοῦ λόγου ὑψηλοτάτῃ καὶ ἀνωτάτῃ θεωρίᾳ... οὐ πάντη ἐπιλησόμεθα τῆς ἐν σωμάτι ἡμῶν γενομένης δι'αὐτοῦ εἰσαγωγῆς » (*In Jo.* 2, 8 (4); Preuschen, 62, 24-26; PG 14, 121*d*-124*a*). La θεωρία Θεοῦ qui se fait sans l'intermédiaire du Christ comporte elle-même des degrés; nous pouvons voir Dieu à la manière des anges, ἀγγελικῶς ou le voir comme αὐτοπτής. Elle n'aura sa perfection que dans la béatitude céleste; sur la terre elle reste toujours imparfaite. Ici-bas nous ne voyons pas Dieu dans sa véritable essence, mais seulement καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν (*In Mt.* 17, 19; Klostermann, 640, 19-20; PG 13, 1537*a*). Pour monter à la contemplation de Dieu, le νοῦς dépasse toutes les choses matérielles (*In Jo.* 32, 29, (17); Preuschen, 472, 29-30; PG 14, 817*a*). Le fondement lointain qui la rend possible c'est une certaine similitude que Dieu a mise dans notre nature, c'est l'image de Dieu qui devient par la grâce ressemblance avec Lui. Car redisons-le : pour Origène, toute γνῶσις et toute θεωρία supposent ἕνωσις et κοινωνία (Völker, p. 120), la sanctification et l'union intime avec Dieu; aussi bien les vrais contemplatifs comme les vrais gnostiques sont rares.

5. — Origène a-t-il fait l'expérience de la contemplation? — De l'expérience ineffable de la contemplation Origène n'a point fait de description qui puisse garantir qu'il l'ait éprouvée. Le Père Rahner, à la fin de son étude très pénétrante sur la doctrine des sens spirituels chez Origène, à laquelle nous devons beaucoup, garde une prudente réserve et, sans donner une réponse négative, nous fournit plutôt des raisons de douter.

« La manière dont il écarte résolument toute extase nous fait mettre en doute qu'il ait eu une connaissance suffisante des états mystiques. Il dit lui-même qu'on trouverait encore difficilement des χαρίσματα. Si de pareilles constatations nous empêchent de voir dans la doctrine des cinq sens spirituels une psychologie de l'expérience mystique, il faut pourtant avouer qu'Origène applique cette doctrine à une connaissance qui, par elle-même, est de nature mystique, bien qu'il ne la distingue pas nettement de la connaissance religieuse vulgaire » (*loco cit.*, p. 134-136).

Völker, par contre, se prononce hardiment pour l'affirmative et, en dépit des arguments opposés de Harnack, d'E. de Faye, de Vacherot, soutient qu'Origène est allé jusqu'à l'extase. Sans doute Origène prétend bien que l'inspiration des prophètes n'a rien de commun avec l'extase actuelle de la Pythie (*Contra Celsum* 7, 3-4; Koetschau, 2, 154-165; PG 11, 1424-1425) et il n'accepte sur ce point aucune confusion de nature à rabaisser l'idéal du christianisme. Mais Völker voit dans la « contemplatio stuporis » de l'*homélie* 27 *In Num.* 12 (Baehrens, 275, 17 svv; PG 12, 796 *bc*) et dans les ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα du *Commentaire de saint Jean*, 1, 30 (33) (Preuschen, 37, 29 svv; PG 14, 80*b*) une véritable extase chrétienne (*loco cit.*, p. 134-140).

La façon même avec laquelle Origène décrit la vision béatifique du ciel, presque comme une absorption dans l'essence divine, bien qu'il n'ait aucune tendance à identifier jamais la créature avec le Créateur, devait le conduire logiquement à admettre l'extase dans les expériences les plus hautes de la terre (p. 125-134). En l'absence de textes décisifs, ce ne sont point là des preuves absolument convaincantes, bien qu'elles marquent nettement l'opinion personnelle de Völker, l'un des hommes qui ont le mieux pénétré la doctrine spirituelle d'Origène (voir le compte rendu de Henri-Charles Puech, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1933, et sa critique de l'interprétation des textes sur l'extase).

Origenes *Werke*, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig : *Contra Celsum*, éd. P. Koetschau, t. 1 et 2, 1899; *In Jeremiam*, éd. E. Klostermann, t. 3, 1901; *In Joannem*, éd. E. Preuschen, t. 4, 1903; *De principiis*, éd. P. Koetschau, t. 5, 1913; *In Genesim*, éd. W. A. Baehrens, t. 6, 1920; *In Numeros*, éd. W. A. Baehrens, t. 7, 1921; *In Cantica canticorum*, éd. W. A. Baehrens, t. 8, 1925; *In Lucam fragmenta*, éd. M. Rauer, t. 9, 1930; *In Matthaeum*, éd. E. Klostermann, t. 10, 1937.

W. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. — H.-Ch. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 13, 1933, p. 508-536. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, dans RAM, t. 13, 1932, p. 113-145.

C. — GRÉGOIRE DE NYSSE, † 394.

Pour pénétrer dans la pensée de saint Grégoire de Nysse, nous suivrons la thèse du Père Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, qui tient compte des travaux antérieurs et donne une très riche bibliographie.

La doctrine de celui que l'on a appelé à juste titre le père de la mystique chrétienne, par son originalité et sa profondeur, va faire le bon décisif en avant. Chez lui plus d'hésitation possible pour savoir s'il est question d'expérience mystique. C'est l'évidence même. Sans doute on peut trouver qu'il abuse de l'allégorisme et que son style touffu fourmille de digressions qui en rendent la lecture difficile. Il garde le vocabulaire de Platon et ne se dégage point de l'ambiance néoplatonicienne. Mais

quelle que soit leur origine, ses mots ont un sens purement chrétien. Il reste en bien des points sous l'influence d'Origène, bien que ses positions soient nettement différentes.

Les multiples divisions de la vie spirituelle qu'il donne çà et là dans ses œuvres [je ne mentionne que pour mémoire celle que, d'accord avec son frère Basile (*hom.* 12 *In principium Proverbiorum*, PG 30, 412*c* svv), il prend à Origène, basée sur l'opposition entre les trois livres de Salomon et qui correspondent par là aux trois âges de la vie spirituelle : les *Proverbes* à l'enfance, l'*Ecclésiaste* à la jeunesse et le *Cantique* à la maturité (*In Cant. hom.* 1, PG 44, 768*a*)] peuvent se réduire à celle, plus habituelle chez lui, qu'il expose dans la 11e *homélie sur le Cantique* (PG 44, 1000*cd*) et qu'il développe dans la *Vie de Moïse* (PG 44). « La manifestation de Dieu s'est faite d'abord à Moïse dans la lumière (διὰ φωτός); ensuite il a parlé avec lui par la nuée (διὰ νεφέλης); enfin, devenu plus parfait, Moïse contemple Dieu dans la ténèbre (ἐν γνόφῳ τὸν Θέον βλέπει) ». Nous pouvons garder ces trois mots, qui désignent les épisodes saillants de la vie de Moïse, pour désigner les trois degrés fondamentaux de la vie spirituelle : le buisson ardent ou l'illumination, la nuée, la ténèbre.

1. — Inutile de nous arrêter sur le premier degré. Il correspond à la πρᾶξις d'Origène (Grégoire de Nysse lui aussi oppose l'action à la contemplation : τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν τῇ κατὰ θεωρίαν ἐνεργουμένῃ, *De vita Moysis*, PG 44, 392*d*). C'est la période de la séparation du mal et de l'erreur, le temps de la purification et de l'illumination, dont le sommet est l'ἀπάθεια. La *purification* est une condition indispensable de la contemplation.

2. — Le second degré, — la **nuée** —, est en fait le domaine propre de l'activité intellectuelle et de la θεωρία (θεωρία active et spéculative qui n'a rien de commun avec l'expérience mystique). Ce second degré recouvre, mais en le dépassant de beaucoup, la *physica* d'Origène dans l'*Exposition du Cantique*. Le but de cette seconde étape, tel qu'il est décrit dans plusieurs textes parallèles (*In Cant. hom.* 1, PG 44, 768*a*; *hom.* 11, 1000*cd*; *De virginitate* PG 46, 373*ac*), c'est de se dégager peu à peu du monde des apparences, du sensible et de s'élever par l'esprit jusqu'à la beauté invisible. On se dégagera du sensible par une considération des créatures, sous le regard de Dieu, à la lumière des fins dernières pour en apercevoir la nécessité. C'est l'objet de l'Ecclésiaste.

On commencera à s'élever à Dieu par la théologie symbolique qui fait, elle aussi, partie de ce second degré, parce qu'elle est la connaissance par les apparences, par les créatures, de tout ce que nous pouvons saisir de Dieu dans ses œuvres. Cette connaissance de Dieu n'atteint pas l'οὐσία, mais seulement les ἐνεργείαι, les attributs de Dieu : sagesse, puissance, bonté, etc; et, — ce qui nous éclaire bien sur le caractère de cette connaissance —, Grégoire déclare que « les sages de ce monde peuvent par l'harmonie de l'univers arriver à la connaissance de la sagesse et de la puissance divines » (*De beatitudinibus orat.* 6, PG 44, 1269*b*).

La θεωρία est une opération intellectuelle qui transcende le sensible et suppose le dégagement des sens. Elle s'élève par degrés jusqu'aux biens spirituels et jusqu'à Dieu. Grégoire connaît ainsi une θεωρία τῶν ὄντων (*De vita Moysis*, PG 44, 373*b*, 380*a*; *In Eccles. hom.* 5, 684*d*), une θεωρία τῶν νοητῶν, contemplation des intelligibles (*De vita Moysis*, PG 44, 373*c*). La prière sera plusieurs fois définie comme la « contemplation des biens invisibles », θεωρία τῶν ἀοράτων (*In psalmos* 1, 7, PG 44, 456*c*; *De oratione dominica orat.* 1, PG 44, 1124*b*), une θεωρία τῶν ὑπερκοσμίων ἀγαθῶν, contemplation des biens supraterrestres (*In Eccles. hom.* 6, PG 44, 708*d*), une θεωρία τῆς ὑπερκειμένης φύσεως (*De vita Moysis*, PG 44, 373*b*), enfin une θεωρία τοῦ Θεοῦ (PG 44, 373*d*; on voit que ces contemplations sont à peu près toutes réunies dans cette page de la *Vie de Moïse*). Grégoire les appellera encore des gnoses ou des connaissances : la θεωρία τοῦ Θεοῦ dans ce second degré produira la γνῶσις τῆς δυνάμεως, la connaissance de la puissance divine.

3. — Le troisième degré, — la **ténèbre**, — est le domaine de l'expérience mystique. L'âme, au-dessus de la connaissance intellectuelle, — car pour arriver là il faut se dégager de tout ce que perçoit l'intelligence —, atteint Dieu par une perception *sui generis*, qui est le sentiment de la présence de Dieu dans l'âme; sentiment qui a ses degrés et se proportionne à la restauration dans l'homme de l'image divine; perception qui s'accroît et, laissant l'âme inassouvie, excite de plus en plus son désir. Si elle affecte les cinq sens spirituels, celui de la vue y a une part prépondérante. Grégoire dira que l'âme « voit Dieu dans la ténèbre » (*In Cant. hom.* 11, PG 44, 1272*ac*), une vue immédiate, puisqu'elle se fait dans le miroir de l'âme et que l'οὐσία divine n'est atteinte que par ses reflets, par l'image. Cette vue (θέαμα), c'est la forme suprême de la θεωρία, bien différente de celle que nous avons rencontrée dans le second degré. Cette contemplation dans la ténèbre (*In Hexaemeron*, PG 44, 65*c*, εἰς τὸν γνόφον τῆς τῶν ἀπορρήτων θεωρίας) s'identifie avec l'expérience même. C'est la vraie contemplation mystique. Pour désigner cette connaissance de Dieu d'un genre nouveau, Grégoire l'appellera quelquefois θεολογία (*De vita Moysis*, PG 44, 376*a*; *In psalmos* 2, 14, 577*d*), mais plus souvent θεογνωσία (vg *De vita Moysis*, 372*d*; *In psalmos* 2, 5, 533*b*). Si haute qu'elle soit, Grégoire en marque fortement l'obscurité quand il dit par exemple que Moïse pénètre dans le sanctuaire invisible de la connaissance de Dieu, εἰς τὸ ἀόρατον τῆς θεογνωσίας ἄδυτον (*De vita Moysis*, 377*d*); ou quand il affirme que la ténèbre est « quelque chose qui n'est pas connue et qui n'est pas contemplée », τὸ ἄγνωστον καὶ ἀθεώρητον (380*a*); ou encore quand il nous parle de « la connaissance de Dieu mystérieuse et cachée avec ses contemplations difficiles », τὴν ἀπόρρητον καὶ κεκρυμμένην δυσερίκτοις θεωρήμασι θεολογίαν (*In psalmos* 1, 3, PG 44, 437*d*).

Ce troisième degré de la vie spirituelle, la distinction des deux espèces de θεωρίαι, des deux espèces de connaissances de Dieu sont tout à fait caractéristiques de Grégoire. Son mérite est d'avoir établi des distinctions suffisamment nettes, d'avoir si clairement séparé le champ de l'expérience mystique. L'Aréopagite peut venir : nul ne lui aura autant frayé la voie.

Ce qui souligne bien le caractère chrétien de cette ascension et de la contemplation supérieure qui en est le sommet, c'est l'affirmation claire de leur gratuité et de leur supernaturalité. Ce serait fausser la pensée de Grégoire que d'exposer dans leur sens primitif les termes, les théories et les images de la philosophie platonicienne qu'il a recueillis dans ses ouvrages : ils ont pris chez lui un sens chrétien indubitable.

S'il exige, comme Platon et Plotin, la purification comme condition de la contemplation, il ne s'agit point d'une κάθαρσις qui est le fruit de la seule industrie humaine, mais d'une purification « qui n'est pas purement notre œuvre et qui n'est pas simplement en notre pouvoir, mais qui est un grand don de Dieu » (*De virginitate*, PG 46, 372*c*). Si l'assimilation à Dieu est requise pour la contemplation, elle dépasse les seules forces humaines et elle se fait par la grâce de l'Esprit qui développe en l'homme la vie surnaturelle reçue au baptême. Le retour sur soi, l'introversion, n'a aucune valeur si elle est solitaire et n'est qu'un repliement du moi. Rentrer en soi c'est se tourner vers Dieu. Pour voir Dieu dans le miroir de son âme il faut le posséder (*De beat. Orat.* 6, PG 44, 1269*c*), être son image, et l'image est une grâce. L'âme ne contemple Dieu qu'autant qu'il se révèle à elle et dans la mesure même où il se manifeste. Si elle devient lumineuse ce n'est que par la puissance de l'Esprit (*De virginitate*, PG 46, 368*c*).

Encore un trait. Grégoire, qui vit en un temps où l'on n'a plus rien à craindre des contrefaçons montanistes ou païennes, a perdu la défiance d'Origène pour l'extase, et il place celle-ci au point culminant de l'expérience mystique, la décrivant comme un éloignement des choses terrestres (*In Cant. hom.* 5, PG 44, 873*ab*), une élévation au-dessus du sensible (*Contra Eunomium* 12, PG 45, 940*ac*), une sortie de la nature, une aliénation de la personnalité et comme la possession de l'âme par l'Esprit Saint (*Encomium in S. Stephanum* PG 46, 713*bc*), ce qui fait plus qu'insinuer la passivité de l'âme. Il emploie d'ailleurs dans un sens très voisin toute une série d'expressions qui deviendront traditionnelles : l'ivresse sobre (*In Cant. hom.* 5, PG 44, 873*b*; c'est l'ivresse rationnelle d'Origène, *In Joan.* 1, 30 (33); Preuschen, 37, 18; PG 14, 80*a*; cf Lewy, *Sobria ebrietas*), le sommeil vigilant (*In Cant. hom.* 11, PG 44, 993*ac*), la folie sage (cf 989*d*), qui marquent à la fois la cessation de l'activité des sens et l'exaltation de l'esprit.

S. Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, trad. J. Daniélou, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1942.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929.

D. — ÉVAGRE LE PONTIFE, † 399.

Le mérite d'Évagre est d'avoir organisé la vie spirituelle, de l'avoir systématisée et ordonnée dans toute une série d'ouvrages gnomiques très courts, la plupart en forme de centuries, et d'une pensée très dense, qui trouvèrent facilement accès auprès du grand public monastique. Le système sans doute n'est pas développé de façon didactique. Mais les éléments dispersés dans son œuvre permettent de le reconstituer assez facilement, en vertu de liaisons qu'Évagre établit entre eux, en vertu aussi d'un certain nombre de principes fondamentaux qu'il énonce perpétuellement. En dépit de la forme sententiaire et souvent trop concise, il reste habituellement clair; sa façon logique de procéder par définitions et, si l'on peut dire, par équations de concepts a enchanté les lecteurs qu'ont dû rebuter quelquefois les allégories trop abondantes d'un Grégoire de Nysse.

Les deux hommes, cependant, sont contemporains et tous les deux disciples d'Origène. Évagre, à cause de son intellectualisme très prononcé, est peut-être plus proche du grand didascale alexandrin. Évagre, qui eut pour maître Grégoire de Nazianze et reçut l'habit monastique des mains de Basile (il les cite tous les deux), dut rencontrer le troisième des grands cappadociens, Grégoire de Nysse. Si leurs œuvres et leurs génies respectifs nous apparaissent très différents, nous les trouverons d'accord, malgré des cadres de pensée très divers, sur plusieurs points fondamentaux.

1. — Les divisions de la vie spirituelle. — Si Évagre oppose, comme tous ses prédécesseurs, la vie pratique et la vie contemplative du gnostique (βίος πρακτικός et βίος γνωστικός, *Lettre à Anatolios* PG 40, 1221*c*; πρᾶξις et θεωρία, πρᾶξις et γνῶσις, πρακτική et θεωρητική, πρακτική et γνῶσις, *Practicos* I, 38, PG 40, 1232*b*), il y a cependant chez lui des rapports très étroits entre θεωρία et γνῶσις, entre γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος (*Practicos* I, 3, 1221*d*) et θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, entre γνῶσις πνευματική et θεωρία πνευματική, γνῶσις τῶν ὄντων et θεωρία τῶν ὄντων. De façon ordinaire c'est la division tripartite de la vie spirituelle qu'il admet : 1° la πρακτική, la vie pratique (observation des commandements, champ des vertus), dont le but est d'amener l'âme à la charité et à l' ἀπάθεια; 2° la φυσική ou φυσικὴ θεωρία, qui est le temps de la contemplation des natures (θεωρία τῶν σωμάτων et θεωρία τῶν ἀσωμάτων); 3° la θεολογία ou θεολογική (*Practicos*, I, 1, 1221*d*), la connaissance de Dieu dont le sommet est la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, la contemplation de la sainte Trinité.

Inutile d'accumuler les textes; cf M. Viller, *Aux sources de saint Maxime..*, p. 162 svv; K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, p. 21-38. Il ne faut pas avoir lu beaucoup Évagre pour s'en convaincre. Cette division se présentera sous bien des termes équivalents.

2. — L'importance de la contemplation. — Ce qu'il faut peut-être noter, en guise d'avant-propos, c'est la place et l'importance que tient dans son œuvre la contemplation ou la connaissance, — le sens des deux mots n'en est pas pour autant parfaitement identique, — et surtout, celle qui est la plus haute, la connaissance ou contemplation de Dieu. Chez lui, plus encore que chez Clément d'Alexandrie, on remarque la fréquence des mots θεωρία et γνῶσις. Nul auteur spirituel, sauf peut-être Maxime, ne semble les avoir employés aussi souvent que lui. Ce n'est pas toujours, ni même le plus souvent dans le sens de connaissance expérimentale de l'inaccessible, et il nous faudra sur ce point apporter plus d'une distinction. Mais on ne peut pas ne pas être frappé du rôle que jouent dans

sa pensée la θεωρία et la γνῶσις, et surtout la θεωρία et la γνῶσις Θεοῦ, quel que soit d'ailleurs le sens qu'il donne à ces termes.

1° *Connaissance et contemplation en général.* — Tout dans la vie spirituelle est dirigé vers la contemplation. Tout est ordonné en vue de la contemplation. La θεωρία c'est l'activité propre de l'intellect, c'est sa vie, son bonheur (*Cent.* 2, 34, Frankenberg, 153). L'intellect est toujours dans l'attente d'une contemplation (*Cent.* 1, 24, Fr. 79).

2° *Connaissance et contemplation de Dieu.* — Tout a été créé à cause de la connaissance de Dieu (*Cent.* 1, 50, Frankenberg, 91; *Cent.* 1, 87, Fr. 123). La charité se définira « l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu » (*Cent.* 1, 86, Fr. 123).

3. — Les différentes espèces de contemplations. — Dégageons l'idée d'ensemble de notre exposé. Θεωρία est employé par Évagre aussi bien pour désigner la contemplation supérieure de la θεολογία que la contemplation inférieure de la φυσική. Mais, par tous les développements qui suivront, on se rendra compte que la θεωρία πρώτη, la contemplation de Dieu ou la contemplation de la Trinité, la θεολογία, n'est pas du même genre que les contemplations inférieures. Si celle-là est décrite comme une véritable expérience mystique (les caractéristiques qu'il lui donne le prouvent à l'évidence), les contemplations inférieures pourraient apparaître, sinon comme des spéculations et des considérations d'ordre religieux et spirituel, du moins comme différentes des connaissances et des sciences purement profanes, — sciences auxquelles tous ceux qui le veulent peuvent accéder avec la grâce de Dieu.

Ainsi Évagre, comme Grégoire de Nysse pour qui la θεωρία supérieure dans la ténèbre était très différente des θεωρίαι inférieures de la nuée, admet une contemplation supérieure de nature tout autre que les contemplations inférieures.

Il ne faudra point s'étonner si, dans les listes de contemplations qu'il nous fournit, Évagre place au sommet la contemplation de la Trinité. Il importera de même assez peu qu'il ait grossi le nombre de ces contemplations inférieures qui forment pour ainsi dire le champ ordinaire de la gnose. Sans nous attarder sur la φυσική, il nous faudra insister sur les différences qui existent entre les contemplations inférieures et la contemplation supérieure, de façon à faire saillir efficacement la nature de celle-ci. Voici la liste la plus longue :

« Il y a cinq connaissances fondamentales qui renferment toutes les autres : la première est, au dire des Pères, la connaissance de l'adorable Trinité; la deuxième et la troisième sont la connaissance des êtres incorporels et des êtres corporels; la quatrième et la cinquième la connaissance du jugement et la connaissance de la providence de Dieu » (*Cent.* 1, 27, Frankenberg, 73; cf *lettre* 7, Fr. 571; *Selecta in psalmos* PG 12, 1661c).

On remarquera la gradation descendante. Chaque degré est, comme toujours chez Évagre, une purification du précédent et une préparation du suivant. Car les purifications s'étendent d'un bout à l'autre de la vie spirituelle; la gnose, la contemplation est elle-même purificatrice.

Que cette liste des quatre contemplations ordinaires de la φυσική se réduisent à deux, la θεωρία τῶν σωμάτων et la θεωρία τῶν ἀσωμάτων (*Cent.* 6, 49, Frankenberg, 391); qu'il ne soit question dans la φυσική que d'une seule contemplation, la θεωρία τῶν ὄντων ou la θεωρία τῶν γεγονότων; ou qu'Évagre ajoute à ces quatre contemplations la θεωρία τῶν αἰώνων (*Cent.* 1, 70, Fr. 109), cela n'a pas grande importance pour la distinction entre la θεωρία supérieure et la θεωρία inférieure. Manifestement, quand Évagre oppose la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος à la seule θεωρία τῶν ὄντων, c'est à toutes les contemplations inférieures qu'il l'oppose. Ce sont surtout ces différences qui nous intéressent.

Deux remarques avant d'aller plus loin : 1° Ces θεωρίαι ou γνῶσεις sont de nature spirituelle. Elles se distinguent nettement des sciences profanes que possèdent les impies. Ces θεωρίαι ne sont données qu'aux purs (*Cent.* 4, 90, Frankenberg, 317; *Cent.* 6, 2, Fr. 363; *Cent.* 4, 6, Fr. 263); 2° Toutefois Évagre, qui les appellera souvent contemplations spirituelles (*Cent.* 6, 67, Fr. 403; *Cent.* 3, 56, Fr. 227), réservera aussi ce nom à la contemplation la plus haute, la contemplation de la Trinité (vg *Cent.* 7, 52, Fr. 465).

4. — Les différences entre la contemplation de la Trinité et les contemplations inférieures. — Évagre est revenu sans cesse sur les différences qui existent entre la πρώτη θεωρία et les contemplations inférieures. Ces différences nous permettront de conclure que la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος est d'une tout autre nature que les contemplations de la φυσική. Il n'est pas besoin d'entrer dans le détail des textes et l'on peut se borner à deux constatations importantes qui insinuent déjà cette conclusion.

1° Évagre insiste sur la *multiplicité* des contemplations inférieures et par contraste sur la *simplicité* de la contemplation première. La contemplation de la Trinité n'a rien de multiple. C'est la « gnose uniforme », μονοειδής (*Cent.* 1, 54, Frankenberg, 93). Elle est non seulement immatérielle (*Cent.* 2, 63, Fr. 175), mais « au-dessus de toutes les formes », de tous les concepts (*Cent.* 7, 23, Fr. 443). Par là elle s'oppose nettement à la contemplation des natures. « Pour la contemplation des êtres il y a beaucoup de modes de visions; mais pour la contemplation de la sainte Trinité, un est le mode de science à son sujet, parce que c'est la science essentielle, révélée à l'intellect nu » (*Lettre* 58, Fr. 607; trad. Hausherr, dans RAM, p. 130). Les contemplations inférieures restent dans la multiplicité. « Même si l'intelligence s'élève au-dessus de la contemplation de la nature corporelle, elle n'a pas encore la vue parfaite du lieu de Dieu, car elle peut en être à la science des intelligibles et partager leur multiplicité » (*Traité de l'oraison* 57).

2° Un autre caractère des contemplations inférieures qu'Évagre marque très fortement c'est l'activité, la peine, l'effort intellectuel qu'elles réclament, les recherches et parfois les insatisfactions de l'esprit qu'elles entraînent, et par contraste la paix et le repos de la contemplation supérieure.

« La contemplation des créatures ne va pas sans peines et sans travaux; la contemplation de la sainte Trinité est paix et repos ineffable » (*Cent.* 1, 65, Frankenberg, 105).

« Dans la contemplation des natures il y a des montées et des

descentes suivant le soin ou la négligence qu'on y apporte. Il n'en est pas de même dans la contemplation de la sainte Trinité. Il n'y a ni montées ni descentes » (*Cent.* 5, 63, Fr. 347).

« Toute contemplation est connue dans des êtres inférieurs à elle, mais non pas la contemplation de la sainte Trinité » (*Cent.* 4, 87, Fr. 315).

5. — Connaissance et contemplation de Dieu. — La θεολογία est pour Évagre le degré supérieur de la vie spirituelle, celui dans lequel on arrive à la connaissance de Dieu la plus élevée, connaissance qui est, d'ordinaire, désignée par ce qu'il y a en elle de plus haut, la connaissance ou la contemplation de la Trinité, qui semble bien être une connaissance expérimentale.

1° *La connaissance naturelle de Dieu dans la* φυσική. — Avant de parler de connaissance expérimentale de Dieu, rappelons brièvement la pensée d'Évagre sur la connaissance ordinaire de Dieu.

Il y a dans la φυσική, par la considération des créatures, une connaissance de Dieu d'ordre moins élevé, une connaissance rationnelle, la connaissance des attributs de Dieu. Évagre y fait allusion en divers endroits. « Celui qui en partant de la vue des êtres réfléchit sur Dieu, ne voit pas sa nature, mais seulement l'économie de sa sagesse. Et s'il en est ainsi, quelle folie pour les hommes de prétendre qu'ils connaissent la nature de Dieu » (*Cent.* 5, 51, Frankenberg, 339). C'est de cette connaissance rationnelle que sans doute il parle quand il dit que « tout homme est capable d'arriver par la création à la connaissance de Dieu » (*Cent.* 3, 53, Fr. 225). Un texte des *Selecta in psalmos* résume bien sa pensée :

« C'est un livre de Dieu que la connaissance des corps et des êtres incorporels dans lequel par la gnose l'esprit peut écrire. Dans ce livre est écrite aussi la science de la providence et du jugement. C'est par ce livre que Dieu est connu comme démiurge, comme prévoyant et comme juge » (PG 12, 1661*c*).

Sur cette science élémentaire de Dieu nous n'avons pas à nous arrêter. Remarquons seulement qu'en admettant une double connaissance de Dieu Évagre est d'accord avec saint Grégoire de Nysse.

2° *La connaissance expérimentale de Dieu, la connaissance de la Trinité.* — C'est la connaissance expérimentale qu'il faut essayer d'approfondir pour en marquer les caractères. Évagre la désigne souvent d'un mot qui montre bien sa transcendance par rapport à la connaissance inférieure de Dieu. Il l'appelle « la connaissance essentielle », γνῶσις οὐσιώδης. Veut-il dire qu'elle atteint en quelque façon l'essence divine et non pas seulement les attributs de Dieu? Il ne faut pas songer, nous le verrons, à une intuition directe de l'essence divine.

Comme, d'après Évagre, la connaissance c'est l'assimilation du sujet à l'objet, il applique cette expression tantôt à l'objet : Dieu, la Trinité est la connaissance essentielle (*Cent.* 2, 47, Frankenberg, 161); tantôt il la rapporte au sujet en disant, par exemple, que la perfection de l'intellect c'est la connaissance essentielle (*Cent.* 3, 12, Fr. 197; 3, 49, Fr. 223).

Le terme de *connaissance essentielle* réservé à la contemplation première est un indice très net de sa nature spéciale. Voici les deux raisons qui permettent d'affirmer que la nature de la contemplation de la Trinité est autre que celle des contemplations inférieures.

a) La contemplation de la Trinité n'est pas au pouvoir de l'homme. — Il faut y être introduit. Il n'en est pas de même des contemplations inférieures : « Avoir la connaissance des natures est au pouvoir de l'esprit, mais connaître la sainte Trinité non seulement n'est pas au pouvoir de l'esprit, mais c'est une grâce surabondante de Dieu » (*Cent.* 5, 79, Frankenberg, 355). Il s'agit ici d'une grâce toute spéciale, car c'est avec la grâce ordinaire de Dieu qu'on pratique la vertu et qu'on s'avance dans la gnose. On lit ce passage parallèle dans les *Selecta in psalmos* (PG 12, 1424*b*) : « Il est en notre pouvoir d'arriver à la perfection de la vertu avec la grâce de Dieu; mais il n'est pas en notre pouvoir de mériter la connaissance spirituelle ».

Si la grâce est nécessaire à tous les degrés de la vie spirituelle, pour la φυσική comme pour la πρακτική (cf *Cent.* 4, 40, Frankenberg, 289), on peut dire à fortiori qu'elle est nécessaire pour le degré supérieur, la θεολογία, et qu'on ne peut pas y entrer sans une intervention spéciale de Dieu. Dieu la donne en fait « à qui il veut » (*Lettre* 29, Fr. 587).

Si la contemplation de la Trinité est appelée une connaissance ou une science, c'est une science d'un genre tout particulier, une science qui ne s'enseigne pas et qu'on n'apprend pas. « Dans la contemplation des natures, les uns commandent, les autres sont commandés; dans la monade il n'y en a plus qui commandent, il n'y en a plus qui sont commandés, tous sont dieux » (*Cent.* 4, 51, Frankenberg, 293). Babaï (Fr. 295) interprète : « Il n'y a plus ni maîtres ni disciples ». Sans doute des dispositions intérieures sont requises : l'acquisition de l'homme nouveau, la restauration de l'image divine dans l'intellect humain, une purification et une sanctification spéciales; toutes conditions qui ne se réalisent qu'avec le secours de Dieu. Mais il est intéressant de noter qu'Évagre, en indiquant çà et là ce que suppose en l'homme la contemplation supérieure, ait en même temps souligné si fortement sa gratuité (cf *Cent.* 5, 81, Fr. 355).

b) La contemplation première réclame la parfaite nudité de l'intellect. — Sur ce point Évagre est parfaitement d'accord avec Grégoire de Nysse, qui plaçait la contemplation supérieure dans la ténèbre, non seulement au-dessus du sensible, mais au delà de toute pensée. Pour lui aussi la contemplation supérieure est une contemplation sans formes, sans espèces, sans concepts. C'est « l'état au-dessus des formes » (*Cent.* 7, 23, Frankenberg, 443). Si la nudité d'esprit est déjà réclamée en quelque façon pour les contemplations inférieures, en particulier pour la θεωρία τῶν ἀσωμάτων, il ne s'agit là que d'une nudité relative (*Cent.* 3, 21, Fr. 203). Il en est bien autrement de la contemplation supérieure, car de même que « la pensée passionnée empêche la vertu, la pensée simple empêche la vision » (*Lettre* 41, Fr. 595). La nudité absolue est requise pour la contemplation de la Trinité (*Cent.* 3, 19, Fr. 201), pour la contemplation de son propre état :

« L'intellect nu seul peut dire quelle est sa nature » (*Cent.* 3, 70, Fr. 237).

« L'esprit nu est celui qui s'est perfectionné dans sa propre vue et qui a été jugé digne de participer à la contemplation de la sainte Trinité » (*Cent.* 3, 6, Fr. 193).

6. — Nature de la connaissance supérieure. — 1° *Expressions différentes pour la désigner.* —

« La contemplation de la sainte Trinité » est le terme ordinaire d'Évagre (*Practicos* I, 3, PG 40, 1221*d*). On trouvera moins souvent « contemplation de la monade ». A défaut de description, — Évagre ne nous en donne pas —, nous avons pour nous éclairer sur la nature de cette contemplation les expressions parallèles employées pour la désigner.

L'expression « voir le lieu de Dieu » (*Practicos* I, 70-71, 1244*ab*) qu'il a prise à l'Exode, comme Grégoire de Nysse, ne nous fournira pas beaucoup de lumière.

Il y en a une autre qui nous sera beaucoup plus utile et qui revient plusieurs fois.

« Quand le νοῦς sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu l'homme de la grâce (= l'homme nouveau), alors il verra *son propre état* au temps de la prière, semblable au saphir et à la couleur du ciel » (*Practicos* I, 70; reproduit dans *Cent.* 7, 25, Frankenberg, 449; cf *Lettre* 29, Fr. 587).

Évagre affirme ici l'identité des deux expressions « voir son propre état » et « voir le lieu de Dieu ». Car c'est « en soi-même qu'on voit le lieu de Dieu » (*Practicos* I, 71). Or l'homme ne peut voir le lieu de Dieu en lui-même que s'il s'élève au-dessus de toutes les pensées; cela ne se peut faire que si la lumière de la Trinité s'élève en lui au moment de la prière (*Cent.* 7, 26, Frankenberg, 451).

« La vision de Dieu » c'est la vision parfaite (*Traité de l'oraison* 57). « Lieu de Dieu, c'est ainsi qu'on nomme celui qui est dans la prière, revêtu de la lumière sans forme » (*Cent.* 7, 21, Frankenberg, 441). Le lieu de Dieu c'est la paix (*Cent.* 5, 39, Fr. 335), l'ἀπάθεια de l'âme raisonnable; voir en soi le lieu de Dieu, n'est possible que si Dieu habite en nous.

A l'expression « voir son propre état » est exactement synonyme « voir sa propre lumière ». Évagre s'appuie sur l'autorité de Basile pour parler de « la splendeur de la lumière propre à l'intelligence et dont les purs se voient baignés au temps de la prière » (*Gnosticos* 147, Fr. 553). Il nous dit encore qu' « au temps de la prière l'homme intérieur qui s'est dépouillé du vieil homme voit la lumière de la beauté de son âme » (*Cent.* 7, 50, Fr. 463).

Pratiquement, semble-t-il, il y a identification entre vision de la Trinité et vision de son propre état : « Sache que la sainte Trinité n'est pas signifiée dans la vue des corps ni dans la contemplation des incorporels, elle n'est pas comptée parmi les choses; c'est pourquoi elle est inclinée comme la grâce vers la connaissance de l'âme » (*Lettre* 29, Fr. 587). Un rapport étroit existe entre connaissance de son âme, connaissance de son état et la lumière de la Trinité. Il semble que la connaissance de soi-même se fasse progressivement et qu'elle ait des degrés (*Practicos* I, 46, PG 40, 1233*a*). L'ἀπάθεια paraît suffire pour que l'âme commence à voir son propre état puisque c'est un des signes de l'ἀπάθεια; de même (*Cent.* 7, 2, Frankenberg, 425), la principale chose que réclame la vue de son propre état c'est l'ἀπάθεια.

2° *Il est impossible d'admettre une intuition immédiate de Dieu, une vision directe.* — « Aspirant à voir la face du Père qui est aux cieux, ne cherche pour rien au monde à percevoir une forme ou une figure au temps de l'oraison » (*Traité de l'oraison* 114). Cet avertissement d'Évagre est en parfait accord avec toute sa doctrine. « Nul parmi les êtres créés n'est capable de comprendre la nature » de Dieu (*Cent.* 2, 21, Frankenberg, 145); Dieu est insaisissable en lui-même (*Cent.* 2, 11, Fr. 137; cf *Cent.* 5, 51, Fr. 339). C'est la raison pour laquelle les pères grecs n'admettent pas tous la vision directe de l'essence divine; elle est inaccessible.

3° Cependant *Évagre emploie très fréquemment les termes de « voir Dieu », « vision de Dieu ».* — « Celui qui n'a pas vu Dieu ne peut parler de lui » (*Cent.* 5, 26, Fr. 329). Dieu qui nous fait voir tout par sa lumière n'a pas besoin d'une autre lumière pour être vu. Car il est par essence lumière (*Cent.* 1, 35, Fr. 79). Il est seul intelligible (*Cent.* 1, 3, Fr. 51).

4° Pour concilier ces deux groupes d'affirmations, il semble bien qu'il faille faire de cette contemplation supérieure une *vision spéculaire*, non pas sans doute une vision dans les créatures inférieures telle qu'était par exemple la contemplation des attributs de Dieu dans la φυσική, la contemplation de l'économie de la sagesse divine, mais une vision de Dieu indirecte dans l'âme elle-même, à laquelle font songer les expressions que nous avons recensées comme pratiquement synonymes de la vision de la Trinité : la vision de Dieu dans l'intellect déifié, image de Dieu.

Ici aussi Évagre est d'accord avec Grégoire de Nysse qui faisait de la contemplation de Dieu une vision indirecte dans le miroir de l'âme pure, la perception de Dieu présent à l'âme. Il y a étroite connexion entre la contemplation de soi-même et la contemplation de la Trinité. Évagre définira aussi bien la nudité de l'esprit par rapport à la connaissance de soi-même qu'à la contemplation de la Trinité. « L'esprit nu est celui qui est consommé dans la vision de lui-même et qui a mérité de communier à la contemplation de la sainte Trinité » (*Cent.* 3, 6, Frankenberg, 193).

Ce qui nous fait dire que c'est dans l'image qu'Évagre place la vision de Dieu, c'est par exemple cette définition de l'âme pécheresse : « L'âme pécheresse c'est un intellect déchu par sa négligence de la contemplation de la Monade et qui a besoin de se rendre digne à nouveau par beaucoup de travail de l'image parfaite de la sainte Trinité dont il est déchu » (*Cent.* 3, 28, Fr. 207). Si on ne peut arriver à la contemplation de la Monade qu'en étant une image parfaite de la Trinité, il semble bien que c'est dans l'image qu'on voit la Trinité.

Évagre, comme Grégoire de Nysse, ne voit Dieu qu'en lui-même, qu'en tant qu'il possède Dieu, que Dieu habite en lui, qu'il est le temple et l'image de Dieu.

« Image de Dieu, temple de Dieu, lieu de Dieu, Dieu par grâce, l'intellect est tout cela. Devenu voyant de lui-même, de son état propre, il est du même coup contemplateur de Dieu. Aussi sera-t-il parfait, au terme de son ascension, quand il recevra la contemplation de lui-même » (I. Hausherr, *Traité de l'oraison* 146).

L'image de Dieu n'existe que dans les êtres capables de la connaissance de la Trinité et en vue de cette connaissance (*Cent.* 3, 32, Frankenberg, 211). L'image tient dans la spiritualité d'Évagre une très grande place. Si la connaissance de la Trinité coïncide pour lui avec la perfection de l'image, « quand l'intellect a été jugé digne d'être dans la contem-

plation de la sainte Trinité, alors il est appelé Dieu par grâce, comme il est accompli dans l'image du Créateur lui-même » (*Cent.* 5, 81, Fr. 355).

Même relation avec l'inhabitation de Dieu. « Le νοῦς... est un temple parfait de Dieu quand il a été jugé digne de la connaissance de la sainte Trinité » (*Cent.* 5, 84, Fr. 359). C'est par l'image seule, parce qu'elle est une assimilation à Dieu la plus parfaite qui puisse exister sur la terre, que nous sommes rendus capables de connaître la Trinité. « Ce n'est pas dans les incorporels que l'homme est image de Dieu, mais dans le fait qu'il est capable d'atteindre la sainte Trinité » (*Cent.* 6, 73, Fr. 409). Le degré de restauration de l'image divine en nous c'est la mesure de notre vie spirituelle.

Qu'on relise les mots qui terminent le *Gnosticos*. Ils paraissent avoir une importance capitale. Après avoir recommandé à son correspondant de « monter à la gnose qui est le charisme de la vue de Dieu », il ajoute : « Hâte-toi de transformer ton image à la ressemblance de l'archétype... » (*Gnosticos*, 151, Fr. 553).

7. — L'identification de la contemplation supérieure (contemplation ou connaissance de la Trinité, contemplation de son propre état) **avec la prière supérieure** (προσευχή). — Ce n'est pas une des pensées les moins originales d'Évagre que d'avoir identifié la prière supérieure avec la contemplation supérieure, d'avoir fait de la προσευχή ou de la καθαρὰ προσευχή, l'équivalent exact de la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος ou de la connaissance de son propre état.

Déjà chez Origène et chez Grégoire de Nysse la prière se proportionnait aux degrés de la vie spirituelle. Évagre assimile la contemplation supérieure au plus haut degré d'oraison.

1° C'est « au moment de la prière que le νοῦς voit son propre état » (*Practicos* I, 70; PG 40, 1244*a*; *Cent.* 7, 25, Frankenberg, 449; 7, 50, Fr. 463; *Antirrheticus* prologue, Fr. 475), « voit la sainte Trinité » (*Cent.* 7, 4, Fr. 427; 7, 23, Fr. 443), qu'il est illuminé de la lumière de la sainte Trinité, qu'il contemple le lieu de Dieu (*Practicos* I, 71, 1244*b*); voir le lieu de l'oraison spirituelle (*Traité de l'oraison* 55 et 71) et voir le lieu de Dieu (*Cent.* 7, 26, Frankenberg, 451) sont des expressions de même sens.

2° La προσευχή est parfois désignée comme le degré supérieur de la vie spirituelle : « L'esprit qui en est encore à la seule observation des commandements vit dans la pensée des choses; quand il est arrivé à la connaissance il vit ordinairement dans la θεωρία; quand il en est venu à la prière il entre dans la lumière sans forme » (*Cent.* 7, 21, Fr. 441). Le *Traité de l'oraison* (60) a cette sentence remarquable : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment et si tu pries vraiment tu es théologien ».

3° La nature de la προσευχή, les conditions qu'elle requiert, les effets qu'elle produit sont exactement ceux de la contemplation supérieure. Évagre décrit la prière comme il décrit la plus haute contemplation : « La prière est l'activité qui sied le mieux à l'intelligence, son emploi le meilleur » (*Traité de l'oraison* 84). Nous venons de voir que par la προσευχή on entrait dans la lumière sans forme. L'oraison pure est immatérielle. La prière est elle aussi au-dessus des pensées, suppression des pensées (*Cent.* 7, 29, Frankenberg, 453; *Traité de l'oraison* 70). Or Dieu ne se révèle au cœur que par la suppression des pensées (*Lettre* 58, Frankenberg, 607). La foi parfaite en la Trinité est dans la suppression des pensées (*Lettre* 61, Fr. 611). «Efforce-toi donc au temps de la prière de rendre ton intelligence sourde et muette et tu pourras prier » (*Traité de l'oraison* 11). Comme pour la contemplation, Évagre réclame pour la prière la parfaite nudité d'esprit à une « complète indétermination » (*ibidem*, 117). Aussi la nécessité d'une grâce spéciale pour la προσευχή est-elle affirmée avec insistance (*Antirrheticus*, Acedia, 16, Frankenberg, 525). Il y a un « charisme de l'oraison » qu'il faut demander avec obstination (*Traité de l'oraison* 87).

On pourrait croire que pour Évagre l'*extase* est une conséquence nécessaire de la nature de la prière. Il a défini celle-ci : « La προσευχή c'est l'état de l'âme illuminée par la seule lumière de la sainte Trinité dans l'extase » (*Cent.* 7, 30, Frankenberg, 455). Mais il faut remarquer que ces mots δι'ἐκστάσεως de la retraduction de Frankenberg ne sont pas dans le texte grec retrouvé et qu'ἔκστασις n'est employé par Évagre que dans un sens défavorable (vg *Traité de l'oraison* 96), et s'il y a chez lui ravissement, séparation des sens et du sensible (*Practicos* I, 38, PG 40, 1232*b*), il n'y a pas « sortie de soi, arrachement de l'intelligence aux limites de sa nature » (cf I. Hausherr, p. 149, note 1, à propos du chapitre 117).

Nous n'avons décrit que le sommet de la προσευχή. C'est ce sommet seul qu'il faut identifier avec le sommet de la contemplation. Évagre ne parle guère des degrés inférieurs de cette προσευχή. Cependant il semble bien que ce soit à ces degrés inférieurs qu'il pense quand il écrit : « La gnose est excellente, car elle est collaboratrice de l'oraison, en éveillant la puissance intellectuelle de l'intelligence à la contemplation de la gnose divine » (*Traité de l'oraison* 86). Nous aurions un degré inférieur de la προσευχή, introducteur et préambule de la contemplation supérieure : « L'oraison est le prélude de la gnose immatérielle et inférieure » (*ibidem*, 85). Ce qui reste vrai dans ces degrés inférieurs de la προσευχή c'est leur correspondance et leur parallélisme. La gnose monte dans la mesure où monte la prière et la prière dans la mesure où monte la gnose.

Évagre ne nous dit pas si le nombre de ceux qui arrivent à la contemplation supérieure est élevé. La réserve qu'en plus d'un endroit il demande à ceux qui en parlent, celle qu'il observe lui-même, sembleraient indiquer que les vrais contemplatifs n'étaient pas à son sens nombreux.

On a pu voir que s'il divise autrement que Grégoire de Nysse la vie spirituelle, il le rejoint en plus d'un point. L'un et l'autre admettent deux espèces de connaissances de Dieu et deux sortes de contemplations, dont la seconde est une véritable expérience mystique. D'accord sur l'inaccessibilité de la nature divine, ils expliquent cette dernière par une vision indirecte dans l'image. Ce qu'il y aurait peut-être de plus original chez Évagre c'est l'identification de la προσευχή et de la contemplation supérieure. Mais tandis que Grégoire n'a pas eu beaucoup de disciples, en dehors de l'Aréopagite

qui ne reculait ni devant l'allégorie ni devant l'obscurité, Évagre en a eu d'innombrables.

Euagrius Ponticus (= *Centuries*, *Antirrheticus*, *Gnosticus*, *Protreptique*, *Lettres*), éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912.

W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923; 3e partie, *Euagriosstudien*, p. 281-341. — K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, dans ZAM, t. 8, 1933, p. 21-38. — I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, dans RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170. — H. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 86-106, 181-206; *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Freiburg i. Br., 1941, trad. *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, coll. Théologie, Paris, 1947. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, dans RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268. — R. Draguet, *L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, dans RHE, t. 41, 1946, p. 321-364; t. 42, 1947, p. 5-49.

E. — LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

1. — Θεωρία désigne très souvent, dans le *De ecclesiastica hierarchia*, les *considérations spirituelles* (« anagogiques ») qui sont faites à propos de chacun des *rites sacramentels*, ou sur la *signification globale* de chacun des sacrements : PG 3, 397*a* svv, pour le baptême; 428*a* svv, pour le sacrement de l'union; 473*a* svv, pour le sacrement de l'huile; 509*c* svv, pour les ordinations sacerdotales; 533*c* svv, pour les consécrations monacales; 556*d* svv, pour le sacrement des funérailles. — Il est bien clair que, dans tous ces textes, « sacrement » n'a pas le sens rigoureux que lui donne le concile de Trente; il dit à la fois plus et moins.

2. — Il existe aussi une θεωρία relative au *symbolisme biblique*. Les symboles constituent l'entrée dans des *schèmes*, dans des *formes* (μορφώσεις) de *ce qui échappe à toute forme et à tout schème et qui est cependant objet de contemplation* (τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, *De coelesti hierarchia*, 140*a*). Le symbolisme biblique est une *condescendance* vis-à-vis des intelligences engagées dans le monde de la matière. Mais *cette condescendance appelle une anagogie libératrice de ces intelligences* par la θεωρία, qui les conduit à l'ἐπιστήμη (ou à la γνῶσις) : sur ce point, les textes les plus fermes sont donnés par le *De coelesti hierarchia*, c. 2, 136*d*-145*c* et par la *Lettre* 9, 1104*b*-1113*c*. On notera que la doctrine du *symbolisme dissemblable* est précisément expliquée et justifiée comme *plus anagogique* que la doctrine inverse : elle permet une θεωρία plus pure et ne comporte pas pour l'intelligence les risques d'immanence et de complaisance dans les symboles que comporte le symbolisme ressemblant. La θεωρία anagogique comporte toujours une *purification de la matérialité de l'image :* ἀνακάθαρσις, ἀναπτύξις, etc.

3. — La θεωρία comporte, comme condition préalable et nécessaire, l'*initiation* (μύησις) que constitue le baptême : cf *De eccl. hier.*, c. 1, début, et c. 2, sur le baptême : μηδεὶς ἀτέλεστος ἐπὶ τὴν θέαν ἴέτο (392*c*). Cette initiation faite, l'*ordre des fidèles qui ont reçu le baptême est proprement l'ordre de la* θεωρία : θεωρητικὴ τάξις, par opposition aux non-baptisés, aux pénitents et aux énergumènes qui sont *les ordres purifiés* (καθαιρόμεναι τάξεις), et par opposition à l'ordre des moines qui sont *l'ordre parfait* (τετελεσμένη τάξις). On peut établir les correspondances suivantes : 1° *Ordres des catéchumènes, énergumènes et pénitents* = κάθαρσις = τῆς ἱερᾶς ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἀμέτοχος. — 2° *Peuple des baptisés* (ὁ ἱερὸς λαός) = ἔλλαμψις = θεωρητικὴ τάξις = θεωρία. — 3° *Moines* = ἕνωσις = ἐπιστήμη (ou γνῶσις) = τελείωσις (cf *De eccl. hier.*, 529*d*-533*a*).

Mêmes correspondances dans la hiérarchie sacerdotale où les *diacres* sont l'ordre *purificateur;* les prêtres, l'ordre *illuminateur* (donc, préposé à la θεωρία et à l'ἔλλαμψις qui l'accompagne); les évêques, l'ordre de l'union (ἕνωσις), de la science (γνῶσις, ἐπιστήμη) et de la perfection (τελείωσις) (cf *ibidem*, 505*c*-508*b*).

4. — Cependant, ces répartitions des « fonctions » ne sont pas exclusives. On peut parler d'une θεωρία pour tous les ordres hiérarchiques. Mais alors, cette θεωρία est *proportionnée à la capacité de divin* (ἀναλογία, συμμετρια) de chacun d'eux. Par exemple, l'ordre des moines reste *contemplateur*, en même temps qu'il accède à l'ἐπιστήμη; mais il fait l'un et l'autre *de manière supérieure, autrement que le peuple saint :* οὐ θεωρητικὸς μόνον... οὐδὲ κατὰ μέσην τάξιν (peuple saint) ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ἥξει... ἀλλὰ... ἑτέρῳ τρόπῳ παρὰ τὸν ἱερὸν λαόν (peuple saint, ordre moyen) (*ibidem*, 536*c*).

Plus encore, la θεωρία sera différente en chaque sujet, selon qu'elle s'adresse à la *partie supérieure et impassible de l'âme* (ἀπαθές) ou à *sa partie inférieure et soumise aux passions* (παθητικόν) (*Lettre* 9, 1108*ab*). Elle différera également, cela va de soi, avec les divers moments de notre propre *anagogie*.

5. — Ce qui permet d'affirmer qu'il subsiste une θεωρία *très épurée dans l'état théopathique*. Celui-ci comporte en effet des *objets de contemplation cachés :* μυστικὰ θεάματα (*De mystica theologia*, 997*b*). On y parvient par l'*abandon du sensible et de l'intelligible qu'on dépasse dans ce mode nouveau de connaissance* (*ibidem*, c. 1, 4 et 5). Image célèbre (et reprise de Plotin) du sculpteur qui débarrasse le bloc de tout de qui n'est pas *la beauté cachée* qu'il enveloppe (ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος, *ibidem*, 1025*b*).

Toutefois, même dans cet état, il subsiste une ambiguïté sur l'*objet* de la θεωρία, bien que ses *conditions* (*connaissance unitive*, au delà du sensible et de l'intelligible) paraissent absolument nettes. Dans le *De mystica theologia* il semble que la θεωρία comme telle n'atteigne pas Dieu lui-même : Moïse contemple *le lieu où est Dieu* et *non Dieu lui-même* (θεωρεῖ (Moïse) δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστι, 1000*d*; cf 1025*a*, par exemple, où Dieu est dit : ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν). Et Denys explique que, par τόπος, il faut entendre *les raisons fondamentales* qui sont soumises à Dieu (1000*d*). Le terme ultime de la θεωρία paraît donc être cette connaissance expérimentale, vécue, transcendante à tout symbolisme et tout discours, que *Dieu est inconnaissable* (conclusion du *De mystica theologia*).

Toutefois, si nous intégrons à la θεωρία la *dialectique de l'amour* et si nous admettons avec Denys que la *connaissance due à la présence de la lumière intelligible est génératrice d'unité* (ἑνωτική, *De divinis nominibus*, 701*b*), il faut admettre, *dans cette*

inconnaissance même, une présence réciproque de l'intelligence et de Dieu, présence *qui n'est pas de l'ordre dialectique ou intellectuel, mais de l'ordre proprement mystique* (cf *ibidem*, 708*b*-713*d* : ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων, 712*a*). Dans cette union, l'intelligence est donc plus *passive* (*au sens transcendant du terme*) qu'active : ... παθὼν τὰ θεῖα· κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας... πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν (*ibidem*, 648*b*; cf 872*ab*, 865*d*-868*a*, etc).

L'affirmation d'une θεωρία dans l'état proprement mystique sera légitime ou non, *selon le niveau de* θεωρία *que l'on voudra retenir*. Il exclut une θεωρία purement sensible; il exclut aussi une θεωρία intelligible *qui pourrait se transmettre sous forme d'enseignement* (διδακτόν), comme il exclut les objets des sens et de l'intelligence. Mais il retient une θέα de type *unitif*, *ineffable* et *transdiscursif*. La θέα *ne semble plus ici distincte de l'amour et de l'extase*, où elle trouve son plus haut achèvement.

6. — Denys dépend, semble-t-il, sur ce point de *Jamblique et de Proclus*, plutôt que de Plotin.

7. — La justification la plus haute que Denys apporte à sa théorie de la θέα ou θεωρία semble résider dans l'étymologie qu'il propose de θεός, θεότης : θεότης δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια καὶ... πάντα περιθέουσα (*De divinis nominibus*, 969*c*). Étymologie déjà proposée par Grégoire de Nysse et Basile.

Les *œuvres* du pseudo-Denys sont dans PG 3. — *Œuvres complètes* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, trad. M. de Gandillac, Paris, 1943. — X. Le Bachelet, art. *Dieu, sa nature d'après les Pères*, dans DTC, t. 4, 1118-1127 (le pseudo-Denys). — H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 33-53. — R. Roques, *Note sur la notion de theologia chez le pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans RAM, *Mélanges Viller*, t. 25, 1949, p. 200-212.

J. Lemaitre, R. Roques, M. Viller.

2. EXPOSÉ HISTORIQUE. PRINCIPAUX AUTEURS

1° *D'Ignace d'Antioche à Origène.* — 2° *De Grégoire de Nysse à Isaac de Ninive.* — 3° *Du 8e au 10e siècle. Syméon le Nouveau Théologien.* — 4° *École palamitique.*

Ce paragraphe très condensé servira surtout à indiquer quels articles historiques il faudra lire dans le Dictionnaire pour avoir une vue moins schématique ou squelettique.

1. — D'Ignace d'Antioche à Origène. — Le vocabulaire de la contemplation n'entre pas dans la langue chrétienne avant Clément d'Alexandrie. Ce fait ne prouve évidemment pas que la *chose* appelée contemplation n'existait pas jusque-là : mais il prouve que la vie chrétienne la plus parfaite est possible sans la systématisation alexandrine et que l'expérience mystique la plus élevée peut s'exprimer dans les mots les plus humbles, comme nous le dirons brièvement en parlant du « souvenir de Dieu ».

Pour démontrer que saint *Ignace d'Antioche*, † v. 107, était un contemplatif, il ne faudrait pas chercher des arguments dans les index dont sont pourvues les éditions de ses *Lettres*. C'est dans sa doctrine de la foi et de la charité, dans son amour du Christ, dans ce que ses confidences nous révèlent de sa vie intérieure que nous découvrirons ou entreverrons la qualité de son âme. Et la même remarque vaut pour l'ensemble des Pères antérieurs ou étrangers aux influences d'école : les syriens en général jusqu'au 5e siècle au moins, avec Aphraate et saint Éphrem, et les Pères du Désert dont les *Apophtegmes* ont, dans l'histoire spirituelle, une importance plus grande que tous les Évagre et tous les Denys du monde.

Saint *Irénée* lui-même, † v. 202, que l'on peut, avec le Père Lebreton, tenir pour le véritable Père de la mystique chrétienne, n'a pas mérité ce titre parce que, comme tout polémiste, il a adopté en partie le langage de ses adversaires, — le langage de la gnose —, mais parce qu'il a ramené la gnose dans les voies de la foi (ce qui rappelle saint Ignace d'Antioche), parce qu'il a magnifiquement et définitivement affirmé le primat de la charité, et par là même rendu possible une prise de conscience et une systématisation des richesses de contemplation contenues dans le christianisme, sans trop grand risque de le fausser, en y introduisant, avec les mots platoniciens et stoïciens, un intellectualisme et un moralisme appauvrissants. Il y a encore fort à faire pour mettre en pleine évidence la place qui revient à saint Irénée dans l'histoire de la spiritualité.

Sur *Clément d'Alexandrie*, † v. 215, on écrira et discutera sans doute longtemps encore. Pour ne nommer que les chercheurs les plus récents qui se soient occupés de sa mystique, ni le P. Camelot n'a entendu dire le dernier mot sur sa gnose, ni W. Voelker n'y a réussi. Il est acquis que ses intentions sont aussi pures du point de vue chrétien que généreuses à l'égard des philosophes. Mais pour que pareille générosité ne nuisît pas au bon aloi du résultat, il aurait fallu une clarté et une fermeté d'idées que Clément n'a pas eues, témoin l'incurable contradiction qui règne parmi ses interprètes : *Stromates* aimablement désordonnés chez le Maître; stromates moins aimablement bigarrés chez les érudits... D'ailleurs le cas individuel de Clément nous intéresse moins que la question de son influence. Or, il a transmis à ses successeurs d'abord une langue, et c'est énorme ; il s'ensuit que dans tout problème de vocabulaire, il nous faudra toujours penser à lui et aller voir s'il n'a pas déjà employé tels termes. Il a ensuite introduit quelques notions et, sans les respecter toujours lui-même, quelques distinctions qui deviendront classiques dans la théologie spirituelle orientale : la division en trois voies, qui sera précisée par Origène et définitivement fixée par Évagre : toute la suite des siècles parlera de *praxis*, de *theoria physica*, de *theologia;* la théorie physique ou contemplation de la nature embarrassera un jour des mystiques trop peu philosophes, mais ils continueront à répéter le mot. Surtout le gnostique Clément a pris chez Philon l'idée de la ténèbre d'inconnaissance, qu'Origène et Évagre laisseront tomber, que reprendront Denys et, à sa suite, saint Maxime le Confesseur. Par là Clément est devenu l'ancêtre de la mystique extatique. Ajoutons l'*apathie* dont il est le premier théoricien chrétien, et nous aurons énuméré ses apports principaux à la doctrine de la contemplation.

Autant d'enseignements qu'*Origène*, † 253/254, n'aura plus à inventer. En revanche, et bien qu'il ait écrit incomparablement davantage, il sera plus clair, — l'accord des érudits est en train de se

faire sur son compte, surtout depuis le livre du P. Daniélou —, plus ferme aussi à l'endroit des philosophes parce qu'il a une conscience « ecclésiastique » plus intransigeante; et, avec cela, plus universel, parce que plus près de la vie réelle en sa qualité de *prédicateur* du Verbe et de directeur d'âmes. On a nommé à bon droit sa mystique « mystique de la lumière ». Encore faut-il préciser en quel sens. C'est ce que nous tâcherons de faire dans la suite.

Voir les articles Apatheia, t. 1, col. 727-746; Aphraate, col. 746-752; Apophtegmes, col. 765-770.

J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, p. 517-617. — P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948.

2. — De Grégoire de Nysse à Isaac de Ninive. — Parmi les grands docteurs du 4e siècle, saint *Grégoire de Nysse*, † 394, qui passait naguère pour une étoile de moindre grandeur, est en train de prendre sa revanche, depuis le renouveau des études de spiritualité. Dans le domaine de la contemplation il éclipse totalement son frère saint Basile, dont nous n'aurons presque pas à parler. L'évêque de Nysse fait suite à Clément et prépare Denys (peut-être faut-il même dire qu'il le dépasse à l'avance) pour la mystique de la ténèbre. Mais la question de son influence n'est pas tranchée par là : en tout cas, pour la *vie* des ascètes orientaux il a moins d'importance que certains auteurs de moindre envergure intellectuelle, tels que Macaire, Évagre, Isaïe, etc.

Quant à saint *Grégoire de Nazianze*, † v. 390, dont nous parlerons plus d'une fois, une étude approfondie de sa tournure d'esprit, surtout dans les confidences autobiographiques de ses « poèmes », réserverait des surprises à ceux qui prendraient sans plus son titre de « théologien » au sens de théologien mystique, et mystique au sens de Denys. Évagre le Pontique n'a peut-être pas tellement tort de se réclamer de lui comme de son « savant maître » sur certains points, tandis que les palamites le revendiquent moins justement pour patron de leurs thèses particulières. Le peu que nous en dirons excitera peut-être la curiosité et stimulera le courage de quelque travailleur. En tout cas, une monographie consciencieuse sur la doctrine et la psychologie spirituelle de saint Grégoire de Nazianze comblerait une des lacunes les plus regrettables de notre savoir actuel relatif à l'histoire de la spiritualité.

Évagre le Pontique, † 399, a été l'objet de beaucoup de travaux depuis la publication de ses œuvres conservées en syriaque (Frankenberg) et en arménien (Sarghisian). Les avis sont partagés au sujet de son orthodoxie. Mais ce que nul ne peut contester, c'est son importance historique pour la spiritualité byzantine, et davantage encore pour la syrienne. Celle-ci a d'ailleurs accentué son influence chez les grecs, par la traduction grecque des œuvres d'Isaac de Ninive, dont il est le maître par excellence. Il ne manque pas de toute originalité, assurément; mais ses doctrines personnelles importent moins que le travail de systématisation qu'il a accompli sur les idées de ses prédécesseurs, d'Origène en particulier. Il est l'homme des divisions rectilignes, des numérotations précises, de la logique rigoureuse à partir de principes en assez petit nombre et point nuancés à l'excès. Psychologue avec cela, mais d'une psychologie qui, loin d'atténuer les exigences de sa morale ascétique, lui sert seulement à dépister les moindres vestiges des passions ou de l'action diabolique : le tout par amour de la *theoria* qui est le suprême désirable et absolument nécessaire.

Après lui le vocabulaire spirituel byzantin ne changera plus guère; il s'enrichira seulement, — un peu —, par Denys. L'architecture de la doctrine ne changera plus du tout, même de par Denys : saint Maxime le Confesseur, d'après Denys, y ajoutera bien un étage, mais qui ne sera guère habité, ni même visité, à peine connu de la plupart. Il ne faudra donc pas s'étonner de rencontrer souvent le nom d'Évagre dans un exposé synthétique de la spiritualité orientale, surtout contemplative. Il a fait fonction d'epitomator par rapport au passé et livré à la postérité ce qu'il croyait être l'héritage des Pères, en des formules trop commodes pour que des générations d'ascètes dociles eussent même la tentation de s'en dégager ou de les dépasser.

Cependant, si Évagre a fixé à tout jamais les cadres, il n'en a pas figé le contenu. Bien d'autres que lui y ont versé leur contribution. Il faut nommer surtout *Macaire*, ou le pseudo-Macaire, et *Diadoque* (5e siècle), son adversaire sur certains points. C'est encore chez l'un et l'autre la mystique de la lumière, et même plus que jamais chez Macaire. Mais mystique vécue plus que spéculation sur la mystique. De là vient précisément le succès énorme de ces auteurs dans les milieux dévots byzantins. Le mot le plus fréquent chez Diadoque c'est αἴσθησις = sensation, sans compter ses synonymes comme πεῖρα = expérience, et ses superlatifs comme πληροφορία = plénitude. Macaire a de merveilleuses descriptions de « sensations spirituelles » qu'il promet et déclare nécessaires. « Sensation spirituelle » : cette sorte d'oxymoron vient d'Origène. Celui-ci mettait l'accent sur l'épithète de spirituel; Macaire et ses disciples le mettent sur sensation, sans omettre spirituelle. Dans la mesure où je me persuade qu'il *faut* que je sente la présence de la grâce, je serai moins disposé à me méfier de mes émotions et plus exposé à me méprendre sur leur origine et sur leur qualité. Retenons trois choses de Macaire : la croyance en la nécessité de percevoir consciemment l'action du Saint-Esprit, sa notion spéciale des sens spirituels, et sa mystique de la lumière, bien moins cérébrale que chez Origène.

Le messalianisme, dont Macaire représente une variété moins radicale, ne pouvait manquer de susciter par contre-coup une certaine méfiance des voies contemplatives; et la lutte anti-origéniste est venue renforcer ce courant. Au 6e siècle un mystique authentique, saint *Barsanuphe*, † v. 540, se distingue par son opposition farouche aux doctrines évagriennes. « Et pourtant, écrit à bon droit le Père S. Vailhé, je ne connais pas d'ouvrage qui nous dépeigne mieux que celui-là (celui de Barsanuphe et Jean) la physionomie de la vie intérieure des moines palestiniens, et on peut bien ajouter, des

moines d'Orient » (*Vizantijskij Vremennik*, 1905, t. 12, p. 54).

Sous l'influence de Barsanuphe et de son ami Jean le Prophète, écrivit un des auteurs spirituels les plus classiques de l'Orient, saint *Dorothée*. De la contemplation, *gnosis*, Dorothée sait ou dit très peu de chose, et il l'a appris d'Évagre : « La gnose vient à l'âme par la garde des commandements de Dieu » (*Doctrina*, VIII, 4, PG 88, 1712*b*). Et encore : la contemplation était le privilège d'Adam au paradis (*Doctrina*, I, 1).

En ce même 6e siècle, apparaissent les écrits du *pseudo-Denys*. Le moment pouvait être favorable à un renouveau mystique sur la base d'un système différent de celui d'Origène et d'Évagre. De fait, le faux aréopagite a trouvé dès la première moitié du siècle un André de Césarée pour le citer, et même un Jean de Scythopolis pour le commenter, en attendant que cent ans plus tard saint Maxime le Confesseur contribuât à sa gloire plus que ne devait jamais faire aucun autre oriental. Quand il s'agit de l'influence du pseudo-Denys, les avis se partagent, faute de précision. Il se peut que cette influence ait été grande en théologie spéculative, en angélologie, en théologie sacramentaire, dans la mesure où il y a eu plus tard des théologiens spéculatifs chez les byzantins : le sujet du présent article nous dispense de traiter ce problème.

Quant à la spiritualité, telle discussion d'érudits tombe à vide, si l'on commence par définir ce terme : les uns entendent par spiritualité la doctrine pratique de la vie spirituelle et la mise en pratique de cette doctrine à travers les siècles; les autres relèguent cet aspect pratique au second rang, si même ils ne le négligent pas totalement, et envisagent surtout sous le nom de spiritualité les fondements dogmatiques et théologiques de la vie chrétienne. Or, quoi qu'il en soit à ce dernier point de vue (et l'on peut croire que même là Denys n'a pas détrôné Origène, parce que, pour reprendre un mot qui a choqué certains esprits, Denys est venu trop tard pour exercer une influence prépondérante sur la théologie spirituelle byzantine, directement ou par l'intermédiaire de saint Maxime; mais laissons cette question : elle ne se pose que pour les temps postérieurs au 7e siècle, c'est-à-dire précisément pour les temps les plus pauvres en grands théoriciens), en tout cas, pour la spiritualité vécue ou destinée immédiatement à la vie, on aimerait à apprendre quels sont les ascètes ou les mystiques orientaux qui se soient aidés, — ou embarrassés —, beaucoup des enseignements spécifiquement dionysiens. En particulier la ténèbre d'inconnaissance se rencontre bien mentionnée parfois, et parfois gauchement; mais dans l'ensemble on en reste à la « mystique de la lumière », héritée d'Évagre, de Macaire et finalement d'Origène. On peut déplorer ce fait :

« En Orient ce fut surtout l'écrivain ascétique et mystique qui survécut [en Maxime le Confesseur]; les « Centuries sur la Charité » y furent au nombre des écrits les plus lus et les plus répandus. Cela on doit le regretter [pourquoi le doit-on?], car au fond, ce que l'on cherchait et ce qui se transmettait là, c'était beaucoup moins le véritable Maxime dans son originalité, qu'une de ses nombreuses possibilités : la mystique évagrienne et origénienne » (H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie..*, p. 45).

On ne saurait mieux dire. Encore conviendrait-il de chercher par quel instinct ou pour quelle raison les ascètes orientaux ont pratiqué cet éclectisme peu ou point dionysien?

Montrons rapidement combien l'affirmation de H. von Balthasar correspond à la réalité historique. Lorsque, au début du 7e siècle, Antiochus de Saint-Sabas voulut donner aux moines fugitifs d'Ancyre une bibliothèque spirituelle portative et suffisante, dans son *Pandecte*, qui n'est qu'un tissu de citations, il oublia Denys : ou peut-être n'eut-il pas besoin de l'oublier. Il pille au contraire le *De oratione* d'Évagre.

Saint Jean Climaque, † v. 649, auteur en vogue, s'il en fut jamais, et qui a été commenté plus que Denys, ignore celui-ci, alors qu'il cherche cependant son bien partout, même chez Évagre, qu'il anathématise comme il se doit. « La mystique sinaïtique est mystique évagrienne » (Viller, Rahner, *Aszese...*, p. 161), ou préévagrienne, devrait-on ajouter.

Hésychius le Sinaïte ignore Denys. Disciple de Climaque il a pour idéal l'hesychia et la nepsis, par quoi il se rattache, comme Climaque, aux Pères du désert, à l'abbé Isaïe. Il deviendra avec Climaque un des classiques de l'hésychasme palamite.

A la fin du 7e siècle, écrivait en syriaque un ancien évêque nestorien de Ninive, Isaac, destiné à devenir chez les orthodoxes byzantins, sous le nom de saint *Isaac le Syrien*, un des très grands maîtres de spiritualité contemplative. Celui-ci connaît Denys, puisqu'il le cite *une* fois (éd. Bedjan, p. 169), à l'appui d'une thèse qu'il croit d'Évagre, et dans un chapitre où les citations d'Évagre s'accumulent. En fait, le grand maître d'Isaac et des syriens en général jusqu'à Barhebraeus, c'est le « Bienheureux Mar Evagrius », « le sage parmi les saints » (p. 106), le « prince des gnostiques » (p. 614), expression répétée, par exemple, par Dadisho Qatraya (A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, Cambridge, t. 7, 1934, p. 86). Évagre a été plus commenté chez les syriens et les arméniens que Denys chez les grecs. Mentionnons seulement l'immense commentaire de Babaï le Grand, en rappelant que ce n'est là qu'un abrégé d'un ouvrage beaucoup plus long (Babaï, préface, éd. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 45). Barhebraeus, qui cite une fois Denys dans son *Ethicon* (éd. Bedjan, Paris, 1898, p. 487) et une fois dans son *Livre de la Colombe* (*ibidem*, p. 568), ne se lasse pas de faire appel à l'autorité de celui qu'il nomme « Évagre le Grand », « Père des Gnostiques », etc (cf A.-J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leyden, 1919, p. xx).

Les traducteurs Abramios et Patricios de Saint-Sabas, sans rien changer au texte d'Isaac, ont remplacé le nom d'Évagre par ceux de saint Grégoire de Nazianze ou autres docteurs moins suspects. De la sorte un nestorien, dénommé saint Isaac le Syrien, a pu faire boire en toute quiétude aux orthodoxes byzantins le breuvage interdit de la mystique évagrienne. Et ils ne s'en sont pas fait faute. Renvoyons seulement à *Dogme et spiritualité orientale*, p. 12-23 et 36.

Voir l'article Barsanuphe, t. 1, col. 1255-1262.

H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Frei-

burg i. Br., 1941. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, 1944. — Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. Br., 1939. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, dans RAM, t. 23, 1947, p. 3-37.

3. — Du VIII^e^ au X^e^ siècle. — Pour les siècles suivants, il vaut la peine de poser une question : quel a été le contre-coup de la querelle iconoclaste sur la spiritualité byzantine? Un ébranlement aussi prolongé et aussi violent n'a pu manquer d'affecter profondément la psychologie religieuse, soit directement soit par réaction. Directement, les persécutions contre les orthodoxes ont eu pour résultat de ranimer la spiritualité du martyre avec ce qu'elle comporte de simplicité dans la foi et d'héroïsme dans la pratique. Les *doctrines* de contemplation ne fleurissent pas en temps de batailles. Par réaction, le culte des images s'est affermi et développé jusqu'à devenir une caractéristique de la piété orientale. Or ce fait pose une autre question dont nul ne semble s'être encore occupé *ex professo :* comment une dévotion aussi intense pour les icones se juxtapose-t-elle ou se mêle-t-elle à la contemplation? L'iconosophie présente nous enseigne bien, et nous persuade, qu'il y a une différence essentielle entre une icone et une fresque, un tableau, une peinture quelconque. Nous comprenons que l'observation du code iconographique a pour effet de « sanctifier les yeux de ceux qui voient » les produits de cet art sacré « et d'élever leur intelligence à la théognosie... » (*Synodicon du dimanche de l'orthodoxie*, éd. Th. Ouspenskij, p. 7, n. 4); mais nous demandons quelle est cette théognosie obtenue par l'intermédiaire des images; τῆς γὰρ ἀληθοῦς θεογνωσίας ἡ χάρις ἐξανέτειλεν (W. Regel, *Analecta Byzantinica Russica*, p. 12, ligne 23) : c'est « la vraie gnose de Dieu qui s'est levée en ce jour », comme une aurore, assurément. Mais nous entendrons tout à l'heure les théoriciens de la contemplation repousser *toute* représentation. L'imagerie religieuse, à leur sens, ne risque-t-elle pas de retenir les esprits dans les régions inférieures, sinon de l'imagination, au moins du symbolisme religieux ou de la théologie symbolique? Je me contente de recommander ce problème aux méditations des historiens de la spiritualité.

Ce qui est sûr, c'est que ni le 8^e^ ni le 9^e^ siècle n'ont enrichi la littérature spirituelle byzantine d'aucune œuvre que nous devions mentionner dans ce travail sur la contemplation. Le premier grand maître qui se présente, c'est saint *Théodore Studite*, † 826 : un ascète devenu mystique à force de souffrir pour le Christ; mais pour une histoire de la contemplation, au sens précis de ce mot, il n'y a rien à prendre chez lui. Quelles que soient les autorités auxquelles il renvoie çà et là pour la solution de difficultés déroutant son « incompétence », ses maîtres à lui sont ceux qu'il énumère dans son *Testament :* saint Basile, saint Dorothée et autres ascètes antérieurs ou étrangers à Denys.

Faut-il nommer *Photius?* Ce grand érudit a porté des jugements sur un certain nombre d'auteurs spirituels, et il vaut la peine de les écouter. Son attention s'est portée sur les classiques de l'ascétisme ou de la mystique non dionysienne beaucoup plus que sur Denys : saint Basile, saint Éphrem, Diadoque, etc, surtout saint Jean Climaque. Chez saint Maxime lui-même Photius a retenu les œuvres d'inspiration origénienne et évagrienne; aux commentaires sur Denys, il ne fait pas la moindre allusion. — On pourrait aussi extraire des écrits photiens d'importants éléments de doctrine spirituelle : faute de nouveauté, un tel travail aurait du moins l'avantage de rappeler les admirateurs et les dévots du grand homme au respect des traditions qu'il patronne.

Cependant, tout comme après la crise origéniste, la spiritualité contemplative se réaffirmera après la tourmente iconoclaste. Encore une fois il sera intéressant de voir d'où viendra le souffle nouveau. Le premier nom à inscrire ici, c'est celui de *Théodore d'Édesse.* Je dis bien un *nom :* car ce n'est qu'un nom ou un prête-nom. Nous savions depuis longtemps que « Théodore a plagié Évagre... et non seulement dans l'esprit, comme le note un manuscrit du 13^e^ siècle, mais dans la lettre même ». J. Gouillard a repris le problème et exposé ses conclusions dans un article au titre significatif : *Supercheries et méprises littéraires : l'œuvre de saint Théodore d'Édesse.* Pour le seul écrit qui nous intéresse, le résultat de l'enquête se formule en cette petite phrase : « La Centurie ascétique de Théodore d'Édesse rédigée entre le huitième et le dixième siècle, constitue une sorte de maladroit Évagre du pauvre... dilué d'emprunts bibliques et autres, à l'usage d'un moine très moyen » (*loco cit.*, p. 149). Il faut ajouter que « ces chapitres pratiques sont extrêmement répandus dans les *miscellanea* ascétiques... » et que finalement ils ont reçu, comme consécration définitive, l'honneur d'être admis dans la *Philocalie* de Macaire de Corinthe-Nicodème l'Hagiorite (pour la *Vie* de Théodore d'Édesse, cf le plus récent travail de Vasiliev).

Rien d'autre à signaler en ce 9^e^ siècle. La littérature mystique est en plein chômage; l'ascétique elle-même ne produit pas grand chose : le minuscule traité de Basile Maléinos vaut encore mieux que l'*Hypotypose* ou *Gouvernail des âmes* de Léon VI (οἰακιστικὴ ὑποτύπωσις τῶν ψυχῶν, éd. Papadopoulos-Kérameus, dans *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253) en 30 + 60 + 100 chapitres. L'impérial touche-à-tout, dit le Sage parce qu'il sait tout faire, n'eût pas manqué de s'essayer aussi au genre mystique, si l'idée lui en était venue. C'est un fait qu'elle ne lui est pas venue.

Au 10^e^ siècle se présente à nous d'une part Constantin Porphyrogénète et son *Livre des Cérémonies* : la codification du formalisme officiel; d'autre part la rupture avec toutes les conventions, dans la personne de saint André Salos, le Fou, moins par simple amour du Christ que par réaction contre la tyrannie des vanités humaines. L'esprit risque d'étouffer dans les rets des observances rituelles : mais il réagit vigoureusement dans la pratique d'abord et plus tard dans la doctrine avec un Syméon de Saint-Mamas, dit le Nouveau Théologien.

C'est dans cette ambiance menacée de sécheresse qu'un germe de renouveau contemplatif est apporté de Syrie, plus exactement de la Perse de langue syriaque, par l'intermédiaire de la Palestine : la version grecque d'Isaac de Ninive, faite par deux

moines de Saint-Sabas, Abramios et Patricios. Nous en avons parlé plus haut : on ne saurait en exagérer l'importance. Sa renommée ne fera que grandir du 11e au 20e siècle, depuis Paul Evergétinos qui le transcrit abondamment dans sa *Synagogè*, jusqu'à J.-V. Kirêevskij qui, en 1838, le déclare le plus profond de tous les philosophes, et aux théologiens russes actuels qui répètent ce jugement. Et avec la renommée, l'influence : aux deux époques de splendeur que connaîtra encore la mystique byzantine, grâce à Syméon le Nouveau Théologien autour de l'an mille, et grâce à Grégoire le Sinaïte au 14e siècle. Nous devrons nécessairement y revenir; pour l'instant disons-le encore une fois : comme sous le faux nom de Théodore d'Édesse, ainsi sous le nom de l'authentique évêque nestorien de Ninive, canonisé par précaution ou camouflé en saint Isaac le Syrien, c'est Évagre le Pontique et sa doctrine contemplative, sa mystique de la lumière, qui fait sa rentrée dans la Byzance des successeurs de Justinien, quatre cents ans après en avoir été officiellement banni. Mais s'il y a été si complaisamment accueilli, c'est qu'en réalité il revenait parmi les siens.

Syméon le Nouveau Théologien, † 1022 (c'est ainsi qu'il faut l'appeler, et non pas « Siméon le Jeune, le Théologien » malgré A. Ehrhard et F. Dölger), est un trop grand personnage dans l'histoire de la mystique pour que nous nous contentions de parler de lui dans cette aride revue chronologique. Avec son inséparable Nicétas Stéthatos, il recevra les honneurs qui lui sont dus dans la partie doctrinale de cette étude. Quelques observations seulement : la seule édition d'ensemble des œuvres de Syméon, qui existe encore aujourd'hui, c'est celle de Denys de Zagora (Venise, 1790; Syros, 1886). Tous les écrits en prose, les plus nombreux, y paraissent en traduction grecque vulgaire. Or, au jugement d'un homme aussi compétent et aussi peu suspect que Mgr Euloge Kourilas, ancien protépistate de la Sainte-Montagne, cette traduction est misérable : « Denys n'a pas traduit fidèlement; il a faussé le caractère de ces catéchèses en en faisant des discours adressés à des laïcs, tandis qu'elles ont été écrites pour des moines » (cf la revue grecque *Theologia*, t. 14, mars 1936, p. 51). Ce petit fait mérite l'attention, non seulement pour nous inspirer une juste méfiance, mais parce qu'il se conforme à une tendance bien consciente du néo-hésychasme, en contraste évident avec les exigences de l'hésychasme ancien de saint Jean l'Hésychaste, d'Isaïe, de saint Jean Climaque, etc.

L'influence de Syméon mettra du temps à se manifester; M.-Th. Disdier croit la découvrir chez Élie Ecdicos, mais en fait, il n'y a rien chez celui-ci qui ne s'explique par Origène, Évagre, Diadoque, Hesychius, Marc l'Ermite et même Aristote. Nicéphore le Moine, dans son petit florilège à l'appui de sa méthode d'oraison, transcrit un passage de Syméon, mais malgré de longues recherches je n'ai pas réussi à l'identifier. Il faut attendre le 14e siècle pour que Grégoire le Sinaïte nomme « le Nouveau Théologien » (*sic* par antonomase) à la suite de Climaque, de saint Isaac, de saint Maxime, parmi les auteurs à préférer. Malgré les hésitations du P. Jugie et les arguments opposés par M. Staniloaë, l'accord se fait entre érudits pour enlever à Syméon la responsabilité de la *Méthode d'oraison* répandue sous son nom (*Anuarul Academici Teologice Andreiane*, t. 9, 1932-1933, Sibiu, p. 1-12).

Ce 11e siècle nous fournit l'occasion, par l'apparition de quelques *typica* fameux (de l'Evergétis, de Pacourianos, d'Alexis Studite, de Michel Attaliate), de dire que, dans ces documents si importants pour le monachisme, il n'y a rien à prendre pour un discours de la contemplation, si ce n'est précisément cette carence. Un peu, — pas beaucoup —, davantage dans les grands florilèges compilés en ce temps : celui de Nicon de la Montagne Noire, inédit, et celui de Paul Evergétinos qui a connu plusieurs éditions au 19e siècle : il y a là quatre chapitres sur la « théologie », la « gnose » et la theoria; quatre chapitres sur deux cents (livre 4, ch. 23-27), vingt pages sur six cent vingt-cinq. Les autorités invoquées sont Diadoque, saint Maxime (le Maxime des *Centuries*), le *Geronticon*, l'abbé Isaïe, Marc l'Ermite, saint Isaac le Syrien. Un de ces chapitres se rapporte d'ailleurs aux épreuves du contemplatif : la déréliction (25); un autre (26) aux effets de la theoria, qui consistent surtout dans une indifférence merveilleuse à l'égard des choses de ce monde, y compris le boire et le manger.

Pour la même raison nous pouvons omettre de parler d'un certain nombre d'écrivains ascétiques de ce siècle ou des suivants, quel que soit d'ailleurs leur intérêt : les Philippe le Solitaire avec sa *Dioptra*, Michel Choniatès, Néophyte le Reclus, etc. Signalons au moins une biographie importante pour l'évolution de la pratique hésychaste : Cyrille de Philéa est, en effet, un hésychaste marié et père de famille (C. Doukakis, *Mégas Synaxaristès*, décembre, p. 23-82; ou *Néon Eclogion*, 1863, p. 213-248, en grec vulgaire); il pratique de terribles austérités, mais se soustrait à la theoria par humilité.

Au 11e siècle encore, il nous faut relever un fait ou une série de faits, étrangers en apparence à notre sujet, mais qui l'intéressent grandement par le dehors. C'est la lutte pour l'autonomie de la science rationnelle ou profane contre la prétention des mystiques au monopole du vrai savoir. Contentons-nous de renvoyer à l'excellent et tout récent travail de P. E. Stéphanou sur Jean Italos. En fait, le problème est éternel : malheur à la science qui ne tourne pas à aimer! Les adversaires de l'humanisme naissant ne faisaient que prendre à la lettre la dénomination « gnosis alethès », science véritable, que leurs devanciers donnaient communément à la contemplation religieuse. Le procès de Jean Italos ne représente qu'un moment de crise dans un conflit jamais complètement apaisé dont l'histoire serait fort instructive. Après trois siècles de rémission, il y aura une recrudescence exacerbée jusqu'au paroxysme et les mystiques vaincront les laïcistes. Malheureusement, depuis lors, et surtout depuis les slavophiles, les « deux voies de culture » mystique et rationaliste, religieuse et juridique, charité et égoïsme organisé, opposent aux yeux ou aux dires de certains théologiens « orthodoxes » tout l'Orient chrétien à tout l'Occident romain, catholique ou protestant. Au point de vue de notre présente étude, on peut conjecturer que ces batailles et ces victoires ne pouvaient manquer d'inspirer

aux vainqueurs une conscience de plus en plus ferme et tranquille de leur bon droit et de leur supériorité. Leur humilité personnelle profonde s'alliera sans peine à la sereine certitude d'être les seuls détenteurs de la vérité, de par l'Esprit qui n'est envoyé qu'aux pauvres en esprit (cf la lettre versifiée de Syméon le Nouveau Théologien à Étienne de Nicomédie, dans *Orientalia Christiana*, t. 12, 1928, p. LXIII-LXV). Toute l'évolution du monachisme, on peut même dire du christianisme byzantin, est conditionnée par cette persuasion de la valeur exclusive du spirituel, — et de sa possession exclusive par les ascètes.

A ce principe rendent témoignage les ascètes authentiques pour qui Homère est un bavard, la rhétorique l'art de mentir, les raisonnements des philosophes des toiles d'araignée, l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique des « sciences de l'inexistant » (*Vie de saint Jean le Psychaïte*, éd. Van den Ven, dans *Le Muséon*, nouv. série, t. 3, 1902, p. 17-18); et aussi bien, à leur façon, ces malins dont parle Eustache de Thessalonique dans un ouvrage au titre significatif : *De l'hypocrisie*, 27, PG 136, 396*d*. « Truqués des pieds à la tête » ils savaient surtout se donner un « teint jaune artificiel », (τεχνητὸν ὠχρόν), parce que c'est la couleur propre des ascètes, comme dit Philon (*Legum alleg. lib.* 1, § 26, 84), ou, comme renchérit saint Grégoire de Nazianze, c'est « la belle fleur, le beau coloris des âmes sublimes », τὸ καλὸν ἄνθος τῶν ὑψηλῶν (*Opera*, t. 1, *Oratio* 14, Paris, 1609, p. 217*a*; PG 35, 1137*a*), tel que saint Basile (*In laudem S. Basilii, loco cit.*, p. 370*b*; PG 36, 599*a*), tel que plus tard le rénovateur de la mystique, Grégoire le Sinaïte (*Vie*, éd. Pomialovskij, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 8).

Précisément ce dernier inaugurera au début du 14e siècle la renaissance mystique la plus célèbre de toute l'histoire byzantine. Sa *Vie* raconte qu'en arrivant à l'Athos, il y constata la mort de toute vie contemplative. Écoutons Nicodème l'Hagiorite résumer cet épisode capital :

« Il [Grégoire le Sinaïte] fit le tour des monastères et des hésychastères. Il y rencontra beaucoup d'hommes distingués par l'intelligence et par la gravité des mœurs, préoccupés de la seule pratique. Quant à la garde de l'esprit, à l'exactitude de l'hesychia et à la theoria, ils manquaient d'initiation au point de n'être même pas capables d'en comprendre le vocabulaire. En tout et pour tout, il en trouva trois, dans le skite du Magoulas, situé en face de Philothéos (ils s'appelaient Isaïe, Corneille et Macaire) qui s'appliquassent aussi quelque peu à la contemplation » (*Philocalie*, Athènes, 1893, t. 2, p. 242).

Nous n'avons aucune raison de mettre en doute ce renseignement qui tourne à la gloire du Sinaïte. Mais il nous fournit l'occasion de faire une nécessaire remarque. Ce n'est pas faute de livres que cet alanguissement se produisit. Même en ces périodes creuses, sans compter les auteurs anciens, il ne manqua pas de gens pour récrire des traités sur la theoria. Nommons-en deux seulement, un peu au hasard (les citer tous est inutile, ils ne nous apprendraient rien de neuf) : la *Philocalie* elle-même contient (t. 2, p. 1-108), sous le nom de Pierre de Damas, une immense compilation du 12e siècle, où sont comptées huit espèces de contemplations; la vie de saint Grégoire, ascète de Nicomédie, au 13e, débute par un excellent résumé des doctrines classiques sur le même sujet (*Vie*, par Joseph Kalothéthès, *Néon Eclogion*, 1863, p. 275-278). C'est qu'il y a loin de l'existence d'un livre à son utilisation et à la mise en pratique de ses enseignements. Nous avons dit que Syméon le Nouveau Théologien lui-même n'a guère laissé trace de son influence avant Grégoire le Sinaïte (cf la juste remarque de J. Gouillard, *Un auteur spirituel...*, conclusion). Les livres, enfants de l'esprit, attestent une ascendance; ils ne garantissent pas une descendance. Encore, quand ils ressemblent trop à leurs ancêtres finissent-ils par passer inaperçus. Il arrive un moment où les doctrines les plus alléchantes perdent leur force d'attraction : l'enthousiasme se stabilise en vénération, se refroidit en indifférence. A moins que, ou jusqu'à ce que survienne un fait nouveau.

Ce n'est pas nécessairement quelque chose de très voyant. Dans notre histoire, c'est une humble méthode de prière, dont il nous faudrait maintenant suivre les cheminements discrets. Mieux vaut, semble-t-il, renvoyer les considérations sur la méthode hésychaste à l'article spécial qui sera consacré à la Prière de Jésus.

G. Hofmann, *Der hl. Johannes Klimax bei Photios*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 7, 1941, p. 461-478. — J. Gouillard, *Supercheries et méprises littéraires : l'œuvre de saint Théodore d'Edesse*, dans *Revue des études byzantines*, t. 5, 1947, p. 137-157. — A.-A. Vasiliev, *The life of saint Theodore of Edessa*, dans *Byzantion* (American Series II), t. 16, 1942-1943, p. 165-225. — L. Petit, *Vie de saint Michel Paléinos suivie du traité ascétique de Basile Maléinos*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 7, 1902, p. 543-603. — M.-Th. Disdier, *Élie l'Ecdicos et les ἕτερα κεφάλαια attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 17-43; *La vie spirituelle selon Élie l'Ecdicos, ibidem*, p. 144-164. — P.-E. Stéphanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, dans *Orientalia christiana analecta*, n° 134, 1949. — I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos*, dans *Orientalia christiana*, t. 12, 1928. — J. Gouillard, *Un auteur spirituel du 12e siècle, Pierre Damascène*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 257-278.

4. — École palamitique. — Nous n'avons pas non plus à nommer tous les écrivains palamites. Il en est qui ne sont que des théologiens, j'allais dire scolastiques, en tout cas polémistes, ce qui ne va guère sans scolastique. Du point de vue spirituel, après Grégoire le Sinaïte, c'est avant tout *Grégoire Palamas*, † 1359, dont les œuvres complètes ne verront sans doute pas de sitôt le jour, ne fût-ce que parce qu'elles sont si nombreuses et si souvent recopiées; mais nous en savons assez pour connaître son enseignement sur la contemplation. Ses opinions s'imposent d'ailleurs à tel point que cette histoire du palamisme, si mouvementée au dehors et à ses débuts, devient vite passablement monotone au dedans. C'est à qui répétera les idées, somme toute simples, du maître. Bientôt il n'aura plus d'adversaires; et ceux qu'il a eus, — les Barlaam, les Nicéphore Grégoras, les Jean Cyparissiotès, etc —, ont été trop absorbés par le souci de sauver l'orthodoxie, pour avoir le temps d'enrichir la littérature mystique.

Parmi les partisans, réservons un poste d'honneur au très modéré Nicolas Cabasilas, † v. 1380, dont le *De vita in Christo* compte depuis cent ans chez nous pour une des œuvres maîtresses de la spiritualité byzantine; encore que pour la contemplation proprement dite il n'y ait pas énormément à y

prendre. Encore moins, au siècle suivant, chez ce grand scholarios (Georges, puis Gennade, † v. 1472), dont les *Œuvres complètes*, magistralement éditées en huit gros volumes, ne méritent de notre part qu'un *guarda e passa*, si nous ne voulons pas nous laisser détourner de notre sujet (malgré quelques lignes écrites à un serbe sur les trois modes de theoria, t. 4, p. 209 svv). Et ainsi plusieurs autres.

Nous pouvons presque nous contenter de nommer ceux que les éditeurs de la *Philocalie* ont estimés dignes d'entrer dans ce nouveau paradis. Les voici. D'abord le *Tomus Hagioriticus*, manifeste de l'école et abrégé de ses doctrines, rédigé par Philothée Kokkinos, patriarche, qui a écrit aussi pas mal d'autres choses : citons surtout la *Vie de saint Sabas le Jeune* (éd. Papadopoulos-Kérameus, dans *Analecta Hier. Strachyologias*, t. 5, Petroupolis, 1898, p. 190-359), mais qu'il convient de recommander à qui voudrait se faire une idée du contemplatif selon le cœur de Philothée. — Suit dans la *Philocalie* la longue *Centurie* des deux Xanthopoulos, Calliste et Ignace : elle est faite presque entièrement de citations, et d'un palamisme tempéré, on pourrait dire nul; au moins les opinions théologiques personnelles de Palamas n'y figurent-elles pas. — Les chapitres sur l'oraison, du susdit Calliste, patriarche. — Encore un Calliste, Télicoudès, qu'il suffit d'avoir nommé. — Un autre encore, Cataphygiotès, dont la « courte biographie » ne fait qu'avouer l'ignorance de l'éditeur, — et la nôtre n'est pas moindre —, sur cet écrivain que l'on aimerait pourtant bien connaître, car son opuscule *Sur l'union divine et la vie contemplative* paraît le plus philosophique de tout le second tome de la *Philocalie;* malheureusement le texte qu'en donne celle-ci provient d'un manuscrit défectueux et probablement plus d'une fois mal lu. — Syméon de Salonique : *Sur la sacrée et déifiante oraison;* il s'agit évidemment de la « prière de Jésus », dont les excellences sont envisagées sous tous les angles et illustrées de figures géométriques (Palamas y avait déjà recouru). — Un extrait de la *Vie de saint Maxime le Causocalybite*, proposé comme modèle de l'hésychaste.

Quoi que l'on pense des méthodes pratiques et des opinions théoriques de cette école néo-hésychaste, il est certain qu'elle s'est employée avec zèle à répandre le goût de la prière, de sa prière. Dans quelle mesure a-t-elle réussi? Commencé dans l'enthousiasme et continué dans la lutte au 15e siècle, son mouvement a eu le sort des grandes vagues : spirituellement il n'a pas duré. Ce qu'il a laissé de plus clair, ce sont les thèses de la théologie palamitique. Sous la domination turque pendant deux siècles, les seules lectures spirituelles des grecs asservis, ce furent, nous dit-on, les livres d'Agapios Landos, passablement éclectiques, point du tout hésychastiques. Affirmation un peu exagérée, car il y eut encore bien des gens pour écrire en grec. Mais leur succès fut médiocre ou nul, et leurs œuvres demeurèrent presque toutes inédites. En tout cas, pour notre propos, les doctrines de la contemplation, il n'y a rien à signaler. C'est cette indigence même qui poussa Macaire de Corinthe et ses amis à cette entreprise alors surhumaine et dispendieuse dont nous avons le résultat dans la *Philocalie des Saints Neptiques :* « l'instrument même de la déification », écrit Nicodème dans la préface. Nous comprenons cet enthousiasme. Nicodème rêvait de voir refleurir le jardin mystique, parce que la raison pour laquelle il y a si peu de gens d'une sainteté éminente de son temps, c'est, selon lui, qu'on néglige la prière cordiale; et ce mal provient du manque de bons livres pour l'enseigner. Mais voici qu'un mécène inspiré du Dieu qui veut sauver et déifier tous les hommes, le Seigneur Jean Mavrogordatos, « change en joie la lamentation, en résolvant l'insoluble. En fournissant à la communauté le Moyen (*sic* : τὸ Μέσον) de la déification... ». Quelques lignes du préfacier ne seront pas de trop pour nous rendre compte de l'importance qu'il attribuait à cette publication :

« Tu as donc entre les mains, cher lecteur, grâce à ce tout excellent Seigneur Jean.., un livre qui est le trésor de la sobriété, la sauvegarde (Φυλακτήριον) de l'intelligence, le mystique didascalée de l'oraison mentale; un livre qui est, de la pratique, l'hypotypose éminente; de la theoria, le guide infaillible; des Pères le paradis; des vertus la chaîne d'or. Un livre qui est le fréquent souvenir de Jésus (ἀδολέσχημα), la trompette qui ressuscite la grâce et, pour le dire en bref, l'instrument, oui, l'instrument même de la déification... » (p. δ', col. 2).

Pour estimer à leur juste valeur ces accents, il faut se transporter dans la Grèce de la fin du 18e siècle : un livre nouveau y était un événement, à plus forte raison un si gros et si excellent livre. Nicodème ne croit pas pour autant qu'il suffise : à preuve la longue liste de ses autres publications. Il entend bien raviver la dévotion d'essence hésychastique; mais il tient à nourrir la vie chrétienne de tout ce qu'il trouve de bon partout, y compris chez les latins. Nous trouvons dans son *Enchiridion Symbouleuticon* (Venise, 1801) d'intéressantes considérations à l'appui de la méthode d'oraison hésychaste; nous n'oublions pas non plus ses *Pneumatica Gymnasmata* (Venise, 1800), adaptation des *Exercices Spirituels* de saint Ignace de Loyola.

Et arrêtons là cette bibliographie sommaire, pour ce qui est des grecs. Il y a donc eu deux vagues de mysticisme d'inspiration palamitique : au 14e siècle, et autour de 1800. Les deux ont déferlé jusqu'en Russie, mais à retardement, comme de juste. La première (cf A. S. Orlov, *La Prière de Jésus dans la Rousj du XVIe siècle*) à la suite de saint Serge de Radonèje. Mais ce fait n'empêche pas les meilleurs connaisseurs de la spiritualité russe de déclarer que « la mystique, aussi bien au sens de contemplation que de méthodes spéciales d'oraison mentale, ne paraît pas caractéristique pour la sainteté russe » (G. P. Fédotof, *Saints de l'ancienne Rousj*, p. 249, en russe). Le renouveau inauguré par Nicodème l'Hagiorite et la *Philocalie* eut une répercussion plus appréciable et plus durable, surtout depuis le dernier quart du 19e siècle, grâce à Théophane de Tambov. Ce serait cependant une grosse erreur que de voir toute la spiritualité russe, même de ces derniers temps, à travers la fente d'un palamisme étroit. Aux russes de nous dire quels cercles religieux et monastiques a gagnés ou même atteints la *Dobrotoljubie* de Païssij Vélitchkovskij. A en juger par les *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel* (1re éd., Kazan, 1865; 2e, 1884 : les seules que ce livret anonyme ait eues en Russie), peu de personnes connaissaient cette *Philocalie* slavonne, et plu-

sieurs en pensaient du mal. Quant à la *Dobrotoljubie* de Théophane, c'est la *Philocalie* grecque corrigée et énormément augmentée. Corrigée : Théophane, starets avisé et ascète de grande marque, laisse résolument tomber les « procédés extérieurs qui scandalisent et rebutent les uns, et chez d'autres déforment l'exercice lui-même » (t. 5, p. 507, éd. de Moscou, 1889). Augmentée : de longs extraits de saint Éphrem, Barsanuphe et Jean Climaque, Dorothée, Isaac le Syrien, Zozime, et surtout tout un volume, le quatrième, de catéchèses de saint Théodore Studite. Par contre, il omet plusieurs écrits, soit parce qu'ils sont faciles à trouver ailleurs, soit, comme les chapitres physiques, théologiques et éthiques de saint Grégoire Palamas, parce qu' « il y a là beaucoup (otchen mnogo) de choses difficiles à comprendre et à exprimer », soit, comme les chapitres de Calliste Cataphygiotès, parce qu' « ils sont trop subtils et pour la plupart spéculatifs, syllogistiques... ».

C'est une joie de clore cette liste par le nom de Théophane le Reclus.

Nicolas Cabasilas, *La vie en Jésus-Christ*, trad. S. Broussaleux, extrait d'*Irénikon*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1932. — Georges Scholarios, *Œuvres complètes*, éd. L. Petit-X.-A. Sidéridès-M. Jugie, Paris, 1928-1936. — Nicodème l'Hagiorite, Φιλοκαλια τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1782 ; Athènes, 1893 ; Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν, Venise, 1801 ; Athènes, 1885 ; Πνευματικὰ γυμνάσματα, Venise, 1800 ; Athènes, 1859. — A.-S. Orlov, *La prière de Jésus dans la Rousj du 16e siècle*, dans *Pamiatniki drevnei pismenoti i iskourstva*, 1914 (en russe). — G.-P. Fédotof, *Saints de l'ancienne Rousj*, Paris, 1931 (en russe). — *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel*, Kazan, 1865 ; 1884 ; Paris, 1930 ; traduction française, *Récits d'un pèlerin à son père spirituel*, par J. Gauvain, coll. des Cahiers du Rhône, Neuchâtel, 1943.

3. LA CONTEMPLATION OU « SCIENCE VÉRITABLE »

Il s'agira surtout de déterminer sa nature. Entreprise vaine, semble-t-il. « Ce qu'est la theoria des êtres, la sainte Écriture ne le révèle pas; mais comment nous y parvenons par le travail des commandements et par la vérité de la gnose, elle l'enseigne clairement. Car « qui est monté à la montagne du Seigneur, etc » (Évagre, *Cent.* 6, 1, Frankenberg, 363). Essayons cependant. Pour déblayer le terrain et éclairer notre route, il convient de commencer par dire un mot des objets auxquels elle s'applique. En effet, peut-être différera-t-elle de nature suivant ces objets mêmes.

Prenons la terminologie fixée par le spécialiste des divisions systématiques, Évagre le Pontique. « Le christianisme, c'est le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, constitué de pratique, de physique et de théologique » (*Practicos* I, 1, PG 40, 1221*d*). Ces adjectifs sous-entendent un substantif, et ce n'est peut-être pas le même pour tous; aux deux derniers, en tout cas, convient celui de *theoria*. Il y en a donc deux espèces : une qui a pour objet Dieu, l'autre la nature. Cette dernière se subdivise comme la création elle-même : comme il y a des êtres corporels et des êtres incorporels, il y aura la θεωρία τῶν σωμάτων et la θεωρία τῶν ἀσωμάτων :

« C'est un livre de Dieu que la connaissance des corps et des êtres incorporels... Dans ce livre sont écrits aussi les *logoi* de la providence et du jugement. C'est par ce livre que Dieu est connu comme démiurge, comme sage, comme provident et comme juge » (*Selecta in psalmos*, 138, PG 12, 1661*c*).

Et sans se soucier de la logique mineure qui exige pour toute classification un principe unique, Évagre fait la somme : « Il y a cinq theoriae fondamentales qui contiennent dans leur perspective toutes les theoriae : la première, c'est, comme disent les Pères, la theoria de l'adorable Trinité, la seconde et la troisième sont la theoria des êtres incorporels et des corporels, la quatrième et la cinquième la theoria du jugement et de la providence » (*Cent.* 1, 27, Frankenberg, 73; cf Maxime le Confesseur, *De charitate*, I, 78, PG 90, 977*c*).

Pour l'instant ce schéma suffira pour que, l'ayant toujours devant les yeux, nous abordions la question : qu'est-ce que la contemplation véritable? Nous dirons d'abord ce qu'elle n'est pas. Nous affirmerons ensuite que c'est une intellection intuitive. Mais pour le démontrer il nous faudra considérer plus longuement chacune des espèces énumérées. Si pour Dieu, en théologie proprement dite, notre assertion ne fait pas de difficulté, pour la *theoria physique* deux objections se présenteront : elle ne semble pas pouvoir être tenue pour intuitive, parce qu'elle comporte travaux et combats; elle ne paraît pas mériter le qualificatif de véritable, parce qu'elle ne manque pas de dangers. La réponse à ces difficultés nous forcera à préciser les relations entre *praxis* et *theoria*.

I. *Caractères généraux, négatifs et positifs, de la contemplation véritable.* — II. *La* θεωρία φυσική; *sa définition; le* λόγος *des choses; les deux* θεωρίαι φυσικαί. — III. *La contemplation de Dieu.* — A. *Mystique catastatique ou mystique de la lumière;* B. *Formes implicites de contemplation;* C. *Mystique extatique;* D. *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse;* E. *Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys.*

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA CONTEMPLATION VÉRITABLE

1. La contemplation véritable n'est pas « science simple ». — Les chrétiens n'avaient pas besoin des stoïciens pour leur apprendre à faire peu de cas de la théorie non mise en pratique. Ils savaient que la gnose sans la charité ne sert de rien, sinon à enfler de vanité, que la charité se démontre par les œuvres, par l'observation des commandements (1 *Cor.* 13, 2; 1 *Jean* 5, 1-3). Mais trouvant un vocabulaire tout fait, ils ont répété cette leçon dans la langue des philosophes. Encore faut-il examiner si la γνῶσις ψιλή d'un Évagre ou d'un saint Maxime correspond exactement à la ψιλὴ θεωρία de Philon, aux ψιλὰ θεωρήματα d'Épictète.

a) Πρᾶξις et θεωρία. — Écoutons d'abord quelques affirmations relatives à l'union de la praxis et de la theoria. C'est Origène qui a fourni les formules classiques. Elles sont de deux sortes : *a.* Οὔτε γὰρ πρᾶξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου (*In Lucam fragm.* 39; Rauer, 252, 2), c'est-à-dire, ni praxis sans theoria, ni theoria sans praxis; *b.* Πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις (*In Lucam hom.* 1; Rauer, 9-10), c'est-à-dire, c'est par la praxis que l'on monte à la contemplation. C'est cet axiome qui sera surtout redit par les spirituels, à l'encontre de ceux qui voudraient brûler les étapes. Saint Grégoire de Nazianze le reprendra (*Or.* 3 *contra Jul.*, Paris, 1609, p. 102 sv); nous le lirons au 12e siècle chez un Nicéphore, moine (*De sobrietate et cordis custodia*, PG 147, 948*a*), au 14e siècle dans la vie de saint Athanase de Constantinople (éd. Papadopoulos-Kerameus, no 22, p. 31, 14; cf abbé Philémon dans la *Philocalie*, t. 1, p. 353*b*; Euthyme Zigabène, *Éloge de saint Hiérothée*, éd. Calogéras, 1887, p. πβ' ; etc). Au cours

de tous les siècles aussi nous lirons des mises en garde contre la « science simple ».

« C'est par les fruits qu'on connaît l'arbre, et non par les fleurs et les feuilles; la gnose, elle aussi (on la connaît) par les fruits et par la vie (qu'elle produit) et non pas par la parole et la fleur. Car nous affirmons que la gnose n'est pas parole simple (λόγος ψιλός; cf ce que nous dirons plus loin du λόγος dans un autre sens), mais une certaine science divine, et cette lumière, née dans l'âme de l'observance des commandements et qui éclaire de sa clarté toutes choses créées, prépare l'homme à se connaître soi-même et lui apprend à atteindre Dieu » (Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 5, 44; Stählin, 2, 216; PG 8, 1148*b*).

Saint Maxime le Confesseur emploiera plus tard l'expression de λόγος ψιλός : c'est seulement l'apparence de la science (*Ad Thal.* q. 31, scholion 1, PG 90, 372*a*). Évagre revient souvent sur cette idée. « Il y a une double connaissance du monde : la pragmatique à laquelle arrivent même les impies; et la pneumatique, réservée aux saints » (*Cent.* 6, 2, Frankenberg, 363; cf 4, 6, Fr. 365; et W. Bousset, *Evagriosstudien* dans *Apophthegmata*, p. 308). Macaire également, *hom.* 37, 2, PG 34, 752*a* et surtout *hom.* 42, 1, 769 *cd* :

« Une ville a beau être grande, si elle est déserte et ses remparts démolis, elle sera prise par ses ennemis et sa grandeur ne lui sert de rien. Il lui faut donc tâcher d'avoir, en plus de son étendue, des remparts solides, pour que les ennemis n'y entrent pas. Pareillement, des âmes ornées de science, d'intelligence et de pénétration sont comme de grandes villes. Mais il faut voir si elles sont fortes de la puissance de l'Esprit; sans quoi les ennemis y entrent et les saccagent. Car les sages du monde, Aristote ou Platon ou Socrate, hommes supérieurs en science, ressemblaient à de grandes villes, mais dévastées par les ennemis, parce que l'Esprit de Dieu n'était pas en eux. Par contre, les ignorants, qui ont la grâce en partage, sont comme des villes petites, fortes de la puissance de la croix. »

Marc l'Ermite met souvent en garde contre la science simple (*De his qui putant se ex operibus justificari*, 7, 11, 12, etc, PG 65, 932) et de même Hésychius (*Cent.* 1, 80, PG 93, 1505*a*), et beaucoup d'autres.

Cela devient un lieu commun de la théologie byzantine; certains en viendront à dénier toute valeur à la science profane; il y aura des conflits retentissants entre les défenseurs de celle-ci et les champions de la science mystique, en particulier au 11e et au 14e siècles. Personne n'a plus fortement accusé ce contraste que Syméon le Nouveau Théologien :

« (Le Saint-Esprit) a été envoyé par le Fils aux hommes, non pas aux perfides et aux ambitieux, non pas aux rhéteurs ni aux philosophes, non pas aux curieux d'écritures païennes, non pas aux lecteurs de livres profanes, non pas aux comédiens de la vie, non pas aux beaux diseurs, artistes de la parole, non pas aux porteurs de grands noms, non pas aux favoris des puissants...; mais à ceux qui sont pauvres d'esprit et de fait, purs de cœur et de corps, qui ont la parole simple (ἁπλοῦς non pas ψιλός), la vie plus simple encore, et simple, plus que tout, le fond des intentions, à ceux qui fuient la gloire comme feu d'enfer, qui détestent cordialement les flatteurs (car l'Esprit n'admet pas la flatterie ni ne supporte d'entendre ce qui n'est pas), à ceux qui n'ont de regard que pour la gloire de l'âme et le salut de tous les frères, à ceux dont le cœur n'a plus le moindre mouvement de sensibilité pour les choses de ce monde : louanges, gloriole humaine ou tout autre plaisir ou passion; car ils sont morts et vivants en vérité » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Orientalia Christiana*, t. 12, p. LXV).

Les apôtres Pierre et Jean étaient ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται (*Actes* 4, 13). Syméon revendique la même gloire, et combien d'autres avec lui, depuis saint Antoine jusqu'à Agapios Landos (*Hamartolôn sotiria*, 2e p., ch. 20); combien même qui furent d'authentiques savants crurent devoir afficher du mépris pour leur savoir humain, en vue d'exalter la « praxis et la gnosis selon Dieu » (*Apopht. Patrum*, Arsène, no 5, 6, PG 65, 88*d*-89*a*; cf Paul Evergetinos, *loco cit.*) et qui, pourtant, enviaient l'alphabet des rustiques égyptiens, jusqu'à saint Maxime le Confesseur (*Mystagogie*, prologue, PG 91, 660*bc*) et Nicéthas Stéthatos (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, *loco cit.*, no 135, p. 196-198), imitateur en cela de son maître, le troisième « théologien » des byzantins.

Pour les syriens, contentons-nous de citer Grégoire de Chypre qui traite ex professo la question des rapports entre la praxis et la contemplation, et cela sans aucune originalité, ce qui fait la valeur de son témoignage :

« Il y a des gens qui, lorsque leurs disciples les interrogent sur la theoria pour savoir ce que signifie ce mot, et chez quels maîtres on l'apprend, et quels en sont les degrés et les étapes, leur disent : la theoria c'est ceci : quand on considère par l'intelligence une créature de Dieu, qu'on l'admire et l'évalue, et comprend de quelle sorte et nature elle est » (*De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina*, dans *Orientalia christiana analecta*, p. 50-51).

Parler ainsi, c'est ne rien entendre à la « vision divine ».

Voilà donc la première marque, négative, de la contemplation vraie : elle n'est pas une simple connaissance, un pur savoir, en n'importe qui; elle présuppose la pratique.

b) *Rapport entre praxis et theoria chez les philosophes et chez les chrétiens.* — Les chrétiens n'entendent pas « science simple » au même sens que les stoïciens, parce que la praxis qu'ils demandent va plus loin que celle de ces philosophes. Ceux-ci établissaient leur exigence contre la theoria aristotélicienne, ou plutôt contre l'estimation aristotélicienne de la theoria pure.

« Le νοῦς θεωρητικός ne pense rien de ce qu'il faut faire, ni ne dit rien de ce qu'il faut fuir ou tâcher d'atteindre » (Aristote, *De anima*, III, c. 9, 7). « Les sciences spéculatives n'ont d'autre but que la connaissance et la spéculation (τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι), bien que par accident rien n'empêche qu'elles nous soient utiles en beaucoup de choses nécessaires » (*Éthique à Nicomaque*, I, c. 5, 16). Or, « il y a trois genres de sciences spéculatives : la physique, la mathématique, la théologique. Le plus excellent genre de science est donc celui des sciences spéculatives, et parmi celles-ci la dernière nommée » (*Métaphysique*, X, c. 7, 6-7).

Ce qui les distingue des autres, c'est qu'elles ne tendent à aucune *praxis*, comme la politique, ni à aucune *poiesis*, comme la technique. La theoria n'a pas de but; elle *est* le but de la vie, selon le mot d'Anaxagoras (Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 130; Stählin, 2, 184, 7; PG 8, 1076*c*), parce qu'elle est la grande eudaemonia de l'homme (*Éthique à Nic.*, X, c. 7; cf A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, p. 194).

Tout cela, c'est science simple, disent stoïciens et chrétiens; insuffisante pour l'eudaemonia, ajoutent les stoïciens; radicalement différente de la contemplation vraie, ajoutent les chrétiens.

« Toute la philosophie se divisant en deux parties, la theoria et la praxis, l'une plus sublime mais difficile et aléatoire, l'autre plus humble mais plus utile, pour nous chacune des deux vaut

par l'autre. Nous faisons de la theoria une compagne de la route vers l'au-delà et de la praxis une ascension vers la theoria. Car il n'est pas possible de participer à la sagesse, si l'on n'a pas une conduite sage » (Grégoire de Nazianze, *Or.* 3 *contra Jul.*, Paris, 1609, p. 102*d*).

Encore le mot *praxis* est-il équivoque et susceptible du contenu le plus divers. La vertu chrétienne n'est pas la vertu stoïcienne. Praxis et vertus se confondent pour les chrétiens avec l'observance des « commandements de Dieu », cette expression englobant aussi, pour les spirituels grecs, les conseils évangéliques (par exemple, Origène, *Periarchôn*, III, 1, 15; Koetschau, 221. Pour Évagre et Maxime, cf M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, p. 163, notes 23 et 24). Le but de la pratique de tous les commandements, ce n'est pas l'apatheia stoïcienne, mais une apatheia conçue seulement comme condition de la charité pour Dieu et pour les enfants de Dieu (cf art. Apatheia, t. 1, col. 727-746; Viller, *loco cit.*, notes 47-51, p. 167-168). En sorte que, même chez le plus logique des stoïciens, la θεωρία ne serait encore qu'une « gnose simple », parce que sa praxis resterait loin de l'idéal évangélique; sa pureté n'atteindrait pas celle qui est requise pour la charité et la contemplation véritable. En particulier la purification des deux passions les plus tenaces, la vaine gloire et l'orgueil, manquerait chez qui ne sait pas ou n'admet pas que toute vertu et toute science viennent de la grâce de Dieu.

2. La contemplation véritable est intuitive. — Mais la contemplation véritable ne se différencie pas de ses homonymes uniquement par la condition préalable. *Sa nature même est autre.* Nous ne traitons pas ici la question en soi (voir J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*); nous recueillons ce qu'en ont dit les spirituels orientaux. Ils se sont peut-être trompés sur certains points. La contemplation platonicienne, par exemple, est sans doute plus intuitive qu'ils n'ont cru (cf A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 186 sv). La néoplatonicienne aussi ne consiste pas en démarches dialectiques, mais « comme en une vue, en de simples intuitions de la faculté mentale contemplant les exemplaires contenus dans le Noûs divin » (*Vie de Proclus*, n° 22, éd. Cousin, p. 40).

Quoi qu'il en soit, nos spirituels ont affirmé résolument le caractère d'appréhension directe propre à la contemplation véritable, et par là ils ont cru la discriminer de toute « science simple ». « La science du Christ n'a pas besoin d'une âme dialectique, mais d'une âme voyante; car la dialectique, même les impurs la peuvent acquérir, tandis que la theoria est seulement dans les purs » (Évagre, *Cent.* 4, 90, Frankenberg, 317). Le commentateur Babaï n'a sans doute pas tort de prétendre que cette sentence va contre les hérétiques (ariens et eunoméens, dit-il; ce sont des « scrutateurs », selon saint Éphrem), « fiers de la recherche et des va-et-vient d'Aristote », périphrase que Frankenberg semble avoir traduite justement par « dialectique ». Il serait facile de multiplier les textes dans ce sens; quelques-uns viendront d'ailleurs dans la suite.

« J'estime inadmissible d'accorder aux sens le libre accès de leurs objets et de refuser à l'intellect son activité propre. Non, de même que les sens vont aux sensibles, ainsi l'intellect va, de sa nature, aux intelligibles. Du reste, il faut dire que le Créateur n'a pas fait susceptibles d'être enseignés les objets propres de notre connaissance. Personne n'apprend aux yeux à percevoir les couleurs et les formes... et pas davantage à l'intellect les intelligibles » (Évagre, dans la lettre insérée à tort parmi celles de saint Basile, *Lettre* 8, PG 32, 265*d*-268*a*).

Il suffit que le νοῦς, tout comme les sens, soit sain, c'est-à-dire qu'il soit lui-même et rien d'autre : γυμνός. Sa déchéance par le péché et les passions l'ont revêtu, en effet, de « tuniques de peaux » (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 30) qu'il faut dépouiller. Cela fait, par l'apatheia conquise au prix de la praxis, autrement dit par la pureté morale due à l'observation des commandements, une première theoria devient possible, mais non encore la vue de Dieu. C'est la θεωρία φσική. C'est la moins parfaite, autant dire la moins authentiquement contemplative. Si nous devons la tenir pour intuitive, à plus forte raison nous faudra-t-il estimer telle la « vision de Dieu » ou gnose de la très sainte Trinité.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig, 1906-1909, éd. O. Stählin, t. 2 et 3. — *Origenes Werke*, même coll., *In Lucam homiliae* et *In Lucam fragmenta*, éd. M. Rauer, t. 9, 1930; *Periarchôn*, éd. P. Koetschau, t. 5, 1913. — *Euagrius Ponticus*, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912.

Nicodème l'Hagiorite, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1801; Athènes, 1893. — Euthyme Zigabène, *Éloge de saint Hiérothée*, éd. Calogéras, 1887.

W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923; 3e partie, *Evagriosstudien*, p. 281-341. — Nicétas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (942-1022), éd. I. Hausherr, dans *Orientalia Christiana*, Rome, t. 12, 1928. — Agapios Landos, Ἁμαρτωλῶν σωτηρία, éd. M. Salibérou, Athènes, 1914. — Paul Evergetinos, Συναγωγή..., Venise, 1783, Athènes, 1901. — Grégoire de Chypre, *De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina*, éd. I. Hausherr, dans *Orientalia Christiana analecta*, Rome, n° 110, 1937. — *Procli philosophi platonici opera inedita*, éd. V. Cousin, Paris, 1864.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, coll. Études bibliques, Paris, t. 1, 1944; *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1936. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris-Bruxelles, 1937 et 1938. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la théologie spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, dans RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268.

II. LA ΘΕΩΡΙΑ ΦΥΣΙΚΗ

A. DÉFINITION

1. Ce qu'elle n'est pas. — C'est la contemplation de la nature, natura rerum. Non pas esthétique, — noétique seulement. Les grecs, malgré les innombrables traités περὶ φύσεως qu'ils ont composés depuis les physiologues ioniens, et malgré leur admiration pour l'ordre cosmique, condensée dans le mot même de κόσμος, ont peu cultivé le *sentiment* de la nature : ils étaient trop curieux et trop cérébraux pour cela, autrement dit, trop *philosophes*. Ni les présocratiques, avec leur recherche de l'élément premier; ni le socratisme tourné vers la connaissance de soi; ni le platonisme avec son dogme des deux cosmos, sensible et intelligible; ni l'aristotélisme, avec son estime souveraine de la science spéculative; ni le stoïcisme, avec sa prédication de l'apatheia; ni le néoplatonisme, avec son élan vers Dieu dans l'extase, ne favorisaient un abandon romantique aux beaux spectacles de la nature.

Ce trait se retrouvera chez les ascètes. Bien rares

sont ceux qui, comme saint Nil de Grottaferrata (un grec d'Italie), mort en 1005, font une place dans leur horaire à une promenade où ils admireront le paysage pour en louer Dieu (*Vie* par saint Barthélemy de Grottaferrata, PG 120, 15-165, cf c. 3, 41*d*). Les apophtegmes des Pères ne connaissent rien de pareil; mais les générations de moines y ont lu, par exemple, l'anecdote de l'abbé Sylvain, se couvrant la figure au sortir d'une extase et disant : Pourquoi voudrais-je voir cette lumière éphémère qui ne sert de rien? (*Alphabétique*, Sylvain, n° 2, PG 65, 408*cd*). Si les monastères se trouvent souvent dans des sites grandioses, — la Grande Chartreuse comme les Météores —, il ne faudrait pas trop facilement attribuer le choix de ces lieux à des préoccupations d'artiste. Avec, secondairement, des soucis de santé, c'est surtout le besoin de paix et de solitude qui le dictait. Le monachisme a commencé par le désert et il en a toujours gardé la hantise : stylites, reclus, kelliotes, hésychastes.

2. Ses noms. — Qu'est-ce donc que cette theoria physica que tant d'auteurs représentent comme une pièce nécessaire dans la structure de la vie spirituelle? Elle s'appelle souvent *physica* tout court, sans pour autant coïncider le moins du monde avec notre physique. On dit encore γνῶσις τῶν ὄντων (*Sagesse* 7, 17) ou θεωρία τῶν ὄντων ou θεωρία τῶν γεγονότων, et ce dernier mot est plus juste parce qu'il s'agit seulement d'êtres « devenus » ou créés. La phrase d'Évagre que nous avons lue : « Le christianisme, c'est le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, constitué de pratique, de physique et de théologique » (*Practicos* I, 1) ne fait que résumer des enseignements déjà donnés par Clément et Origène (*Stromata* I, 28; Stählin, 2, 108; PG 8, 921-924. — Origène, *In Cantica Cant.* prol., Baehrens, 75 svv; PG 13, 73*a*-77*a*). Et cette division demeurera inchangée à travers les siècles chez saint Maxime, Nicétas Stéthatos, Grégoire Palamas, pour ne citer que ces grands noms de la spiritualité byzantine. Philon le juif avait d'ailleurs déjà disserté sur la θεωρία φυσική (cf H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos*, p. 37 sv, 43, etc).

3. Définition. — Donnons-en d'abord une définition qui posera tout de suite une objection à la thèse. « Naturalis dicitur ubi uniuscujusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita, sed unumquodque his usibus deputetur in quos a Creatore productum est » (Origène, *In Cant.* prol.; Baehrens, 75, 19-21; PG 13, 73*c*). Le Père Karl Rahner cite d'autres déclarations d'Origène (*Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, p. 131) dans le même sens, et conclut : « On voit que la *physica* est une considération religieuse du monde qui n'a pas de buts scientifiques, mais moraux ». Son modèle, c'est Isaac « cum puteos fodit et rerum profunda rimatur » (Origène, *In Cantica cant.* prol.; Baehrens, 78, 29 sv; PG 13, 7*b*).

Étude laborieuse! Évagre résume encore ici les idées d'Origène. « Dans la progression des pensées relatives aux créatures il y a travaux et combats; la theoria de la sainte Trinité est paix et quiétude ineffable » (*Cent.* 1, 65, Frankenberg, 105). On ne conçoit pas qu'une intuition puisse être laborieuse. Ni dangereuse, si c'est l'intuition de la vérité. Et cependant nous entendrons tellement parler des dangers de la θεωρία φυσική! Il y a là une évidente équivoque. Commençons par essayer de la dissiper.

B. CARACTÈRE INTUITIF DE LA ΘΕΩΡΙΑ ΦΥΣΙΚΗ

1. Objection : ses fatigues et ses dangers.

a) *Fatigues.* — Avant de présenter des dangers dans son exercice, elle impose des fatigues pour son acquisition. Évagre vient de nous le dire. Ces travaux et ces fatigues semblent assimiler la φυσικὴ θεωρία à une discipline humaine et nous interdire d'en faire une vue directe.

Une première réponse à cette difficulté consiste à bien distinguer la cause de ces fatigues. Ce n'est pas la theoria elle-même. Elle *présuppose* l'apatheia, but de la praxis, laquelle s'appelle aussi πόνοι, ἀγῶνες, ἱδρῶτες, etc, peines, luttes, sueurs. Il ne faut pas se représenter praxis, theoria physica, théologie comme trois étapes bien délimitées, où la suivante commencerait seulement quand la précédente serait absolument terminée. Si la vertu, l'observation des commandements (autres noms de la praxis) ne vont pas sans le bon usage des créatures, — car tout péché comporte un mésusage (Évagre, *Cent.* 3, 59, Frankenberg, 229) —, et si, d'autre part, c'est la θεωρία φυσική qui enseigne les règles de cet usage vertueux, il faut que celle-ci éclaire la voie, comme un phare vers lequel on tend et dont la lumière nous atteint déjà. « Les énergies des commandements ne suffisent pas à guérir parfaitement les facultés de l'âme, s'il ne s'y ajoute parallèlement des θεωρίαι dans l'intelligence » (Évagre, *Practicos* I, 51, PG 40, 1233*b*). Il y aura donc des progrès dans la contemplation, proportionnels aux progrès dans la pureté, depuis les πρῶτα τῆς θεωρίας κινήματα figurés par Abel, jusqu'à la contemplation physique parfaite, « la science spirituelle totale du monde visible, acquise par les travaux de la pratique » et que figure Jacob arrivant à Charra (Maxime, *Ad Thal.* q. 47, PG 90, 421*b* sv). Autrement nous serions dans un cercle vicieux : la theoria ne vient qu'après la pratique et pour la pratique il faut la theoria. Encore ne sortirions-nous pas de l'impasse, si nous ne savions pas que la lumière peut être fournie par autrui. De là l'absolue nécessité du père spirituel pour les débutants.

L'aube de la contemplation se met à poindre dans l'esprit aussitôt que la pureté s'affirme, même partielle, dans l'âme. Il y aura dès lors une période plus ou moins longue, — peut-être toute la vie —, où les efforts de la praxis, les combats de la vertu iront de pair ou alterneront avec le jaillissement des « pensées pures ». L'apatheia et la charité qu'elle libère dans le cœur ouvriront de plus en plus « la porte de la theoria physica » (Évagre, *Lettre à Anatolios*, PG 40, 1221*c*). Ce n'est pas celle-ci qui est laborieuse, si elle est authentique; elle *postule* les labeurs de la pratique aussi longtemps que la purification n'est pas achevée.

b) *Dangers.* — Il est clair que pendant cette période de transition le *danger d'illusion* guette l'ascète avide de contemplation : il peut se croire impassible et se tromper, prendre ses pensées pour des ψιλὰ νοήματα, alors qu'elles sont encore entachées de sentimentalité. Car « beaucoup de passions sont cachées dans l'âme qui échappent à notre attention; la tentation qui survient les révèle » (Évagre, *Cent.* 6, 52, Frankenberg, 393; Maxime, *De caritate*, 4, 52, PG 90, 1060*c*; Dorothée, *Doctrina*, 7, 2, PG 88, 1697*d*, etc). On ferait un volume avec les avertissements que nous donnent à ce sujet les spirituels grecs depuis Origène jusqu'aux derniers byzantins. Saint Maxime parlera encore pour

tous. Toute l'immense réponse 49 à Thalassios (PG 90, 445-465) explique dans ce sens 2 *Paralipomènes* 32, 2-3.

« Ezéchias obstrua les eaux des sources qui étaient hors de la ville et le fleuve qui départageait la ville; et il convoqua les anciens du peuple pour l'aider dans cette entreprise. Que signifie cela? Ezéchias c'est l'intelligence lucide (διαγνωστικός) qui dit à ses facultés au temps du soulèvement des passions : cessons (de nous livrer) à la θεωρία φυσική et appliquons-nous à la seule prière, à l'austérité corporelle selon la philosophie pratique... » (452*a*).

Le conseil est développé longuement et appuyé de nombreux arguments. Il faut « au temps du soulèvement des passions se boucher généreusement les sens, repousser totalement l'imagination et le souvenir des objets sensibles, inhiber absolument les mouvements spontanés du νοῦς vers la considération des choses extérieures » (452*b*).

« Il faut, par conséquent, que le νοῦς ne s'adonne pas à la theoria, s'il veut sagement neutraliser les attaques invisibles; ni ne fasse autre chose, au temps de l'invasion des démons pervers, que de prier seulement, de dompter le corps par l'austérité, d'opérer en toute diligence la démolition (καθαίρεσις, cf 2 *Cor.* 10, 4) des inclinations (φρόνημα) matérielles, et de garder les remparts de la cité (je veux dire les vertus gardiennes de l'âme, la maîtrise de soi et la patience) par les pensées bonnes innées, sans que nulle pensée ne donne la réplique aux adversaires invisibles du dehors [c'est-à-dire interdiction d'employer la méthode antirrhétique dans la lutte contre les tentations], de peur que ne la trompe par la droite [= sub specie boni] et ne l'éloigne de Dieu celui qui fait boire à l'âme une ἀνατροπὴ θολερά (*Habacuc* 2, 15, Septante) et veut par les biens illusoires entraîner au mal l'intelligence en quête de bien, (comme) Rhapsacès, le généralissime de Sennachérib, roi d'Assour, parlant hébreu » (*ibidem*, 452*cd*; cf encore q. 35, 485*a*).

Ces images scripturaires se multiplient; elles sont elles-mêmes objet de theoria. Mais voici une déclaration nette :

« Il est *donc* [après des pages de cette exégèse] bon de ne pas toucher à la φυσικὴ θεωρία, avant l'état de perfection (avant que la vertu ne soit devenue un habitus stable, ἕξις), de peur que cherchant à tirer des créatures visibles des *logoi* spirituels, nous ne recueillions, sans nous en douter, des passions. Car dans les imparfaits agissent plus fortement sur le sens les figures superficielles des objets visibles que n'agissent sur l'âme les logoi des êtres cachés sous ces figures » (q. 49, 460*a*).

Un autre danger, c'est la *vaine gloire* et l'*orgueil*, non seulement parce que la science simple « enfle », mais parce qu'on s'imagine avoir la contemplation véritable, que l'on sait présupposer la pureté.

« Si tu as la science contemplative, tel un œil, mais qu'elle te donne de la hauteur et de la superbe, retranche-là! » (Maxime, *Quaestiones et dubia* 35, PG 90, 813*c*-816*a*).

« Lorsque les habitants de la Judée et de Jérusalem, c'est-à-dire ceux qui ont acquis l'habitude pratique et la science théorétique, les emploient en vue de la gloire humaine, ne faisant que de dire des paroles de sagesse et de gnose, sans avoir les œuvres de la justice, et font ostentation de vertu et de gnose, ils sont livrés à bon droit aux peines convenables, pour réapprendre par la souffrance l'humilité dont ils ont perdu la notion par leur vaine prétention » (*Ad Thal.* q. 26, PG 90, 344*a*).

Notons le mot très fort employé à bon escient par Maxime, τῦφος, c'est-à-dire « une passion résultant de la synthèse de deux vices, l'orgueil et la vaine gloire » (q. 64, 716*b*), l'orgueil qui produit la haine de Dieu et la vaine gloire l'aversion pour les hommes (716*bc*; encore scholion 38, 733*ab*). Saint Augustin avait déjà parlé de « ille haereticus *typhus* intolerabilisque superbia » (*Contra Faustum*, lib. 5, c. 7, PL 42, 224).

2. Vraie solution de la difficulté. — Nous avons entendu Maxime nous dire que Dieu nous communique la contemplation véritable, καμάτου χωρίς, sans fatigue de notre part (*Cent. gnost.* 1, 17, PG 90, 1089*a*). Or, deux alinéas plus loin, le même saint docteur parle de ceux qui cherchent la gnose μετὰ πόνου, avec peine et douleur. La solution donnée ci-dessus à cette difficulté consiste à situer les peines non pas dans la contemplation comme telle, mais précisément dans la praxis qui la précède. Cette solution ne semble pas suffisante pour expliquer tous les textes qui font allusion au travail de la θεωρία φυσική. — De plus, si celle-ci est directement donnée par Dieu à l'âme pure, on ne voit pas comment la rencontre de la grâce de Dieu et de la pureté d'âme peut produire le réveil des passions et l'orgueil. De fait, chez les grands contemplatifs, plus la contemp'ation monte, plus l'humilité se creuse et plus la pureté s'affermit. Nicétas Stéthatos le dit expressément dans la vie de Syméon le Nouveau Théologien. « Il atteignit alors (c'est-à-dire quand il fut parvenu à « cette hauteur de contemplation ») des abîmes d'humilité et s'efforçait de se cacher et de disparaître, s'il était possible, même aux yeux de ses compagnons, parce qu'il avait horreur de la vaine gloire » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n° 31, p. 43). Les saints, dit Maxime le Confesseur, ne pratiquaient pas la θεωρία φυσική ni l'exégèse de l'Écriture comme nous :

« Ils ne contemplaient pas matériellement et comme en rampant par terre, à travers les seules sensations, les superficialités et les figures pour arriver à la bienheureuse gnose de Dieu, ou en s'attachant à la lettre et aux syllabes, toutes choses qui produisent l'erreur sur le critère de vérité, et les errements; mais ils contemplaient de la seule intelligence parfaitement pure et dégagée de toute buée matérielle... » (*Ambigua*, PG 91, 1160*ab*).

Si nous faisions comme eux, bien loin de nous enorgueillir de notre science, nous expérimenterions qu'un abîme appelle un abîme; la sublimité de la contemplation, la profondeur de l'humilité; « et ainsi nous moissonnerions cette sauvegarde des vertus, l'humilité, le premier et le plus grand des dons de Dieu, fruit de la véritable philosophie » (*Epist.* 12, PG 91, 505*cd*), et, par elle, nous retrancherions les causes de toutes les autres passions.

Il faut donc croire que la contemplation véritable est rare. C'est d'ailleurs ce que disent à l'envi tous les auteurs grecs avant les hésychastes palamites. Pourtant ils parlent sans fin de la theoria. Bien plus, ils font de la θεωρία φυσική avec abondance. Comment expliquer ce contraste?

a) **Theoria-théorie.** — C'est le moment de nous rappeler la theoria-théorie. Nous avons dit que ce sens est rare chez les auteurs *spirituels* grecs. La theoria n'est guère chez eux la partie « théorique » correspondant et acheminant à la pratique. Ce que nous appelons théorie des vertus, du combat spirituel, etc, fait partie de la praxis et ne portera pas le nom de theoria réservé à la contemplation véritable. On nommera notre théorie ἐπιστήμη (science), la science pratique par excellence φρόνησις, que traduit imparfaitement notre « prudence », voire « sagesse » (σοφία, dont le premier sens est habileté manuelle, savoir-faire). Et cela en conformité avec Aristote (cf *Magna moralia* 1, 35, 8-14). On dira encore plutôt *gnosis* que theoria, parce que ce terme, comme nous avons dit, a gardé une exten-

sion plus large, plus voisine d'ἐπιστήμη et compatible avec l'idée d'effort et de recherche. En particulier, l'expression ἐν γνώσει se rencontre fréquemment (chez saint Dorothée, par exemple, *Doctrina* XIV, PG 88 1776*d*, etc) avec le sens de « en connaissance de cause », « selon les règles », « avec discernement et discrétion ». La comparaison avec le bâtisseur et autres techniciens (Dorothée, *loco cit.*) montre bien qu'il s'agit là de ce que nous appelons théorie, et Dorothée gnosis, mais non theoria.

Ceci ne contredit pas ce que nous notions plus haut : la theoria partielle est nécessaire à la pratique; mais c'est un fait qu'elle ne porte guère ce nom quand elle est envisagée comme connaissance des lois de la praxis, sauf de rares exceptions, comme dans la phrase d'Origène déjà citée.

La raison de ce fait est à chercher chez Platon et Aristote. De l'usage platonicien vient la restriction de theoria à l'intelligible, objet d'intuition (A.-J. Festugière, *Contemplation...*, p. 95 sv); d'Aristote son incapacité à connoter la pratique. L'opposition nette établie par le stagyrite entre praxis et poiesis d'une part et science théorétique d'autre part exclut l'emploi du terme theoria pour la partie intellectuelle des arts, des sciences pratiques, de la technique. Ce mot est, de soi, impropre à désigner le raisonnement, parce qu'en lui est première l'idée de *voir* par le sens ou par l'intelligence. Or, « le νοῦς a pour objet les principes des êtres intelligibles et des existants; la science porte sur ce qui est susceptible de démonstration; mais les principes sont indémontrables » (Aristote, *Magna moralia* 1, 35, 13). Nos auteurs spirituels parleront de γνῶσις ψιλή, non pas de θεωρία ψιλή. Maxime nous a dit ci-dessus : chercher avec peine et fatigue la *gnose*, il n'a pas dit la theoria.

Ce n'est pas que la langue grecque ignore la théorie dans le sens actuel; nous le rencontrons à toutes les époques de la littérature : ainsi quand Philon le juif (*Vita Mosis* I, 5, 23) écrit : τήν τε ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν, il veut dire l'étude du rythme, de l'harmonie, de la métrique. Et quinze siècles plus tard, Joseph Rhacendytès intitulera Περὶ θεωρίας une préface à une série de manuels scolaires traitant d'arithmétique, de rhétorique, d'astronomie, etc (*Ms. Paris*, fonds grec 3031, f° 1-3).

b) **Theoria et praxis chez les stoïciens.** — Dans les questions morales, ce sont les stoïciens qui ont mis en circulation ce sens de theoria [Aristote lui-même le connaissait, mais il ne l'a pas adopté; cf *Métaphysique*, biblion elatton 1, 1, 4 : « La théorétique a pour but la vérité, la pratique, l'action. En effet, même quand ils examinent le comment des choses, les « pratiques » n'envisagent pas (θεωροῦσιν) l'éternel, mais le relatif et l'actuel »]. Les stoïciens aussi distinguaient praxis et theoria. Mais ils affirmaient la nécessité de les unir; ils avaient même tellement mis l'accent sur la praxis qu'ils parlaient peu de la theoria. Leur idéal c'est la vertu, c'est-à-dire la vie selon la nature ou selon le logos : « Y ayant trois vies : la contemplative, la pratique et la *logique*, ils disent qu'il faut choisir la troisième... » (Diogène Laërce, 7, 130). En fait, ce qui leur importe, c'est la pratique de la vertu, qui est *une* sous les aspects des quatre vertus cardinales (cf J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, p. 85, n° 374). Il est vrai que la vertu c'est une science, mais la science du bien et du mal. « Le vertueux est à la fois théorétique et pratique (théoricien et praticien) des choses qu'il faut faire » (Diogène Laërce, 7, 126). C'est la vertu qui s'identifie avec la *vita beata* (Cicéron, *Tusculanes*, 2, 12, 29; 5, 17, 48). Il faut lire dans Arrien avec quelle vigueur Épictète gourmande ces disciples des philosophes qui ne conforment pas leur conduite à l'enseignement reçu (*Diatribes*, 3, 24).

Et c'est ainsi qu'est née l'expression de ψιλὰ θεωρήματα avec une note de mépris et d'indignation.

« Ceux qui à peine reçus les ψιλὰ θεωρήματα veulent aussitôt les revomir (très exactement les dégoiser!) sont comme des malades de l'estomac qui rejettent la nourriture. Digère d'abord! Et cela fait, tu n'auras plus envie de dégoiser! Sinon il y aura de fait une éructation de matière impure et immangeable. Si ces enseignements ont pris en toi, montre-nous quelque changement dans ta faculté maîtresse, comme les athlètes montrent les épaules qu'ils doivent à leurs exercices et à leur régime. L'architecte ne vient pas dire tout de go : Écoutez-moi disserter sur l'architecture, mais il prend en charge une maison à construire et c'est elle qu'il montre en preuve de son art » (*ibidem*, 3, 21, 1-4).

L'ἰδιώτης et le philosophe ne se définissent plus par la science abstraite, mais par la conduite (3, 19). Philon écrira tout à fait dans l'esprit stoïcien : « La théorie simple, θεωρία ψιλή, sans la praxis n'a aucune utilité pour ceux qui (par elle) sont savants » (*De congressu eruditionis gratia*, 9, 46, *Philonis opera*, t. 3, p. 81; cf Windisch, *Die Frömmigkeit...*, p. 72; Épictète, *Fragment I*, éd. H. Schenkl, p. 403; Musonius, c. 6, éd. O. Hense; Sénèque, *Epistolae ad Lucilium* 94; Épictète, *Diatribes*, 2, 9, 13). Nous avons vu que les chrétiens disent γνῶσις ψιλή, non pas θεωρία ψιλή, et dans quel sens.

Les mystiques musulmans ont deux termes : *'ilm* pour la γνῶσις ψιλή; pour la « vraie science », *ma'rifat;* cf Margaret Smith, *Al-Muhasibi*, p. 22; R.-A. Nicholson, *Muslim Mystic.*

Cette *théorie* en vue de la pratique n'est pas une simple intuition; elle suppose la recherche, l'étude, le raisonnement; elle est objet d'enseignement, de *diatribe* (cf *Les diatribes d'Épictète*, recueillies par Arrien). Ce n'est pas la contemplation, ni selon Platon, ni selon Aristote, ni selon les mystiques chrétiens ou musulmans. Sans pratique préalable il n'y a pas de *theoria* véritable; la *théorie*, elle, peut être vraie indépendamment de toute pratique.

c) **Scolastique ou mystique?** — Il faut donc soigneusement distinguer ces deux acceptions d'un même terme. D'autant plus que c'est ici que bifurquent scolastique et mystique. Dans la bivalence des termes theoria et gnosis tient tout le problème, si souvent débattu comme s'il départageait Orient et Occident, de la légitimité et du rôle d'une théologie rationnelle. Et combien de fois l'a-t-on abordé sans assez d'acribie et de sens diacritique! Parce que les spirituels grecs réclament la pureté, — disons la sainteté —, pour la contemplation ou la gnose « véritable », s'ensuit-il qu'ils n'ont aucune estime pour la ratiocination? Le cas d'un Grégoire le Théologien ou d'un Maxime le Confesseur, sans parler d'une foule d'autres, devient alors inexplicable, car ils ont ratiociné sur Dieu, sur la parole et sur l'œuvre de Dieu, à perte d'haleine.

Il est vrai qu'ils ont réclamé la sainteté pour authentiquer la contemplation. Mais il faut nous rendre compte de ce que leur situation avait de complexe : nul n'aurait jamais rien écrit si, pour le faire avec sécurité, il fallait

se savoir arrivé à la perfection. Et cependant il fallait écrire (ou l'on avait envie d'écrire), tout en confessant sa misère morale! Et cela en rendant hommage au principe absolu : « Qui n'a pas vu Dieu ne peut pas parler de lui » (Évagre, *Cent.* 5, 26, Frankenberg, 329; cf *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, p. 90, à propos du *De oratione* 60), et qui n'est pas parfaitement purifié ne saurait connaître comme les saints les raisons des choses, ni donc en disserter avec compétence. Il faut attendre le 11e siècle pour voir commencer un ouvrage sur la praxis, la theoria physica et la théologie par cette humble et fière déclaration :

« Quatre sont à mon avis, dans la parfaite triade des vertus, les motifs qui poussent à écrire pour l'utilité des autres, celui qui vient de dépasser le stade moyen, et qui est arrivé à la triade de la mystique théologie : le premier mobile c'est la liberté intérieure, j'entends l'apatheia de l'âme passée de la praxis pénible à la theoria physique, et à partir de là entrée dans les ténèbres de la théologie; le deuxième mobile, c'est, fruit des larmes et de l'oraison, la pureté de l'intelligence, d'où naît la parole de grâce et jaillissent les fleuves des pensées; le troisième, l'inhabitation en nous de la Trinité sainte...; le quatrième, la nécessité qui incombe à quiconque possède le talent de la parole de science (de ne pas le cacher), la menace de Dieu disant : serviteur mauvais et négligent, il fallait mettre mon argent à la banque... La crainte de cette menace a aussi bien fait dire à David : Je ne retiendrai pas mes lèvres, Seigneur, tu le sais; je n'ai pas caché ta justice dans mon cœur... » (Nicétas Stéthatos, *Cent.* 1, 1, PG 120, 852-853).

Nicétas se croit obligé d'écrire pour ces quatre motifs; ainsi avait fait et pensé son maître Syméon le Nouveau Théologien. Mais ainsi n'ont pas osé penser ni écrire les anciens. C'est, chez eux, à qui renchérira sur les aveux d'incapacité ou, ce qui revient au même, d'indignité, d'infériorité intellectuelle pour cause d'infériorité morale.

La fin de la *Mystagogie* de Maxime :

« J'ai imité cette veuve (*Luc* 21, 2) et je vous ai offert, mes très chers, ces quelques petites et chétives pensées et paroles, fruits d'un entendement et d'une langue chétive et pauvre, menues piécettes de monnaie; je conjure votre bénie et sainte âme de ne plus me demander un texte écrit de ce que je pourrai dire, pour deux raisons : l'une, parce que je n'ai pas encore acquis la chaste crainte de Dieu qui demeure, ni un solide habitus de vertu, ni la fermeté inébranlable de la justice : ces grandes garanties de bon aloi pour les œuvres d'esprit; l'autre, parce que, encore ballotté de grands remous de passions pareils à une mer sauvage et bien éloigné du havre divin de l'apatheia, dans l'incertitude de la fin qui m'attend, je ne veux point avoir, pour m'accuser, en plus de mes actes, des paroles écrites » (PG 91, 717*bc*).

Le traducteur a donné à cette postface un sous-titre admirable : Maximi modestia scribere detrectantis, — après avoir écrit!

D'autres mettent ces déclarations en tête de leurs ouvrages, et n'en écrivent pas moins. Il faudrait bien se garder de voir dans ces formules de simples formalités; elles expriment une conviction et presque un acte de foi en une vérité tenue pour indiscutable : seule la *vue* des réalités spirituelles donne la compétence pour en parler et seuls la sainteté, l'apatheia, le détachement absolu donnent ou méritent cette vue, cette theoria.

S'ils faisaient de la simple théorie au sens stoïcien ou moderne, ils pourraient mettre leur confiance dans leurs facultés naturelles ou dans l'autorité de leurs maîtres. Mais ils ne font pas de la théorie : ils croient devoir apporter le fruit de leur contemplation. De là les perpétuels appels d'un Origène à la prière de ses auditeurs pour obtenir la lumière, les « baisers du Verbe ». Mais de là aussi ses éternelles tournures dubitatives, car la grâce ne dispense pas de la praxis, — dont elle est la σύμπραξις (*In Mt.* 10, 19; éd. Klostermann, p. 25, 18; PG 13, 884*b*) —, et Origène a le sentiment de sa carence. Il est bien vrai que nos vertus mêmes, c'est Dieu qui les donne, mais non moins vrai que l'âme doit donner de sa part « la sueur de chacune de ses vertus » (Abbé Isaïe, *logos* 22, n° 8, éd. Augoustinos, p. 141). Alors faut-il se résigner à retomber dans cette inutile « science simple »?

Deux issues se présentent pour sortir de cette impasse : ou bien admettre franchement la valeur de cette science simple, ou bien admettre que la grâce de Dieu peut donner la gnose véritable même à des esprits non encore parfaitement purifiés. Bien rares sont ceux qui ont osé adopter une attitude franche à cet égard, et de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne du grand siècle patristique. C'est encore un saint Basile et un saint Grégoire le Théologien qui ont là-dessus la position la plus nette et la plus favorable au savoir acquis par l'étude : c'est pourquoi chez saint Grégoire θεωρία reprendra un sens presque profane. Plus rares encore sont ceux qui savent distinguer deux sortes de contemplations vraies, l'une « acquise par la voie normale de la garde des commandements », l'autre accordée par Dieu sans égard pour l'état de l'âme; disons brièvement : l'une *gratum faciens*, l'autre *gratis data*. Cette distinction est faite par Philoxène de Mabboug dans sa lettre au moine Patrice d'Édesse (I. Hausherr, *Contemplation et sainteté*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 179). Grâce à cette clarté d'idées, Philoxène peut écrire franchement pour son propre usage :

« Illum solum, qui hunc gradum (perfectionis) assecutus est, decet de quaestione divinitatis disserere. Ego vero a vobis rogatus sum, cum in hac via ne incedere quidem coeperim, ut loquar de iis quae in fine viae ponuntur... Sed quia gratia potest mentem per quamcumque semitam vult trahere, et absque via laboris per aliam semitam fidei hominem ad visionem veritatis adducere, cum fide tractabimus de iis quae per gratiam accepimus. Non enim per scientiam, quae ex amore spiritali tantum oriri solet, nunc disseremus, sed per motus fidei quae est initium viae morum » (*Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, éd. A. Vaschalde, ms. p. 4, éd. p. 10).

d) **Theoria-spéculation et theoria-contemplation.** — La plupart des écrivains spirituels grecs n'ont pas cherché à sortir de l'ambiguïté. Ils ont continué à répéter qu'ils se sentaient pécheurs et inférieurs à la theoria, et continué à écrire des préceptes *pour* la theoria aussi bien que les trouvailles *de* leur theoria. Il en résulte que l'emploi de ce terme (et de celui de gnosis) oscille entre le sens strict de contemplation et celui de spéculation rationnelle; mais celle-ci porte le même nom que celle-là précisément parce qu'elle voudrait et devrait être contemplation intuitive; parce que, si elle a quelque valeur spirituelle, elle le doit aux éléments vraiment contemplatifs qu'elle contient. Bref, la theoria-spéculation est un succédané de la theoria-contemplation. Montrons cela chez quelques auteurs.

Grégoire de Nazianze, le théologien par antonomase, parle très souvent de theoria. La plupart de ces textes ne se rapportent pas à la contemplation; cela apparaît à deux signes : tantôt une épithète ou un synonyme voisin, comme ἐξεταστικὸν καὶ θεωρητικόν (*Oratio* 20, Paris, 1609, p. 323*d*; cf Grégoire de Nysse, *Vita Mosis:* θεωρία ἐξεταστική, PG 44, 425*c*); tantôt le conseil de consulter sa vocation avant de se lancer

dans la theoria, comme *Carmina*, sect. 2, 33, 1-4, PG 37, 928*a* : « Estimes-tu davantage la praxis ou la theoria?... Applique-toi davantage à celle à laquelle ton tempérament te rend plus apte »; tantôt, — et on sait avec quelle insistance —, des exhortations à la « moderatio in disputando » (*Or.* 32, PG 36, en particulier 212; cf *Or.* 16 *De pauperum amore*, Paris, 1609, p. 241*cd*). Même dans des passages qui affirment l'union nécessaire de la praxis et de la theoria, celle-ci ne signifie pas d'ordinaire la contemplation; il faut voir *pourquoi* elle est dite nécessaire. De contemplation *(gratia gratum faciens)* il sera seulement question si la praxis est réclamée pour garantir le bon aloi de la theoria. Si l'une et l'autre sont requises seulement pour la perfection de l'homme, pour que « l'homme ne soit pas borgne » (*Or.* 20 *in laudem Basilii*, Paris, 1609, p. 324*c*), ou comme les deux montants d'une porte (*Or.* 15, p. 231 *d*), ou si la theoria est dite nécessaire à la praxis comme la praxis à la theoria, il faut entendre ce terme dans le sens d'étude, d'occupation intellectuelle, de culture en général. De même encore quand saint Basile ou saint Athanase sont loués pour les avoir possédées toutes deux (*In laudem Athanasii* 6, PG 35, 1088 *b*; *In laudem Basilii* 18, PG 36, 529*bc*), la formule et le contexte imposent la même interprétation; s'il s'agissait de contemplation mystique, on dirait qu'ils ont atteint celle-ci à force de praxis, parce que saint Grégoire s'est approprié l'axiome d'Origène : πρᾶξις θεωρίας ἐπίβασις (*Or.* 3 *adversus Julianum*, Paris, 1609, p. 102*d* sv).

Et encore : la même mise en garde contre une theoria ἀχαλίνωτος (*Or. in sancta lumina* 8, PG 36, 344*a*), encore qu'elle soit devenue classique chez les spirituels (cf Maxime, *De char.* 3, 70, PG 90, 1038*c*; *Ad Thal.* q. 49, 456 sv), ne concerne cependant pas directement la contemplation spirituelle, pour la bonne raison qu'elle, la vraie, ne peut pas être « effrénée », ni « pousser par-dessus le bord des précipices ». Finalement (nous ne pouvons tout citer) voici un vers stupéfiant pour qui connaît l'histoire de la contemplation, spécialement orientale : « La theoria n'est pas affaire de solitude et d'hésychia » (*Carmina*, lib. 2, *De se ipso*, sect. 1, 11, v. 298, PG 37, 1050*a*). Cela s'explique cependant. Grégoire le Théologien pense si peu à la contemplation qu'il n'hésite pas à écrire une sentence qui pourra paraître énorme aux « hésychastes ». Il pense tout simplement aux études [mais même dans ce cas il se met à un point de vue « contemplatif » au sens humain, non mystique; cf *In laudem Basilii* 65, PG 36, 584*b* : si on dit de la theoria qu'elle scrute, creuse, cherche (ἐρευνᾶν), il faut entendre cela οὐχ ὡς ἀγνοοῦντι ἀλλ' ὡς ἐντρυφῶντι τῇ θεωρίᾳ], qui ne se conçoivent pas sans maîtres, moins encore dans l'antiquité que de nos jours. Avec quelles précautions, par conséquent, devra-t-on le lire, avant de tirer argument de lui pour la doctrine ou l'histoire de la contemplation.

Saint Grégoire de Nazianze est encore un chrétien de culture classique. Sa theoria se ressent d'Aristote et des stoïciens; on peut, si on y tient, rapporter tout notre alinéa précédent au paragraphe sur la theoria-théorie. Malgré son titre de théologien, le grand évêque humaniste ne parle pas toujours en « spirituel ». Mais le monachisme devait exercer une influence décisive et opérer une transformation profonde. La contemplation cesse d'être un privilège aristocratique (φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, Platon, *République* 6, 494*a*); elle s'offre à tout le monde sans exiger une condition sociale ou une situation de fortune exceptionnelles, ni des facultés mentales supérieures. Comme le note justement W. Jaeger (*Aristotile*, versione di G. Calogero, Firenze, 1934, p. 617) : « Il βίος θεωρητικός nasce a nuova vita solo quando, permeata ormai dalla scepsi la filosofia e la metafisica scientifica, assume la forma religiosa della vita contemplativa, nel senso in cui essa [dal tempo del omonimo scritto di Filone (?)] divenne l'ideale del monachesimo ». Or le monachisme a dominé la vie spirituelle byzantine et orientale. De là vient que le sens profane de théorie se perd pour faire place au sens précis de « contemplation véritable » ou au sens flottant de spéculation religieuse, succédanée de celle-là.

Cela apparaîtra au mieux chez saint Maxime. Toute sa vie et toute sa pensée sont tendues vers la contemplation la plus haute, ce qu'il appelle la θεωρία πνευματική (*Ad Thal.* q. 65, PG 90, 744-745 souvent), ἡ ἐν πνεύματι μυστικὴ θεωρία (745*c*), ἡ ἐν χάριτι πνευματικὴ θεωρία (745*c*), etc. Et cependant même ces épithètes ne prouvent pas toujours qu'il s'agit de la contemplation mystique. Ce peut être simplement l'exposé du sens spirituel de l'Écriture (par exemple, *Ad. Thal.* q. 55, 557*b*). Θεωρία μυστική signifie une considération secrète, profonde, spirituelle (vg *Ad Thal.* q. 54, 517*a*), comme chez Grégoire de Nysse (*In Cant. hom.* 1, PG 44, 765*a*) la même expression désigne l'exposé allégorique de la sainte Écriture, ce qui est conforme à la langue d'Origène (*In Lucam hom.* 21, Rauer, p. 138; cf *hom.* 30, p. 184, θεωρία σωματική). Dans tel passage, le sens est nettement philosophique, comme *Ambigua*, PG 91, 1133*a* sv, où sont énumérés les cinq modes (τρόποι) de la theoria : essence, mouvement, différence, mélange, position. Mais le plus souvent la nuance intuitive et mystique ne veut pas être absente, même quand cette « contemplation » nous livre de la pure scolastique. Ainsi *Ambigua* 1176-1197*d*, une série de theoriae qui constitueraient autant d'articles d'une somme : theoria physica sur ceci que le monde a un commencement et une genèse, comme tout ce qui est postérieur à Dieu, etc. Du reste, les titres de ces articles disent tantôt θεωρία, tantôt ἀπόδειξις, démonstration, ou encore theoria ἀποδεικτική (1188*d*). L'élément mystique s'affirme davantage dans les dix theoriae différentes au sujet de Moïse et d'Élie au Thabor (*Ambigua*, 1161 *a*-1165*a*); mais ce mysticisme ne comporte pas grande certitude, puisqu'il laisse au lecteur le choix et se termine par un « peut-être » (10e theoria, 1164*d*).

En somme, la theoria physica se croyant obligée de procéder par la voie mystique devient scolastique à contre-cœur ou avec appréhension (et la même chose se vérifiera pour la theoria théologique), en attendant que, lasse ou incapable de soutenir plus longtemps cette situation équivoque, elle disparaisse à peu près complètement, en ne laissant plus guère que son nom : Syméon le Nouveau Théologien va directement de la praxis à la théologie, et les hésychastes du 14e siècle auront une méthode savante qui leur permettra d'obtenir l'extase sans passer par les longueurs des « cinq espèces de contemplations ».

En fait, on peut se demander si la « contemplation naturelle » a joué un rôle appréciable chez un saint oriental quelconque (encore qu'on la trouve souvent mentionnée chez les auteurs), sauf dans l'interprétation spirituelle de l'Écriture. Les orientaux sont gens du Livre; ils ont lu très peu dans la nature, si ce n'est pour comprendre la Bible; car « impossible absolument de

s'adonner à la science de l'Écriture, si on repousse les logoi naturels des êtres, la theoria physica » (Maxime, *Ad Thal.* q. 65, PG 90, 745*d*). Nicétas Stéthatos a intitulé ses centuries « pratique, physique, théologique » (PG 120, 851, 899, 953) et de même Grégoire Palamas (PG 150, 1121). Mais vous seriez bien déçus si vous comptiez trouver une doctrine ferme de la θεωρία φυσική en tout cela. Ce que vous y verrez le plus nettement, le plus impérieusement affirmé, c'est le devoir de ne pas s'attarder dans la pratique pour ne pas ressembler au mulet attaché à une meule et qui tourne toujours dans le même cercle (Nicétas, *Cent.* 2, 82, PG 120, 940*d*; cf 83 sv). La praxis a une frontière nette chez ces nouveaux mystiques; ce que nous avons dit plus haut sur l'alternance de praxis et theoria ne vaut plus trop chez eux; et une des raisons de ce fait c'est précisément la disparition progressive de la physica theoria : avec elle ses dangers ont disparu. On pourrait philosopher longtemps sur cette évolution de la doctrine et de la pratique spirituelles.

Pour en finir avec ces généralités sur la θεωρία φυσική, voyons-la en œuvre chez celui qui l'a le mieux comprise, *Maxime*. Elle est chez lui une pièce essentielle de la sagesse et de la *Weltanschauung* chrétienne. Ce qu'Évagre dit en une ligne (*Pract.* I, 1) : le christianisme c'est pratique, physique, théologique, Maxime le développe de toute manière. Il faudrait lire ici, par exemple, toute la réponse à la question 51 de Thalassios (PG 90, 476*b*-485*b*). Résumons-la du moins. Le Créateur a déposé dans la nature visible deux choses, des logoi de sagesse spirituelle et des τρόποι de conduite honorable. Le νοῦς gnostique s'approprie ces exemples en les imitant par la praxis, ce sont des cadeaux (δόματα) que la nature lui fait à lui-même; il s'empare, par la contemplation naturelle, de ces logoi pour les offrir en dons (δῶρα) à Dieu : imitation et contemplation alternent ainsi perpétuellement, se présupposent et s'appellent l'une l'autre. Sans doute la θεωρία est plus proprement affaire de gnose, d' « intelligence gnostique », et l'imitation de praxis et d' « âme pratique ». Mais la praxis elle-même a besoin de « bon escient », de diacrisis; elle suppose une intelligence « diagnostique » ou « très philosophe » (480*c*-481*c*). A celle-ci la nature présentera partout des leçons de sagesse totale : contemplation et vie tout à la fois, elle imitera la loi physique et contemplera le logos de toutes choses, — du ciel, « en conservant toujours le très égal et pareil à lui-même mouvement de la vertu et de la gnose, emportant, fixes comme des astres, les lumineux et très resplendissants logoi des choses » (480*d*); — du soleil, « qui change de lieux selon les besoins de l'univers », on apprend « à savoir se conformer à tous les événements avec la sagesse convenable, sans rien abandonner de sa propre identité illuminatrice par la vertu et par la gnose » (*ibidem*); — de l'aigle, du cerf, de la chèvre, du lion, du serpent, de la colombe (481*ab*). On voit par ces deux derniers exemples que cette θεωρία φυσική a des racines dans l'Évangile.

« Ainsi donc selon le logos et le tropos naturel de chaque chose, l'intelligence très philosophe considère la genèse des êtres : en tant que gnostique, elle recueille comme dons à offrir à Dieu de la part de la création les logoi spirituels des êtres; en tant que pratique, elle imite par sa conduite les lois naturelles des choses : et ce sont des cadeaux qu'elle reçoit pour elle-même; et de la sorte elle manifeste en elle-même, par la vie, toute la magnificence de la sagesse divine invisiblement intérieure aux créatures » (481*c*).

Clemens Alexandrinus, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig, t. 2, 1906, *Stromata*, éd. O. Stahlin. — *Origenes Werke*, même coll., Leipzig, t. 8, 1925, *In Cantica canticorum*, éd. W.-A. Baehrens; t. 10, 1937, *In Matthaeum*, éd. E. Klostermann. — *Euagrius Ponticus*, éd. Frankenberg, Berlin, 1912.

I. Hausherr, *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 171-195; *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, dans RAM, t. 15, 1934, p. 34 svv. — H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum*, Leipzig, 1909. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — Nicétas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, éd. I. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, t. 12, Rome, 1928. — A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.

Philonis alexandrini opera, Berlin, t. 3, 1898, éd. P. Wendland *De congressu eruditionis gratia*; t. 4, 1902, éd. L. Cohn, *De vita Mosis*. — Diogenis Laertii, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*, éd. C.-G. Cobet, Paris, 1850. — J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae, 1905. — H. Schenkl, *Die Epiktet Fragmente, eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien*, Wien, 1887. — Philoxène de Mabboug, *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, éd. A. Vaschalde, coll. Corpus scriptorum christianorum orientalium, série 2, t. 27, Rome, 1907. — *C. Musonii Rufi reliquiae*, éd. O. Hense, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1905. — Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἡσαΐου λόγοι κθ', éd. Augoustinos monachos Jordanites, Jérusalem, 1911.

C. LA CONTEMPLATION VÉRITABLE EST SAISIE IMMÉDIATE DU LOGOS DES CHOSES

L'équivoque dissipée, ou du moins étalée, il nous faut maintenant étudier plus à fond la « contemplation véritable ». En voici une définition, dans une formule un peu tardive, mais qui a le double mérite de la clarté et de la fidélité aux Pères : contempler (θεωρεῖν) ce n'est pas seulement voir de quelle nature sont les choses, mais aussi leurs λόγοι πρὸς τί βλέπουσιν, c'est-à-dire leurs logoi et les relations de ceux-ci à autre chose que les objets eux-mêmes (Élie Ecdicos, PG 90, 1433*b*, sous le nom de saint Maxime).

1. Qu'est-ce que le λόγος des choses? — « On a si souvent parlé du logos de Platon et de l'influence exercée par lui sur la théologie chrétienne, qu'il peut sembler paradoxal de nier que la théorie du logos se rencontre dans la philosophie authentique de Platon. Le fait est pourtant certain » (J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 58). Le même Père Lebreton fait remarquer (p. 56) qu'il n'y a pas d'équivalent latin de ce terme grec. Il ne faut pas identifier les logoi aux idées platoniciennes, sous peine de confondre platonisme et stoïcisme. Pour celui-ci, le logos unique et universel est loi (comme déjà chez Héraclite, cf F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1re partie, p. 58 sv), et force du monde. Il se diversifie dans les êtres : il est cohésion (ἕξις) dans les pierres, végétation (φύσις) dans les plantes, âme en tous les vivants, intelligence et raison dans l'homme, vertu parfaite dans les sages (cf von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, p. 150, nº 459); il se confond avec la nature : vivre selon la nature équivaut à vivre selon le logos. Chez Aristote, le logos est l'expression de l'essence; il définit l'essence (*De partibus animalium*, lib. 4, c. 5, 678 *a*). Saint Grégoire de Nazianze pourra donc lui donner justement pour synonyme ὅρος = définition (*Oratio* 30, *theologica* 4, PG 36, 139*a*) et

saint Maxime dira, dans la ligne d'Aristote : « Le logos de la nature humaine, c'est d'avoir corps et âme » (*Ambigua*, PG 91, 1341*d*).

Ces brefs rappels suffiront pour nous faire comprendre que les logoi, objet de la contemplation physique « véritable », ne sont à entendre dans aucun de ces sens philosophiques. Le même saint Maxime déclare expressément qu'ils ne s'identifient pas avec la matière et la forme (*Ad Thal.* q. 65, PG 90, 744*d* sv), autrement dit avec les « logoi physiques des choses » (745*d*). Ceux-ci, pour Maxime, sont encore la « surface ». La matière et la forme unies à la sensation produisent les passions et tuent les pensées conformes à la nature, c'est-à-dire la vraie contemplation naturelle (760*d*). Ce qui s'oppose à l'ἐπιφάνεια, le fond dernier des choses créées, c'est un logos caché en elles et qui tend à Dieu, le θεοτελὴς λόγος (*Ad Thal.* q. 32, PG 90, 372*bc*; cf ps.-Denys Aréopagite, *De divinis nominibus*, c. 2, PG 3, 637*c*). Nous ne pouvons faire mieux que de transcrire ce passage, le chapitre 32 des *Quaestiones ad Thalassios*, un des plus courts de ce grand ouvrage.

« Que veut dire : si d'aventure à tâtons ils trouvent Dieu (*Actes* 17, 27)? Comment en tâtonnant trouve-t-on Dieu?

Réponse. Celui qui voit tout le culte corporel apparent de la Loi non pas selon la sensation, mais, perçant par les élans du νοῦς chacun des symboles visibles, appréhende (passivement, ἐκδιδασκόμενος) le θεοτελὴς λόγος caché en chacun, celui-là dans le λόγος trouve Dieu. Tâtonnant (fouillant) louablement par la faculté intellectuelle, comme on ferait dans un ramas (d'ordures), dans la matière des ordonnances légales, il essaie de trouver, cachée dans la chair de la Loi, la perle précieuse entièrement insaisissable au sens, le logos. Et tout de même, celui qui ne se contente pas de circonscrire par le sens la nature des choses visibles, mais qui, sagement, selon l'intelligence, explore en chaque créature le logos qu'elle renferme, trouve Dieu, parce qu'il arrive à connaître par la magnificence des êtres qu'elle a produits la Cause de ces êtres mêmes ».

« Le propre du tâtonnement étant le discernement, celui qui aborde gnostiquement les symboles de la Loi et qui regarde savamment la nature apparente des choses, appliquant son discernement à l'Écriture, à la création et à soi-même pour distinguer dans l'Écriture la lettre et l'esprit, dans la création le logos et la surface, en soi-même l'intelligence et la sensation, prenant dans l'Écriture l'esprit, dans la création le logos, en soi-même le νοῦς pour les unir entre eux indissolublement, celui-là a trouvé Dieu, parce qu'il a reconnu, autant qu'il faut et qu'il est possible, le Dieu présent dans le νοῦς, dans le logos et dans l'esprit; il est débarrassé de tous les agents d'erreur et de leurs entraînements à mille opérations diverses, je veux dire de la lettre, du superficiel et de la sensation, sièges de la quantité variable, ennemie de l'unité (de la monade). Si, au contraire, quelqu'un combine et entremêle la lettre de la Loi, le superficiel des choses visibles et sa propre sensation, c'est un aveugle clignant des yeux (τυφλὸς μυωπάζων, cf 2 *Pierre* 1, 9), atteint de cette maladie qu'est l'ignorance de la cause des êtres ».

Aucun autre texte ne condense comme celui-là la doctrine de la θεωρία φυσική. Nous y trouvons les deux domaines où elle s'exerce : l'Écriture et la nature, les deux livres où se lisent les paroles de Dieu. Nous y apprenons quel est dans ce double objet matériel son double objet formel : l'esprit et le logos par opposition à la lettre et au superficiel. Nous y voyons la nécessité de se dégager de ces deux contraires et le but où conduit la contemplation ainsi obtenue : la science de Dieu.

2. Comment arriver à saisir le logos des choses? — Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre ce qu'est le logos et comment on arrive à le saisir. Nous pouvons y réussir par deux voies : l'étude du pneuma scripturaire, dont le logos est le pendant dans la nature, et la considération des renseignements épars chez les spirituels sur le logos lui-même.

a) **Sens pneumatique de l'Écriture et sens pneumatique des choses.** — Pour le sens pneumatique de l'Écriture, il nous sera permis de renvoyer aux spécialistes (pour la différence entre l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie, cf A. Vaccari, *La* Θεωρία *nella scuola esegetica di Antiochia*). Sens spirituel, par opposition au sens littéral, historique, matériel ou corporel : que ces deux sens soient conçus, selon les antiochiens, comme nécessaires l'un et l'autre et l'un à l'autre; ou que le sens littéral corporel soit tenu pour nul et non avenu, simple prétexte à une *allégorie* au sens strict (ἄλλο-ἀγορεύειν), comme pour certains alexandrins. Il y aurait une étude à faire sur cette diversité et sur ses conséquences dans la doctrine et dans la pratique de la « contemplation naturelle ». Tout comme dans le domaine scripturaire, on aura d'une part une tendance à la rigueur scientifique, d'autre part un penchant à des *fantasticherie* (Vaccari, *loco cit.*, p. 11) de plus en plus étranges; la theoria physica proprement dite, c'est-à-dire appliquée à la nature des choses, incline chez les uns vers la science aristotélicienne, chez les autres vers les aimables fantaisies d'un saint François de Sales. De là chez les syriens l'ascèse savante qu'on a signalée (Introduction au *Dialogue sur l'âme...*, de Jean le Solitaire, p. 18-20), et chez les héritiers d'Alexandrie des exercices de « théorie physique » qui nous paraissent plutôt imaginatifs que mystiques. Nous en signalerons quelques-uns. Il faut d'ailleurs ajouter que le mysticisme alexandrin a gagné parfois des têtes syriennes, et c'est en elles qu'il a trouvé ses plus grands triomphes ou produit ses plus grands ravages (par exemple, Étienne Bar-Sudaili, ou Isaac de Ninive, sans parler du pseudo-Denys).

Le logos des choses sera donc comme le sens pneumatique des choses. Et on le saisira de la même manière. On deviendra contemplateur de la nature comme on devient exégète spirituel de l'Écriture, par la *praxis*, par la pureté, par les vertus, par la grâce (*Ad Thal.* q. 65, PG 90, 737*a*). Et non pas par l'étude, ajouteront des héritiers d'Origène, qui oublient que celui-ci a été un travailleur acharné. Rappelons-nous ce que nous avons dit de la science simple. Et ajoutons quelques témoignages de cette conviction que « la pratique est la montée à la théorie », la seule voie d'accès à la contemplation véritable, scripturaire ou « naturelle ».

Pour l'intelligence de l'Écriture deux références suffiront : l'une pour la doctrine, l'autre pour la mise en œuvre de la doctrine. Origène, expliquant spirituellement le premier verset du Cantique des cantiques : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche*, écrit :

« La troisième interprétation s'applique à l'âme qui n'a d'autre ambition que l'union et la communion au Verbe de Dieu, qui ne désire que d'entrer dans les secrets de sa sagesse et de sa science comme dans la chambre de l'Époux céleste ».

Non satisfaite d'être enseignée par des maîtres inférieurs, « elle supplie que son intelligence pure et virginale soit éclairée des illuminations et des visites du Verbe de Dieu lui-même. Lorsque, de fait, son intelligence n'est comblée d'intellections et de perceptions divines par le ministère d'aucun homme ni ange, alors elle doit croire qu'elle reçoit les baisers du Verbe de Dieu lui-même... Aussi longtemps, en effet, qu'elle était incapable de comprendre l'enseignement pur et solide du Verbe de Dieu, elle a eu besoin de recevoir les baisers, c'est-à-dire les explications de la bouche des docteurs; mais dès l'instant

qu'elle commence à discerner les points obscurs, à résoudre les difficultés, à dégager ce qui est enveloppé, les paraboles et les énigmes, et à faire avec compétence l'exégèse des sentences des sages, dès lors elle doit croire qu'elle a reçu les baisers de son Époux lui-même, le Verbe de Dieu. Le texte dit au pluriel « des baisers » pour nous faire entendre que toute illumination d'un sens obscur est un baiser du Verbe de Dieu donné à l'âme parfaite...

Par bouche de l'Époux nous entendons une vertu de Dieu par quoi il illumine l'intelligence, et comme par une parole d'amour qu'il lui adresse, à condition, cependant, que l'âme soit digne de la présence d'une si grande vertu, il lui révèle tout ce qui lui était inconnu et obscur; c'est là un baiser plus véritable et plus intime et plus saint que le Verbe de Dieu est dit donner à son épouse, l'âme pure et parfaite. L'image en est le baiser que nous nous donnons les uns aux autres dans l'Église pendant les saints mystères. Chaque fois donc que, sans le secours de précepteurs, nous découvrons dans notre cœur la solution d'un problème concernant la révélation divine, croyons que nous avons reçu autant de baisers de l'Époux, le Verbe de Dieu... » (*In Canticum canticorum*, lib. 1, PG 13, 85*bc*).

b) **La saisie du logos des choses est don de Dieu.** — L'intelligence du sens spirituel postule donc comme condition préalable la pureté et la perfection de l'âme; mais elle est donnée par Dieu à son gré, « car le Père connaît la capacité de chaque âme et sait à quel moment, à quelle âme et quels baisers de son Verbe il doit donner » (*ibidem*, 86*b*). La theoria scripturaire ne résulte donc pas d'une dialectique rationnelle; elle est accordée à l'intelligence en considération des vertus pratiquées par l'âme. Elle est une appréhension ou une série d'appréhensions directes, dues à la grâce.

Que cette doctrine se soit imposée généralement, disons mieux, universellement aux ascètes, nous en avons des preuves multiples dans l'hagiographie. Citons seulement un texte des plus caractéristiques, parce qu'il s'agit d'un parfait ignorant, et à cause de sa jeunesse et par suite d'un manque d'instruction total, saint Dosithée.

« Une fois Dosithée vient (chez son maître spirituel, saint Dorothée) et l'interroge sur une parole de la sainte Écriture. *Il commençait, en effet, à cause de sa pureté, à comprendre quelques passages de l'Écriture.* Pour Dorothée, il ne voulait pas jusqu'alors qu'il s'appliquât à cela, mais bien plutôt qu'il se gardât par l'humilité. A son interrogation il répond donc : Je ne sais pas (cf *Apophthegmata Patrum*, Antoine, n° 17, PG 65, 80*d*). Dosithée n'ayant pas attaché d'importance à cette réponse revient une autre fois et l'interroge sur un nouveau chapitre. Alors Dorothée lui dit : Je ne sais pas, mais va donc le demander à l'abbé (Séridos). Il partit sans se douter de rien. Or, le bienheureux avait auparavant, à son insu, dit à l'abbé : Si Dosithée vient vers toi pour t'interroger sur quelque texte de l'Écriture, rabroue-le un peu. Quand donc il arriva et l'interrogea, l'abbé se mit à le rabrouer et à lui dire : Veux-tu bien rester tranquille, toi qui ne sais rien. Tu as l'audace de poser des questions pareilles!.. Tu ne penses donc pas à ton impureté? » (*Vie de saint Dosithée*, p. 120 svv).

La théorie de Maxime se vérifie ici parfaitement; aussi bien date-t-elle de bien avant lui. L'intelligence pure, c'est-à-dire dégagée du sensible, saisit, sans étude, le pneuma dans l'Écriture et le logos dans la nature.

Il nous reste à l'entendre affirmer directement pour les logoi des choses. Malheureusement nos auteurs qui dissertent à perte de vue sur le logos comme sur la theoria se préoccupent très peu de nous le décrire. Écoutons cependant quelques notations. « Il faut croire qu'en chacun des êtres gît quelque logos savant (σοφός) et artiste (τεχνικός), même s'il dépasse notre vision » (Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron*, PG 44, 73*a*). Σοφός et τεχνικός, ce sont des qualificatifs d'un artisan habile : le logos c'est la marque que l'artisan divin a laissée sur toutes ses œuvres. Cela s'appelle *logoi* parce que c'est l'effet des paroles créatrices de Dieu et comme tel chaque logos révèle la sagesse (l'art créateur) de Dieu. Rien d'ἄλογον, de dépourvu de λόγος, ne saurait exister. Si la matière, selon Numénius (Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. 15, ch. 17, PG 21, 1345*b*) est ἄλογος, et donc inconnaissable, c'est qu'elle est aussi un μὴ ὄν. C'est pourquoi tout être réel peut devenir occasion de contemplation (Évagre, *Cent.* 2, 11, Frankenberg, 137).

On nous dit encore, en s'autorisant d'un mot du Seigneur, que les logoi seuls demeurent (*Cent.* 1, 20, Fr. 63) et immuables (Maxime, *Ambigua*, PG 91, 1345 *bc*). S'attacher à eux, c'est donc s'attacher à l'éternel, au divin. Le but du Créateur a été précisément d'attirer les λογικοί, — les hommes —, par les logoi au Logos, à Dieu.

« Que veut dire : Ses (perfections) invisibles sont depuis la création du monde perçues par l'intelligence grâce aux êtres créés (*Rom.* 1, 20)?

Réponse. Les logoi des êtres sont présents à l'état de perfection en Dieu, avant les siècles (éons) de la manière qu'il sait, mais invisibles. Les écrivains inspirés ont l'habitude de les nommer aussi « bons vouloirs »; or, à partir des êtres créés l'intelligence par la pensée les perçoit. En effet, toutes les œuvres de Dieu contemplées par nous selon la nature, gnostiquement, avec la science requise, nous annoncent mystérieusement les logoi selon lesquels elles sont venues à l'existence et révèlent, en se montrant, le plan divin (θεῖον σκοπόν) sur chacune de ses œuvres » (*Ad Thal.* q. 13, PG 90, 293*d*-296*a*).

Relevons deux mots dans ce texte : « contemplées selon la nature », c'est-à-dire selon *leur* vraie nature, dans leur être profond qui est seul vraiment intelligible, et selon *notre* vraie nature qui est intelligente (νοητός-νοερός); le plan divin ou le but divin : « toute la création est faite en vue de la science de Dieu » (Évagre, *Cent.* 1, 87, Frankenberg, 123); voilà le but général. Dieu réalise ce plan et atteint ce but par deux voies : la providence et le jugement, dont nous parlerons plus loin.

La « contemplation véritable » des êtres créés c'est la révélation, faite à l'intelligence purifiée, de la place et du rôle propre à chacun des êtres dans le plan universel de Dieu; autrement dit la révélation du λόγος de chaque être et ce logos c'est le rapport de cet être à ce plan divin, à la σοφία du Créateur.

Nous pourrions multiplier les citations sans y gagner plus de précision. Nous y entendrions répéter la nécessité de la pureté absolue beaucoup plus que décrire la θεωρία où elle aboutit. Voici par exemple encore Maxime :

« Comme un agriculteur, en quête d'un emplacement convenable pour y transplanter quelque arbre sauvage, tombe à l'improviste sur un trésor; ainsi tout ascète humble et simple, à l'âme débarrassée (lissée) de toute pilosité matérielle, sera semblable au bienheureux Jacob qui, interrogé par son père : Comment as-tu trouvé si promptement, mon enfant? répond : C'est ce que le Seigneur Dieu a fait venir devant moi (*Genèse* 27, 20). En effet, lorsque Dieu nous communique de sa propre sagesse nos sages contemplations, sans fatigue, alors que nous ne nous y attendions pas, pensons que nous avons trouvé tout à coup un trésor spirituel. Car l'ascète éprouvé est un agriculteur spirituel qui transplante la contemplation sensible des choses visibles, tel un arbre sauvage, dans le terrain des

intelligibles, et trouve un trésor, la révélation, par grâce, de la sagesse cachée dans les choses » (*Cent. gnostique* 1, 17, PG 90, 1089*ab*).

Outre le καμάτου χωρίς, que nous avons discuté ci-dessus, le mot à retenir c'est ici ἐξαίφνης, la soudaineté de l'illumination qui caractérise la contemplation véritable et en démontre la gratuité, la passivité, l'immédiateté. C'est un trait affirmé par tous les mystiques depuis Platon (*Banquet*, 210*e*, cf Festugière, *Contemplation..*, p. 262 et 343, note 1), à travers Philon, Plotin, Denys (cf H. Urs von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, p. 32), jusqu'aux hésychastes du 14e siècle (vg dans la *Vie de saint Sabas le jeune*, nº 58 fin) : « (Cette vision) me tomba dessus, soudain, Dieu le voulant, sans que j'en eusse aucune idée, ni aucune curiosité à ce sujet ». Il faut noter ce même caractère de soudaineté dans les attaques diaboliques (cf I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, p. 135) : signe, de part et d'autre, d'une intervention indépendante de la volonté humaine. Ce n'est pas l'intelligence de l'homme qui *découvre* les theoriae, ce sont elles qui se présentent (προϋπαντώσας τὰς τῶν ὄντων θεωρίας) d'elles-mêmes à ceux qui se sont dûment purifiés de toutes les passions, y compris la vaine gloire (Maxime, *Cent. gnost.* 1, 21, PG 90, 1092*a*) et qui ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour Dieu. Et cela servira à distinguer la vraie contemplation de la simple science humaine. Il y a deux sensations : l'une qui ne sert de rien, que nous avons même en dormant, par habitus, et qui ne tend pas à l'acte; et de même deux gnoses, l'une scientifique (ἐπιστημονική), sans relation avec l'observation des commandements; l'autre basée sur la pratique (« existentielle », dit von Balthasar, *loco cit.*) qui apporte la compréhension des choses, véritable et expérimentale (Maxime, *loco cit.*, c. 22, 1092*b*). Et cette gnose est sans erreur (ἀψευδής), sans danger, sans fatigue. Si, à propos de θεωρία φυσική il est question d'erreur, de précautions à prendre, de travail, il faudra chercher une explication de ce fait, sans nier ce que démontrent les textes déjà cités : le caractère intuitif de la « contemplation véritable ».

c) **Nécessité de la praxis et de la grâce.** — Deux assertions méritent d'être mises en relief : d'une part l'efficacité de la pratique pour atteindre la contemplation, d'autre part la gratuité de celle-ci. — L'efficacité des « commandements » provoque cette exclamation admirative d'Évagre : « Qui connaît l'efficacité des commandements de Dieu et qui comprend les puissances de l'âme et comment ceux-là guérissent celles-ci et les amènent à la theoria véritable » (*Cent.* 2, 9, Frankenberg, 135)? Aussi ne se lasse-t-il pas d'y revenir (1, 67, 85, Fr. 107, 123; 2, 6, Fr. 133, etc). Cet étonnement peut paraître lui-même étonnant, si nous nous rappelons ce que le même auteur nous a dit sur la nature du νοῦς qui saisit ses objets propres directement à la seule condition d'être lui-même. C'est là une autre vérité essentielle : le νοῦς est attiré par la sainte gnose comme le fer par l'aimant (*Cent.* 2, 34, Fr. 153). Il est toujours dans l'attente d'une contemplation (*Cent.* 1, 34, Fr. 79). Mais la nature du νοῦς demeure elle-même un mystère (3, 31, Fr. 211), et la merveille c'est que la pratique lui rende son aptitude première à saisir les réalités intelligibles. — L'autre assertion contrebalance et met au point celle-là : c'est que la contemplation est l'œuvre de la grâce. Évagre le dit en maint endroit, de façon plus ou moins symbolique, par exemple : « Clef du royaume des cieux, c'est le don spirituel (de l'Esprit) qui révèle à l'intelligence la theoria de la praxis spirituelle et le sens des natures et la théologie » (*Cent.* 4, 40, Fr. 289); praxis, theoria physica et théologie viennent donc de la grâce. Maxime s'exprimera souvent plus clairement :

« Lorsque par la divine grâce le νοῦς philosophe a renversé par la philosophie pratique et théorétique toute puissance opposée à la vertu et à la gnose... et ne rend pas la reconnaissance qu'il doit à l'auteur de la victoire, Dieu, mais qu'il s'élève dans son cœur... » (*Ad Thal.* q. 52, PG 90, 493*ab*).

Le même Maxime prononce ailleurs une fois pour toutes : « Dieu fait tout en nous : la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité, sans que nous apportions absolument rien d'autre que la bonne disposition de la volonté » (q. 54, 512*b*);

et, plus loin, dans la même réponse à Thalassios (521*bc*), il détaille en exposant le rôle des dons du Saint-Esprit à toutes les étapes de la vie spirituelle.

« De même que sans la lumière solaire il est impossible à l'œil de percevoir les objets sensibles, ainsi sans la lumière spirituelle l'intelligence humaine ne saurait en aucun cas recevoir la contemplation spirituelle » (q. 59, 608*c*).

Ce n'est pas le lieu d'exposer comment les byzantins ont entendu l'accord de ces deux vérités : nécessité et efficacité de la praxis, nécessité et efficacité souveraine de la grâce (cf H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, surtout p. 240 sv). Dans le sujet présent, comme en tout autre, ils ont tenu fortement les deux bouts de la chaîne; mais on doit dire qu'ils ont insisté plus qu'ailleurs sur la gratuité parce que le danger est plus grand de tomber dans la vanité, l'ingratitude et même l'orgueil, en oubliant que la gnose vient de Dieu.

3. Les deux θεωρίαι φυσικαί. — Nous avons cité Évagre (*Cent.* 1, 27, Frankenberg, 73) : la contemplation naturelle se divise en celle des êtres corporels et en celle des êtres incorporels. Nous pouvons aller vite; après avoir décrit ce qu'elles ont de commun, il reste seulement à dire ce que chacune a en propre. D'ailleurs, cette distinction n'a pas une importance historique très grande : sauf chez Évagre et Maxime, elle ne représente rien d'essentiel à la mystique byzantine.

Leur nom d'abord : θεωρία τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων (*Selecta in psalmos*, PG 12, 1661*c*, sous le nom d'Origène); la première est dite aussi θεωρία τῶν αἰσθητῶν (*Cent.* 2, 47, Frankenberg, 161), la seconde θεωρία τῶν πνευματικῶν (*Cent.* 2, 72, Fr. 179) ou τῶν νοητῶν (2, 47, Fr. 161); d'autres noms encore, facilement intelligibles : θεωρία τοῦ κόσμου τούτου τοῦ ὁρατοῦ (2, 88, Fr. 178), etc. Notons surtout θεωρία πρώτη = la contemplation de la sainte Trinité; θεωρία δευτέρα = la θεωρία φυσική, laquelle se subdivise en seconde et troisième (3, 19, 21, Fr. 201, 203). Cette hiérarchie ne suit pas seulement l'ordre de dignité, mais l'ordre chronologique selon Évagre, parce que « l'état primitif » de l'intelligence correspond à la vision de la sainte Trinité, dont elle est déchue et à laquelle elle doit retourner en parcourant à l'inverse les étapes de la déchéance. Entièrement spirituelle à l'origine, l'intelligence a suivi un « mouvement » descendant dans une corporalité de plus en plus épaisse; elle est devenue « élève des sens »; la praxis opère une première résurrection ou un premier détachement; la theoria des corporels et celle des incor-

porels continuent cette spiritualisation jusqu'à ce que soit rétabli l'état de pure intellectualité, — la nudité du νοῦς —, qui le rendra de nouveau voyant de lui-même, et par là de la Monade ou de la sainte Trinité. Il faut, en effet, concevoir la gnose comme une assimilation réelle de l'intellect (qui est identiquement l'homme, à l'exclusion du corps et de l'âme sensitive) à l'objet qu'il saisit précisément par sa connaturalité avec lui. Dans cette rigueur systématique cette doctrine appartient seulement à Évagre et à quelque « origéniste » radical, comme Étienne Bar-Sudaïli, l'auteur du *Livre de saint Hiérothée*. Aussi n'en dirons-nous pas davantage et renvoyons à l'article ÉVAGRE.

Saint Maxime n'a évidemment pas adopté cette gnoséologie métaphysique et « existentialiste » (voir Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*). Il conserve les cinq theoriae et affirme leur nécessité et leur efficacité; mais il ne dira pas que l'homme passe réellement par une transformation ontologique de l'état humain à l'état angélique, ni surtout que les intellects créés seront absorbés dans la Monade, dans la Science subsistante, comme les fleuves dans l'océan (Évagre, *Lettre à Mélanie*, Frankenberg, 613-619). Il n'y aura point de mystiques panthéistes chez les byzantins ni chez les syriens en dehors des « isochristes » et autres origénistes du 6e siècle.

4. La contemplation de la providence et du jugement. — Le jugement et la providence sont une seule et même chose à deux points de vue ou à deux étapes différentes (cf H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, p. 28 svv). La Providence devient jugement, redressement, châtiment à l'égard du péché, sans cesser d'être providence pour le pécheur. Le sens de toute cette doctrine varie d'ailleurs considérablement d'Origène à Évagre, et surtout d'Évagre à Maxime (cf Urs von Balthasar, *Die gnostischen Centurien..*, p. 46, svv), bien qu'elle s'exprime dans les mêmes termes. La providence est un thème abondamment traité depuis les stoïciens (qui la confondaient avec l'εἱμαρμένη) : Clément d'Alexandrie a écrit un traité Περὶ προνοίας, perdu maintenant, mais que saint Maxime a encore connu; et les byzantins s'occuperont de ce sujet à toutes les époques (cf H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung...*). Les définitions ne varieront pas énormément après Maxime; en voici deux qui se suivent, dans *Ambigua*, PG 91, 1189*b* : « La providence c'est, selon les Pères théophores, la sollicitude pour les êtres de la part de Dieu »; ou : « la volonté de Dieu grâce à laquelle tous les êtres sont acheminés à la fin convenable » (πρόσφορον διεξαγωγήν; cette dernière citée par H. Beck, *loco cit.*, p. 189, sous le nom de saint Jean Damascène, avec d'autres de Psellos, Palamas, etc).

La grande différence entre ces formules maximiennes et les évagriennes est que dans ces dernières le jugement, le châtiment sont antérieurs à la providence, parce que ce monde (cet αἰών) doit son existence au mouvement descendant qu'est le péché. « Le châtiment est la privation d'apatheia et de gnose de Dieu, avec douleur corporelle, et le jugement est la genèse de l'éon (du monde présent) qui répartit à chacun des êtres rationnels une corporéité proportionnée (à son état) » (*Comm. in Proverbia*, sous le nom d'Origène, dans C. Tischendorf, *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaïtici*, p. 109, 22 sv). Maxime corrige cet « origénisme »; le jugement sera englobé dans la providence (*Ambigua*, PG 91, 1372*d* sv). Le but de l'une et de l'autre est « la récapitulation en Dieu de tous les êtres créés par Lui » (*Ad Thal.* q. 60, PG 90, 621 *ab*), et son premier et grand mystère, c'est le Christ, la croix du Christ (q. 55, 545*ab*); autrement dit, le but est non seulement la conservation de la nature mais sa divinisation, selon le scholion sur le dernier passage cité (568*b*, sch. 28). La pronoia de Dieu prend donc trois formes : elle est συντηρητική = conservatrice; ἐπιστρεπτική = réductrice en Dieu; παιδευτική = éducatrice ou castigatrice (*Quaestiones et dubia* 79, PG 90, 853*d*; cf une longue et subtile analyse de ces distinctions, *Ambigua*, PG 91, 1133*c*-1136*a*).

Ces notions succinctes données, la question se pose : la contemplation de la providence et du jugement ne fait-elle pas partie de la θεωρία φυσική, bien qu'elle figure comme nos 3 et 4 dans l'énumération des cinq theoriae? Nous nous contenterons de la réponse la plus nette à cette question. « Il faut savoir encore ceci : que le logos de la providence s'insère dans la physica, le logos du jugement dans la practica » (*Ambigua*, 1297*a*). Il n'y a cependant pas identité parfaite entre la θεωρία φυσική et la θεωρία τῆς προνοίας : la première déborde sur la seconde, parce qu'elle trouve dans les êtres toute la sagesse du démiurge.

Beaucoup d'autres questions demeureront ici sans solution. Une seulement, parce qu'elle est grave et que les mystiques orientaux y ont donné la réponse la plus hardie : jusqu'à quel point la contemplation de la providence révèle-t-elle les voies inscrutables de celle-ci (cf saint Augustin, *De civitate Dei*, lib. 20, c. 2, PL 41, 660)? Saint Augustin lui aussi invite à cette contemplation, mais par la foi seulement. Il ne promet pas de révélation prophétique, pas de vue à distance, pas de cardiognosie (*ibidem*, c. 4, 662). Mais si « la contemplation est la science spirituelle de tout ce qui fut et sera » (Évagre, *Cent.* 3, 42, Frankenberg, 219), s'il n'y a pas seulement une révélation écrite, donnée par l'Esprit à Moïse au mont Horeb, mais aussi une non-écrite, découverte par le même Esprit à l'intelligence (2, 64, Fr. 175), savoir la theoria; si « le monde de la contemplation spirituelle constitué dans le νοῦς est vu clairement grâce aux vertus » (5, 42, Fr. 335), quel mystère impénétrable peut-il rester? « Un mystère c'est une contemplation spirituelle non accessible à tout homme » (6, 65, Fr. 401), mais accessible aux intelligences parfaitement pures.

Et ceci donne lieu à une constatation importante: cette spiritualité, précisément parce que c'est un spiritualisme absolu, exclut toute participation de la φαντασία, et donc toute vision, au sens d'apparition (depuis le 4e siècle jusqu'au 15e cette thèse se répète toujours); mais pour la même raison la saisie des réalités spirituelles passées, présentes et futures, ou plutôt perpétuelles (car « les logoi seuls demeurent ») sera affirmée sans aucune restriction. Isaac de Ninive rappelle à ce propos un enseignement de Théodore de Mopsueste :

> « D'une conduite conforme à la crainte de Dieu naît la science spirituelle, selon le mot du bienheureux commentateur; quand un homme possède la volonté de s'attacher à la crainte de Dieu et un esprit sincère, il recevra aisément la révélation des choses cachées. Ce qu'il appelle révélation des choses cachées, c'est la science spirituelle » (Isaac, éd. Bedjan, p. 320).

Il ne faudra pas nous étonner de rencontrer des saints qui percent tous les secrets de la providence divine et des cœurs humains.

J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, t. 1, 1927, *Les origines*. — F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1re p. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, 12e éd., Berlin, 1926. — *Euagrius Ponticus*, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912. — *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. I. von Arnim, Lipsiae, 1903. — A. Vaccari, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, Rome, t. 1, 1920, p. 1-36; *La « teoria » ascetica antiochena*, t. 15, 1934, p. 94-101. — Jean le Solitaire (pseudo-Jean de Lycopolis), *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, trad. I. Hausherr, dans *Orientalia christiana analecta*, n° 120, Rome, 1939. — *La vie de saint Dosithée*, texte critique avec introduction, trad. franç. et notes par P.-M. Brun, dans *Orientalia christiana*, t. 26, n° 78, 1932. — A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936. — H. Urs von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, coll. Freiburger theolog. Studien, n° 61, Freiburg, 1941; *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner : Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Fribourg-en-Brisgau, 1941; trad. de L. Lhaumet et H.-A. Prentout, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, coll. Théologie, Paris, 1947.

I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, dans RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170. — H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, dans *Orientalia christiana analecta*, n° 114, Rome, 1937. — *La vie de saint Sabas le jeune*, éd. Papadopoulos-Kerameus, dans *Analecta Hier. Stachylogias*, t. 5, Petroupolis, 1898, p. 190-359. — *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos*, éd. F. S. Marsh, London-Oxford, 1927. — H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin-Leipzig, 1932. — C. Tischendorf, *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici cum catalogo codicum et scholiis Origenis*, Lipsiae, 1860.

III. LA CONTEMPLATION DE DIEU

1. Imperfection de la contemplation naturelle. — La θεωρία φυσική est l'ascension de l'intelligence vers Dieu, non pas par des raisonnements mais par des intuitions de plus en plus spirituelles, grâce à une purification progressive qui est une spiritualisation progressive et un retour à la condition première de l'intelligence. Tout le long de la montée s'opère une série de dépouillements. Ceux-ci sont énumérés souvent par nos auteurs. Prenons un des textes les plus clairs et peut-être le plus répandu dans les milieux d'ascètes orientaux; les chapitres 55-57 du *De oratione* d'Évagre (I. Hausherr, *Le traité de l'oraison...*). Ce qui s'appelle là oraison, c'est précisément la contemplation de Dieu, car « si tu es théologien, tu prieras vraiment; et si tu pries vraiment, tu es théologien » (c. 60, p. 90).

« Ce n'est pas parce qu'on aura atteint l'apatheia que pour autant l'on priera vraiment; car on peut en rester aux pensées simples et se distraire à les méditer, et donc être loin de Dieu.

Et même si l'intelligence ne s'attarde pas dans les pensées simples, elle n'a pas par le fait même déjà atteint le lieu de l'oraison; car elle peut être dans la contemplation des objets et s'occuper de leurs *logoi*, lesquels, encore qu'ils soient des expressions simples, néanmoins, en tant que considérations d'objets, impriment une forme à l'intellect et le tiennent à l'écart de Dieu.

Même si l'intelligence s'élève au-dessus de la contemplation de la nature corporelle, elle n'a pas encore la vue parfaite du lieu de Dieu, car elle peut en être à la science des intelligibles et partager leur multiplicité » (p. 86-87).

Dieu c'est l'infinie simplicité, la Monade, l'Hénade. La triade divine est par delà le nombre (Évagre, *Cent.* 6, 10-13, Frankenberg, 367-371; cf *Le traité de l'oraison...* p. 117), elle est « inquantitative », toute spirituelle et, ce qui revient au même, entièrement connaissable en soi comme entièrement connaissante : elle est γνῶσις οὐσιώδης (cf le νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote). La matière, elle, est inconnaissable, en tant que non-être; elle empêche la connaissance. Tout ce qui tient à elle : sensation, multiplicité, gêne la « contemplation véritable » et éloigne de Dieu. La γνῶσις τῶν ὄντων, en tant que γνῶσις, est spirituelle et contient un germe de science de Dieu; elle fait connaître la « sagesse » du Créateur; mais en tant que pragmatique, de par la pluralité des objets, elle est encore entachée d'ignorance, empêchée de distraction, appesantie de matérialité. « L'oraison est ἀπόθεσις νοημάτων » (*ibidem*, c. 70, p. 119-120). « L'oraison est un état (κατάστασις) de l'intelligence, destructeur de toutes les pensées terrestres » (Évagre, *Cent.* suppl. 29, Frankenberg, 453).

2. Spiritualisation progressive. — Tous les grecs sont d'accord pour exiger cette spiritualisation progressive. Mais dans l'ensemble et dans le détail, sous l'identité du vocabulaire (platonicien, stoïcien, mystérique), gît une diversité de sens qui va depuis un réalisme mystique outrancier chez Évagre jusqu'à un moralisme vide de substance chez un Gemistos Pléthon, en passant par le juste milieu, lui-même assez large, de l'orthodoxie spirituelle chez un Grégoire de Nysse ou un Maxime le Confesseur. Tâchons de donner un aperçu moyen qui puisse être signé de tous, au moins dans ce qu'il affirme.

a) **Ou assimilation progressive à Dieu.** — A la base, il faut mettre un principe gnoséologique : le semblable est connu par son semblable. Cette similitude doit à la fois exister préalablement, — en puissance, et ne pouvoir se réaliser, passer à l'acte, que par la connaissance actuelle de l'objet. C'est pourquoi tient une si grande place dans la spiritualité orientale la doctrine de l'image et de la ressemblance. La distinction s'appuie sur *Genèse*, 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Développée d'abord par saint Irénée (*Adv. Haereses* 5, 6, PG 7, 1138*a*; 5, 16, 1167*c* sv), elle passe chez Clément d'Alexandrie, Origène, et de là chez un grand nombre de spirituels grecs. Non pas chez tous cependant. D'aucuns, comme saint Athanase, Didyme, Grégoire de Nysse le plus souvent, les syriens en général, n'en tiennent pas compte. Cela ne fait d'ailleurs qu'une différence de vocabulaire. Tous admettent que le progrès spirituel consiste en une assimilation progressive à Dieu. C'est pourquoi se trouve si souvent citée la phrase de Platon même chez des gens qui ne l'ont certainement pas lu (*Théétète* 176*ab*) : « Il faut s'efforcer de fuir d'ici là au plus vite. La fuite c'est l'assimilation à Dieu, dans la mesure du possible. Et l'assimilation consiste à devenir juste et saint (ὅσιον) avec prudence ». C'est là le salut, la σωτηρία au sens total, c'est-à-dire la restauration de l'homme dans l'intégrité de son être tel que Dieu l'a créé et voulu. Voilà le but, auquel on va par la praxis, la theoria physica et la theologia : l'élimination des obstacles à la connaissance, la connaissance elle-même *in fieri* et le parachèvement de la connaissance assimilatrice dans la vision de Dieu.

b) **Par la charité.** — Non pas que la connaissance suffise, abstraction faite de la charité. Tous, y compris Évagre, assignent à la charité pour le prochain et pour Dieu un rôle suffisant pour sauver leur orthodoxie. Mais la contemplation *comme telle*, dont nous traitons ici, est

affaire d'intelligence. Nous n'avons donc pas à parler *directement* de l'élément affectif. Disons seulement que sans la charité la connaissance de Dieu par « connaturalité » est elle-même impossible, parce que « Dieu *est* charité ». « Le premier et le principal des commandements c'est la charité, grâce à laquelle l'intellect voit la charité première, c'est-à-dire Dieu » (Évagre, *lettre* 56, Frankenberg, 605). Et pour bien comprendre des déclarations de ce genre, il convient de tenir présent que les Orientaux identifient tellement la charité avec la perfection qu'ils l'envisagent à peine dans ses stades inférieurs : le concept de charité imparfaite leur paraîtrait presque contradictoire. Et c'est pourquoi ils n'en parlent guère que comme du but à poursuivre par la pratique de toutes les autres vertus. Ce but atteint, on possédera du même coup la charité et la gnose (par exemple, Philoxène de Mabboug, ci-dessus; Évagre, *Lettre à Anatolios*, PG 40, 1221*c*; Diadoque, *Cent chapitres...*, c. 89, etc). Ce serait encore Maxime le Confesseur qui fournirait sur ce point la documentation la plus complète : le chemin de la perfection va, pour lui comme pour Évagre, de l'ignorance à la gnose, mais beaucoup plus explicitement que chez Évagre, de la φιλαυτία à l'ἀγάπη.

Et chez tous, de l'image à la ressemblance, ou de l'image imparfaite à l'image parfaite. Ce qu'il importe le plus d'examiner, c'est la nature de l'image, parce que les différentes conceptions sur ce point fondamental auront pour conséquence des divergences considérables sur la question de la vision de Dieu.

3. Deux écoles. — Deux écoles surtout sont en présence. L'une met l'image (τὸ κατ'εἰκόνα, mot à mot, l'état selon l'image) dans l'être naturel de l'homme. L'autre la fait conférer par le baptême. A la première appartiennent en général ceux qui distinguent image et ressemblance; à la seconde ceux qui appellent l'un et l'autre état du même nom, se contentant de qualificatifs différents. En quoi consiste précisément cette image naturelle? Dans l'intellectualité et la liberté, dans la « régalité », dans la tripartition : corps, âme, νοῦς, constituant un seul être, comme les trois personnes de la Trinité? C'est là, semble-t-il, un problème librement discuté, en tout cas occasion d'opinions diverses; d'aucuns le déclarent même franchement insoluble (*Apophthegmata Patrum*, ser. alph. Daniel, n° 7 : εἰκὼν... ἀκατάληπτος, PG 65, 157*b*, et Sopater, n° unique, 413*a*); l'important c'est que l'image appartient à la nature. Cela même peut s'entendre de deux façons : à la manière de saint Irénée qui déclare le pneuma nécessaire pour l'intégrité de l'homme, tellement que sans le pneuma ce qui reste n'est pas vraiment un homme (*Adv. Haereses* 5, 6, PG 7, 1138*ab;* éd. W. Harvey, t. 2, Cantabrigiae, 1857, p. 334 sv), mais partie d'homme seulement. Le pneuma ajoute donc quelque chose d'essentiel au plasma et à l'image, quelque chose qui n'est pas un simple développement de l'image, ni une simple « croissance » du νοῦς, comme diront certains dans la suite. Ceux-ci (et c'est la seconde façon de concevoir l'image dans la nature) confondent pneuma et νοῦς, et font le νοῦς image de Dieu par lui-même, de par son essence même. Ils ont une très haute idée de la dignité (cf *Le traité de l'oraison...*, p. 129), en quelque sorte infinie, qu'il a de par sa nature. Intellectualité et spiritualité (de grâce) sont synonymes dans cette doctrine et c'est pour cela que le mot de pneuma y est rare : νοῦς en tient la place et πνευματικός servira d'adjectif à ces deux substantifs.

Ceux qui ne distinguent pas image et ressemblance ne peuvent évidemment pas concevoir que la seconde se perd par le péché sans faire perdre en même temps la première. Ils diront avec Didyme : « En plongeant dans la piscine baptismale..., nous récupérons l'image et la ressemblance de Dieu que nous avions reçue (au singulier) par l'insufflation divine et perdue par le péché » (*De Trinitate* 2, 12, PG 39, 680 *a*). Cette conception est évidemment plus favorable à une doctrine nette du surnaturel. Il n'est pas étonnant que les adversaires de la thèse du Père de Lubac cherchent leurs arguments patristiques de ce côté, chez saint Athanase par exemple (C. Boyer, *Nature pure et surnaturel*, dans *Gregorianum*, t. 28, 1947, p. 388). Mais, sans aucunement entrer dans les discussions soulevées par le livre du P. de Lubac, nous noterons seulement que les tenants de l'autre conception ne spécifient pas s'ils entendent parler de la nature « historique » ou des exigences métaphysiques du concept même d'esprit. On ne peut donc pas les accuser de « naturalisme », pour le seul fait qu'ils présentent la contemplation de Dieu comme postulée en quelque sorte par ce qu'ils appellent la nature ou par le νοῦς. Ils sont d'ailleurs unanimes à proclamer la nécessité d'une grâce, d'une intervention libre de Dieu pour que les virtualités de la nature (historique ou métaphysique) s'actualisent et mettent le νοῦς en état de contemplation.

Quoi qu'il en soit de ce problème théologique, il y a deux explications de la vision de Dieu, de la theologia mystique, de la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, comme deux conceptions de l'image. On pourrait les appeler, pour faire court, l'une *catastatique*, l'autre *ec-statique*, en s'autorisant pour l'une du vocabulaire d'Évagre, pour l'autre de celui de Denys. On pourrait encore dire « mystique de la lumière » et « mystique de la ténèbre »; ou gnose sans plus, et gnose agnostique ou hypergnostique. Quelques mots sur chacune.

A. MYSTIQUE CATASTATIQUE OU MYSTIQUE DE LA LUMIÈRE

C'est ainsi que le Père Daniélou qualifie celle d'Origène. Et il a raison. Si quelqu'un pensait que ces deux mots jurent de se trouver ensemble, on pourrait lui répondre avec R. Cadiou : « Il faut accepter ces textes et conclure que la mystique intellectualiste est possible, puisqu'elle a existé » (*Jeunesse d'Origène*, p. 96, note 1). Nous dirons combien elle a existé.

« Moïse monta avec Aaron, Nadab et Abiu et soixante-dix des anciens d'Israël, et ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël; sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir, tel l'aspect du firmament du ciel, quant à la pureté. Et des élus d'Israël pas un ne fut en désaccord; ils apparurent dans le lieu de Dieu et mangèrent et burent. » Ainsi lisons-nous dans l'*Exode* 24, 9-11 selon les Septante.

C'est là le texte qui domine la théorie évagrienne de la vision de Dieu, comme *Exode* 20, 21 domine la théorie dionysienne. Si on veut se rendre compte de l'importance que lui attache Évagre, il n'y a qu'à voir dans W. Bousset (*Evagriosstudien* dans *Apophthegmata*, p. 286) la juxtaposition des passages parallèles où il l'utilise.

Voici *Practicos* I, 70 : « Quand le νοῦς dépouillé du vieil homme aura revêtu l'homme nouveau de la grâce, alors aussi il verra au temps de l'oraison son propre état (κατάστασις) pareil au saphir et à la couleur du ciel, état que l'Écriture

appelle aussi lieu de Dieu et qui fut vu des anciens sur le mont Sinaï » (PG 40, 1244 *a*).

71 : « Le νοῦς ne saurait voir le lieu de Dieu en lui-même, s'il ne s'élève au-dessus de toutes les pensées relatives aux choses; il ne s'élèvera pas au-dessus, s'il ne se défait des passions qui par les pensées le lient aux objets sensibles. Or, les passions, il les rejettera par les vertus, les raisonnements simples (= sans passion) par la theoria spirituelle, et celle-ci à son tour quand lui apparaîtra cette lumière qui au temps de l'oraison figure le lieu de Dieu ».

De ce texte et des rédactions parallèles (*Cent.* suppl. 2, 4, 25, 26, 50, Frankenberg, 425, 427, 449, 451, 463; *lettre* 39, Fr. 593), il ressort que la vision de Dieu se confond avec la vision du « lieu de Dieu » et que le lieu de Dieu c'est l' « état propre du νοῦς ». La νοῦ κατάστασις c'est la hauteur intelligible pareille à la couleur céleste, et sur laquelle survient au temps de l'oraison la lumière de la sainte Trinité » (*Cent.* suppl. 4, Fr. 427; texte grec dans J. Muyldermans, *Evagriana*, dans *Le Muséon*, t. 44, 1931, p. 46).

1. — S'AGIT-IL D'UNE VISION FACE A FACE EN CE MONDE? — *a)* **Les orientaux le nient.** — On ne voit donc pas Dieu Lui-même; ce n'est pas le face à face de la vision béatifique. Contre cette prétention Évagre s'élève avec vigueur, en plein accord avec les Pères orientaux (*Cent.* 2, 11, 21, etc, Frankenberg, 137, 145, etc.; *Practicos* I, 71, PG 40, 1244*bc*). Nous ne discutons pas ici le cas particulier d'Évagre. Ceux-là même qui suspectent ou nient sur ce point son orthodoxie foncière ne font pas difficulté à la reconnaître dans le sens obvie de ses phrases. Il est en tout cas certain que nul des docteurs orientaux n'admet le fait et la possibilité de la vision de Dieu face à face en cette vie. Saint Éphrem, par exemple, examine explicitement le cas des deux personnages les plus privilégiés : Moïse dans l'ancien Testament et saint Paul dans le nouveau.

« Quand Moïse eut vu la gloire de la Majesté (la traduction latine « facie ad faciem » est une glose absente du syriaque), il s'abandonna à toute imploration et supplia d'(être admis à) la connaître... Et quoique Moïse eût vu, il sut qu'il n'avait pas vu. Sa prudence ne manqua pas à comprendre que son Seigneur s'était drapé dans des similitudes précaires (des allégories). Celui qui est plus grand que l'universalité des choses rapetissa son aspect à la mesure de la poussière qu'il avait créée, lui le Créateur de toutes choses. Tout comme il s'était penché pour former (l'homme) en sa bonté, il s'abaissa pour se montrer en petitesse... Regarde-le, c'est Lui et ce n'est pas Lui. La réalité s'est enveloppée de figure, la plénitude s'y renferme » (*Adv. scrutatores* 26, éd. rom., t. 3, p. 47).

Dans le sermon suivant, Éphrem érige le fait de Moïse en loi universelle (p. 48 *bc*) : quiconque s'est imaginé avoir vu Dieu, s'est vu lui-même et ses imaginations. « Le Fils né du Père connaît seul le Père » (cf sur Moïse encore, le sermon *De Domino nostro*, éd. Lamy, t. 1, p. 210-216). La même doctrine vaut de saint Paul (*ibidem*, p. 216-238) : ses yeux ont été aveuglés, non parce qu'ils avaient vu quelque chose de plus que Moïse, mais parce qu'ils étaient plus faibles que ceux de Moïse, lequel, contrairement, à Paul sur le chemin de Damas, avait « les yeux intérieurs chrétiens ».

Avec saint Éphrem sont d'accord tous les orthodoxes, et c'est surtout Eunomius qui leur a donné l'occasion d'affirmer leur conviction très ferme sur ce point. Voir, par exemple, Grégoire de Nazianze, *Oratio* 26 (Paris, 1609, p. 452 *cd*; pour Origène, cf W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 120 sv. et J. Daniélou, *Origène*, p. 116 sv); la *Vision* de Diadoque est à ce propos un document de premier ordre (trad. É. des Places, p. 170-183); il sera parlé de saint Grégoire de Nysse à propos de la contemplation extatique; on sait que saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche nient la vision de l'essence divine même par les saints au ciel (J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 2, p. 201), par réaction contre les eunoméens. Les byzantins répéteront cette négation, même pour les anges, au concile de Florence (Marc d'Éphèse, *Responsio ad quaestiones*, dans PO, t. 15, Paris, 1927, p. 158. Voir J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 140-141; H. de Lubac, *Surnaturel*, p. 447).

Les palamites, pour faire droit à deux séries de textes scripturaires et patristiques d'apparence contradictoire, imaginèrent leur distinction réelle entre l'essence divine et les énergies, seul objet de participation par la grâce et de vision ici-bas comme au ciel. Les gnostiques avaient déjà cherché à concilier le fait que « les prophètes voient Dieu » et le principe que « nul ne voit Dieu » par leur distinction entre le Dieu suprême et le démiurge (Irénée, *Adv. Haereses* 1, 19, PG 7, 652*b*; cf E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 74). Ces tentatives prouvent au moins que d'un bout à l'autre de son histoire la théologie orientale a tenu fermement à exclure toute vision directe de Dieu en ce monde, même dans les états mystiques les plus élevés. Les nestoriens et les monophysites ne font pas exception. Cf, par exemple, Sévère d'Antioche (*Hom.* 54, PO, t. 4, p. 62) : la face de Dieu que voient les anges, « c'est l'action que Dieu fait pour nous ». Au 12e siècle, Denys Bar-Salibi écrira à propos de 1 *Jean* 4, 12 : « Personne n'a jamais vu Dieu, c'est-à-dire dans son essence, les anges eux-mêmes ne peuvent le voir » (éd. I. Sedlacek, p. 162; « in ejus essentia *naturali* » de la traduction, p. 126, doit se rendre plutôt par « naturaliter »). Le plus hardi des mystiques nestoriens, Isaac de Ninive, malgré les expressions douteuses dont il est coutumier, affirme cependant que jamais la vision de Dieu ne supprime la foi : elle est une « seconde foi » supérieure à la foi de l'âme (éd. Bedjan, p. 320 sv).

b) **Mystique de la lumière et apophatisme.** — Il fallait insister sur ce point pour montrer que l'apophatisme n'appartient pas aux seuls mystiques de la ténèbre et pour nous acheminer à une juste compréhension de la mystique de la lumière. Il y a autant d'apophatisme dans l'une que dans l'autre; seulement dans l'une, celle de la lumière, il pose des conditions et une limite à la connaissance; dans l'autre, il devient un moyen de dépasser cette limite et cette connaissance. — La vision de Dieu présuppose, en effet, l'ἀπόθεσις νοημάτων, l'abandon de toutes les idées dont l'ensemble a constitué la θεωρία φυσική. On a acquis par elle une certaine science de la sagesse, de la providence et du jugement de Dieu, mais la science de Dieu même n'est pas le prolongement ou l'épanouissement de la contemplation naturelle : elle en postule le reniement et l'oubli. C'est ce que les tenants de cette doctrine appellent encore ἐκδημία : la sortie d'Égypte et la traversée du désert en vue de la montée à Jérusalem, « vision de cette paix » qui est « le lieu de Dieu ». Le véritable rôle de la contemplation des êtres n'est aucunement de fournir des concepts utilisables en « théologie »; c'est de « faire grandir le νοῦς », de le purifier, de le faire redevenir purement lui-même : image de Dieu, seule image de Dieu en cet univers, et donc capable de connaître Dieu sans l'intermédiaire des autres créatures.

c) **L'état de pure intellectualité.** — Quand cette purification, qui est une dialectique apophatique, atteint son achèvement, nous avons la νοῦ κατάστασις, l'état de pure intellectualité, condition première de l'intelligence, autrement appelé « nudité de l'intelligence », νοῦς γυμνός. C'est en vertu de cet état premier de par sa « nature » qu'il est image de Dieu. Il a été créé dans la vision divine et il en reste susceptible (δεκτικός), parce que sa déchéance même par le péché ne lui a rien fait perdre de sa « nature », si ce n'est en acte, non en puissance. La réceptivité du νοῦς à la contemplation de la sainte Trinité fait tellement partie de son être qu'elle sert à le définir. « Le νοῦς parfait (entendez parfait en tant que νοῦς, dans la ligne de sa nature première) c'est celui qui peut recevoir facilement la gnose de la sainte Trinité » (*Cent.* 3, 12, Frankenberg, 197). L'image revenue à sa pureté et à son intégrité originelle, autrement dit la ressemblance (ὁμοίωσις) recouvrée, la connaturalité exigée par toute appréhension directe se trouve restaurée. L'intellect n'aura donc pas à sortir de lui-même par l'extase (ἐξίστασθαι). Il a libéré sa réceptivité et peut désormais entrer dans le « royaume de Dieu, c'est-à-dire dans la gnose de la sainte Trinité, proportionnelle à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption » (*Practicos* I, 3, PG 40, 1221 *d*). Cette phrase, et d'autres de ce genre, demande une analyse attentive.

Nous appelons esprit, spirituel, l'être exempt de matérialité, incorporel. Nous n'incluons pas dans sa définition son aptitude à connaître, ni le degré de cette aptitude, encore que nous la lui attribuions comme une *propriété* essentielle. La spiritualité de l'âme se *démontre* par sa capacité de connaître des réalités incorporelles; elle *ne se définit pas* par elle. Dès lors, cette spiritualité (ontologique) peut demeurer identique à travers des possibilités et des états de connaissance divers. C'est le présupposé du concept de nature pure. Les anciens et en particulier les partisans de la mystique de lumière, avec moins de rigueur philosophique peut-être, ont défini l'esprit par référence à l'Esprit pur : ressemblance à Dieu ou faculté de connaître Dieu, ce qui revient au même, en vertu du grand principe de l'ὁμοιότης (cf A.-J. Festugière, *Contemplation...*, p. 107-108) : « C'est, en effet, un principe de longtemps établi que le semblable allant à son semblable, la connaissance consiste en la rencontre de deux ὅμοια ». Évagre dit expressément : « Ce n'est pas en vertu de son incorporéité que le νοῦς est image de Dieu, mais en vertu de sa capacité de recevoir la gnose subsistante » (*Cent.* 6, 73, Frankenberg, 409). Or, d'être à l'image de Dieu, le νοῦς le possède de par sa nature (de par sa « naissance » pourrait-on dire).

L'homme sera donc esprit dans la mesure où il est capable de connaître Dieu. Nous avons soigneusement distingué l'intentionnel et le réel, trop soigneusement pour bien comprendre le réalisme spirituel des anciens et en particulier l'efficacité transformatrice de la gnose véritable. La connaissance est une assimilation réelle du connaissant au connu. Réelle, et non pas seulement intentionnelle. Évagre affirme cela de toute manière, à tous les degrés : « Comme dans les sens la sensation change selon la diversité des qualités et des couleurs, ainsi l'intellect se transforme suivant les différences de ses contemplations » (*Cent.* 2, 83, Frankenberg, 185). C'est-à-dire qu'il monte dans la spiritualité ou qu'il descend dans la corporéité à proportion de ses progrès ou de ses régressions dans la contemplation : « En haut ceux qui ont des corps subtils et lumineux; en bas ceux qui ont des corps pesants; plus bas encore ceux qui ont des corps ténébreux et impurs » (*Cent.* 2, 68, Fr. 177). Ainsi s'entend la déification : « la contemplation, la science spirituelle de tout ce qui est et qui sera, fait croître l'intellect et approcher de la perfection de l'image, tel qu'il a été créé » (3, 42, Fr. 219). Une fois arrivée au terme, « l'intelligence admise à la connaissance de la sainte Trinité, sera, par grâce, appelée dieu, comme étant parvenue à la pleine image de son Créateur » (5, 81, Fr. 355). Sans doute, tous les orientaux, même intellectualistes, ne tiennent pas ce spiritualisme réaliste absolu. Mais tous croient à une certaine identité du moral et du physique. Les vraies réalités sont pour eux celles que nous appelons morales et dont nous faisons trop des abstractions (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 105 sv; *Origène*, p. 250 sv). Rappelons-nous que la θεωρία n'est véritable que moyennant la praxis; la gnose ne transforme et ne divinise que par son union à la vertu : l'une et l'autre, participations à Dieu.

Reste à examiner dans quelle mesure l'esprit est capable de connaître Dieu et quel agent le fera passer de la puissance à l'acte. « La gnose de la sainte Trinité, nous a dit Évagre, est proportionnelle à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption. » Il suit de là qu'il faut abandonner notre définition de l'esprit quand nous interprétons les anciens et cherchons à fixer leur pensée par rapport au surnaturel. La seule incorruptibilité et l'incorporéité comme telles ne font pas un esprit et ne confèrent pas la puissance de voir Dieu. Cela suffit sans doute pour que cette doctrine reste orthodoxe; si, après cela, on n'a même pas l'idée d'appeler cette incorruption et cette immatérialité la « nature » de l'esprit, mais qu'on inclue dans sa nature tout ce avec quoi celui-ci est *né*, c'est affaire de vocabulaire, de sentiment de la langue et non pas question d'orthodoxie. Par rapport à ce que *nous* appelons esprit, la vision de Dieu est surnaturelle; par rapport au νοῦς κατ'εἰκόνα Θεοῦ, elle ne l'est pas, si ce n'est dans son actuation.

« Porportionnelle à la substance du νοῦς », cela doit s'entendre non seulement de « l'âme en état de grâce », mais de celle que nous disons arrivée à la perfection, puisque, comme nous l'avons noté ci-dessus, vertu et gnose véritables font réellement croître les êtres spirituels dont elles sont la nourriture appropriée. En sorte que la proposition d'Évagre revient à ceci : l'intelligence (humaine ou angélique) connaîtra Dieu, de science ou de vision authentique, dans la mesure de sa sainteté (laquelle pour Évagre constitue le degré ontologique de chacun). Et cela, d'après ce que nous avons dit du caractère intuitif de toute theoria non-« simple », par une appréhension directe, non conceptuelle.

d) **Apophatisme absolu?** — Ici, il semble que nous abandonnons cet apophatisme qui, à ce qu'on prétend, domine toute la théologie orientale. Ce règne absolu de la théologie négative a pour axiome : de Dieu nous savons seulement qu'il est, — ὅτι ἔστιν —, pas du tout ce qu'il est, — τί ἐστίν. Et cette formule se rencontre de fait chez les docteurs et les Pères orientaux. Voici seulement saint Maxime : Οὐκ ἔφην ἄληπτον εἶναι ταύτην τὴν φύσιν περὶ ἧς ὁ λόγος, ὅτιπερ ὑπάρχει, ἀλλὰ τί ὑπάρχει (*Ambigua*, PG 91, 1229*c*). Mais, à la prendre au pied de la lettre, cette sentence n'a pas de sens, ou alors elle conduit à l'agnosticisme, à faire de

Dieu un pur *Ungrund:* elle reviendrait, en effet, à affirmer l'existence de quelque chose que nous qualifierions de Dieu sans savoir *en aucune façon* ce que c'est (voir absolument Maxime le Confesseur, *Ambigua*, éd. Œhler, p. 210, qui traite précisément ce point). En réalité, même les plus apophatiques des Pères se sont bien gardés d'aller jusqu'où irait un jour un J. Boehme ou, quand il s'inspire de lui, un N. Berdiayev. Saint Grégoire le Théologien, dont Maxime va jusqu'à dire : « Il préférait (à ce point) les négations au sujet de Dieu qu'il ne supportait absolument aucune thèse (positive) ou affirmation » (*Ambigua*, PG 91, 1224*bc*), doit être lu en tenant compte du contexte historique, l'hérésie d'Eunomius. Maxime le Confesseur le remarque lui-même : ce que combat le Théologien c'est la prétention d'Eunomius à connaître Dieu « autant que Dieu se connaît Lui-même » (1232 *d*). Nos mystiques, tout intellectualistes qu'ils sont, n'en ont aucunement l'illusion : ils prétendent simplement (un peu trop peut-être) que dès ce monde peut échoir à l'esprit purifié quelque chose de ce qui lui est promis en l'autre. Or, dans l'autre, contrairement à ce qu'enseigneront plus tard les hésychastes palamites, Grégoire le Théologien a expressément affirmé que l'obscurité cessera.

« Nous connaîtrons Dieu *comme* nous sommes connus de Lui », a-t-il lu dans saint Paul (1 *Cor.* 13, 12), et il commente : « Dieu, quant à ce qu'il est de par sa nature et son essence, nul d'entre les hommes ne l'a jamais trouvé ni ne le peut trouver...; mais il le trouvera, selon mon Verbe, lorsque cet être déiforme et divin, je dis notre νοῦς et notre λόγος, se sera mêlé à ce qui lui est apparenté (Évagre ne parle pas plus hardiment sur ce point que celui qu'il proclame son maître, cf *Gnostique* 146, Frankenberg, 552-553) et que l'image sera remontée à son archétype, dont il a maintenant le désir. C'est là, me semble-t-il, le sens de ce mot si plein de philosophie : que nous connaîtrons un jour autant (ὅσον) que nous sommes connus (Maxime le Confesseur, *Ambigua*, éd. Œhler, p. 212 med.; Eunomius prétendait ici-bas connaître Dieu ὡς Αὐτος ἑαυτόν).

Pour l'heure présente, c'est un chétif effluve que tout ce qui nous échoit et comme un petit reflet d'une grande lumière; en sorte que même si quelqu'un a connu ou est dit avoir connu Dieu, il l'a assez connu pour paraître plus lumineux qu'un autre qui a été moins illuminé; et cette supériorité passe pour perfection, non en vérité, mais par comparaison avec le voisin » (*Or.* 28, *theol.* 2, 17, PG 36, 48 *c*-49 *a*).

Et dans l'*oratio* 29, *theologica* 3, 11 (88 *c*), Grégoire, pour affirmer la même espérance, emploie encore un vocabulaire cher à Évagre.

« Qu'est-ce donc que l'essence de Dieu?... Nous l'apprendrons plus tard, quand se dissoudra pour nous l'obscurité (ζόφος, un mot inconnu de Denys, et non synonyme de γνόφος) et l'épaisseur (cf Évagre, *Cent.* 2, 68, Frankenberg, 177; *Practicos* I, 29; *Lettre* 8 de Basile, n° 7, etc), selon la promesse de qui ne ment pas ».

Ces quelques rappels suffiront pour réfuter les tenants d'un apophatisme radical confinant à l'agnosticisme et qu'ils mettent à tort sur le compte de la théologie orientale en bloc. Le « théologien » par excellence parmi les Pères ne le patronne pas. Ajoutons seulement un passage de Clément d'Alexandrie, le premier introducteur de la « ténèbre ». Malgré son enseignement sur la nuée et le γνόφος, il dit que la gnose est une connaissance ferme et sûre de la divine puissance *et essence:* κατάληψις (ce que les stoïciens tenaient pour le « critère de la vérité », cf J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, p. 30, note 90) τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας (*Strom.* V, 10, 66; Stählin, 2, 370, 17; PG 9, 101 *a*; cf P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, p. 110-112).

Dès lors la vision mystique de Dieu en ce monde se présente comme une anticipation partielle de la vision béatifique céleste. « Ex parte..., quod perfectum est » (1 *Cor.* 13, 9-10). Peut-on déterminer davantage en quoi consiste cette participation anticipée? Ou en quoi le ἐκ μέρους de cette vie, même chez les plus privilégiés, diffère du τέλειον de l'au-delà? Cette question comporte deux aspects, l'un qualitatif sur lequel tous nos spirituels sont d'accord; l'autre pour ainsi dire quantitatif sur lequel ils divergent.

e) **La vision de Dieu in speculo.** — C'est saint Paul qui fournit encore le nom propre de cette vision δι'ἐσόπτρου (1 *Cor.* 13, 12). Grégoire de Nysse emploie volontiers κάτοπτρον, peut-être par simple purisme. Dans un miroir on voit une image plus ou moins ressemblante ou déformée. Il importe donc de savoir de quelle valeur est le miroir et ce qu'il est capable de refléter. Le miroir, ce n'est pas l'âme comme telle, parce qu'elle est trop proche du monde matériel, dont elle reçoit les impressions; mais précisément le νοῦς, la partie toute spirituelle de l'homme. C'est pourquoi, selon la formule plotinienne, il faut « vivre selon l'intelligence » et « renier corps et âme » (*Ennéades* I, 2, 3; Évagre, *De oratione* 110, PG 65, 1192*b;* I. Hausherr, *Le traité de l'oraison...*, p. 144). A plus forte raison, la créature matérielle ne saurait-elle refléter la nature divine : on ne saurait l'appeler image de Dieu, parce qu'elle ne peut porter que l'empreinte de la sagesse créatrice (Évagre, *Cent.* 3, 32, Frankenberg, 211); seul le νοῦς mérite ce titre, parce qu'il est apte à recevoir la « science subsistante ». Cette différence élève l'intellect bien au-dessus de toutes les autres créatures de ce monde, lui confère une dignité égale à celle des anges (*De oratione* 113, PG 65, 1192 *d*; I. Hausherr, *Le traité de l'oraison...*, p. 144-145) et en quelque sorte divine. Grégoire de Nazianze n'a pas craint de le qualifier de μοῖρα Θεοῦ (*De pauperum amore*, 7, PG 35, 865 *c*) et Maxime justifie cette expression, tout en lui ôtant toute signification panthéiste (*Ambigua*, PG 91, 865 *bc*). Il est Dieu par grâce : « Lorsque le νοῦς sera trouvé digne d'être dans la contemplation de la sainte Trinité, alors il sera, par grâce, appelé aussi dieu, parce qu'il sera parachevé comme image de son Créateur » (*Cent.* 5, 81, Frankenberg, 355). Il ne reflétera pas un Dieu lointain, mais le Dieu présent en lui comme en son vrai temple (5, 84, Fr. 359).

De là l'insistance sur la νοῦ κατάστασις. Si elle est réalisée, il suffira à l'intelligence de se voir elle-même pour voir Dieu, non pas par identité ontologique, mais par ce que Maxime nomme hardiment « identité par grâce » (ἡ κατὰ χάριν αὐτότης, *Ad Thal.* q. 25, PG 90, 333 *a*). Cela d'ailleurs dans un contexte où il n'est question que du Christ, parce que c'est au Verbe Incarné que nous devons cette élévation.

« Celui qui m'a vu, dit-il, a vu le Père » (*Jean* 14, 9). Car, en toute vérité, l'intellection du Verbe est par essence connaissance du Noῦς qui l'a engendré, en tant qu'il montre en lui-même subsistant par essence le Noῦς, vers lequel il fait monter le νοῦς (créé) aspirant à l'identité par grâce, dégagé dans son acte intellectuel de la diversité et de la quantité qui tiennent à la multiplicité des êtres, et emporté dans la monade déiforme par l'identité et la simplicité du perpétuel mouvement d'attention à Dieu » (332*d*-333*a*).

Ce dernier membre de phrase s'inspire de Denys, mais la pensée d'ensemble s'accorde avec les idées d'Évagre et de son maître Grégoire le Théologien. L'identité par grâce traduit de façon plus hardie, dans la langue dionysienne, ce qu'Origène nommait communion, participation, commixtion (κρᾶσις, ἀνάκρασις), contexture (συνυφαίνεσθαι). Rappelons aussi qu'Origène n'a pas attendu Denys pour concevoir un progrès de la similitude jusqu'à l'union ou à l'unité.

« Le Seigneur lui-même dans l'Évangile affirme que cela sera, mais sera par son intercession, quand il daigne lui-même obtenir cela de son Père pour ses disciples : Père, je veux que là où je suis ceux-ci soient aussi avec moi; et encore : comme moi et toi nous sommes un, qu'ainsi ceux-ci soient un en nous. Où il apparaît que la similitude elle-même, si on peut dire, progresse et que le semblable devient l'un, en raison, sans doute, de ce que dans la consommation ou à la fin Dieu est tout en tous » (*Periarchon*, III, 6, 1; P. Koetschau, 5, 280-281).

f) **Vision de Dieu par la vision de soi.** — L'intelligence redevenue elle-même voit donc Dieu en se voyant elle-même. De cette vision de soi tous les mystiques orientaux parlent abondamment. Plotin lui aussi l'identifie avec la vision de Dieu et cependant le Père Arnou, au jugement de critiques éminents, a bien démontré que Plotin n'est pas panthéiste pour autant (R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*).

« Ici même, on peut le voir et se voir soi-même, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids; on devient ou plutôt l'on est un dieu » (*Ennéades* VI, 9, 9, trad. É. Bréhier, t. 6, p. 186).

Nous nous souviendrons de ce texte quand nous parlerons de la lumière, non pas pour faire honneur de cette belle trouvaille à Plotin, mais pour ne pas nous étonner de la rencontrer partout. Clément d'Alexandrie avait écrit un demi-siècle avant Plotin : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir (δι'ἐσόπτρου) par réfraction en nous connaissant nous-mêmes et en contemplant en même temps, grâce au divin qui est en nous, la Cause efficiente, autant qu'il se peut » (*Strom.* I, 19, 94; Stählin, t. 2, p. 60, 22-25; PG 8, 809 *c*). Il est vrai que chez Clément il semble s'agir d'une inférence dialectique plutôt que d'une intuition mystique. Sait-on jamais chez lui! Ce qui en ferait douter c'est, par exemple, ce fragment conservé dans les *Sacra parallela* (éd. Holl, p. 120, nº 309; Stählin, t. 3, p. 217, 25) : « Celui donc qui se connaît lui-même est le lieu et le trône du Seigneur ». « Voir le lieu de Dieu en soi-même », expression évagrienne de teneur certainement mystique. Nous l'avons déjà lue. Voici d'autres passages où elle se rencontre : « Quand la nature rationnelle recevra la contemplation d'elle-même, alors la puissance du νοῦς sera pleinement parfaite » (*Cent.* 2, 15, Frankenberg, 141). « Quand les intelligences des saints recevront la contemplation d'elles-mêmes, alors sera enlevée l'épaisseur des corps et la vision désormais sera spirituelle » (2, 62, Fr. 175). Cependant les premières lueurs de cette vision ont commencé avec l'apatheia, car, « un signe de l'apatheia c'est que le νοῦς commence à voir son propre resplendissement » (*Practicos* I, 36, PG 40, 1232 *a*), mais la perfection de ce bienheureux état ne sera atteinte que par la vision de Dieu.

Bienheureux état : c'est l'εἰρηνικὴ κατάστασις par excellence, c'est le lieu de Dieu, c'est un phénomène tout de lumière, c'est la jouissance de la beauté du divin visage, c'est un sentiment spirituel, la dégustation de l'Incorruptible, c'est la plénitude parfaite, le repos idéal, c'est le paradis de Dieu, etc; c'est en un mot l'ἔσχατον ὀρεκτόν, le suprême désirable ou, du moins, un avant-goût du suprême désirable.

Notons encore qu'Évagre invoque l'autorité de saint Basile, « la colonne de vérité », pour cette vue de la « splendeur propre au νοῦς et qui le baigne au temps de l'oraison » (*Gnostique* 147, Frankenberg, 553). Quoi qu'il en soit de cette référence, ce sera un lieu commun de la mystique orientale, byzantine et syriaque.

Des auteurs aussi sobres que Marc l'Ermite (*Ad Nicolaum praecepta salutaria* 7, PG 65, 1040 *c*) ou Cyrille de Scythopolis dans la *Vie de saint Sabas* (nº 12, éd. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. 3, nº 12, p. 234 *bc*; nº 16, p. 239 *b*) en parlent tout comme les plus hardis d'entre les « gnostiques », tels que Isaac de Ninive (cf J.-B. Chabot, *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, p. 102; A.-J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, p. 203, éd. Bedjan, p. 304; Isaac y transcrit textuellement Évagre, *Cent.* 2, 62, Frankenberg, 175). Par les syriens sans doute, cette tradition passe chez les mystiques musulmans (cf I. Goldziher, *Kitáb Ma'ani'l-Nafs*, p. 3 : « Celui d'entre vous qui connaît le mieux son âme propre connaît aussi le mieux le Seigneur ». — Cf aussi les *Actes d'André*, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 472-473).

Il y a donc accord complet sur l'existence ou la possibilité de cette vision spéculaire. Nous tâcherons de le comprendre mieux quand nous en considérerons la cause efficiente prochaine.

2. — ΓΝΩΣΙΣ ΟΥΣΙΩΔΗΣ. — Ici il nous reste à examiner une expression curieuse, souvent mal comprise, et très apte à nous éclairer sur la nature de cette « science de Dieu ». Elle s'appelle γνῶσις οὐσιώδης. On a traduit « une connaissance substantielle de la divinité » (dom Joliet, dans sa version du *De oratione*, ch. 73, *Saint Nil. Traité de la prière*, p. 485); « science essentielle » (M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, p. 248); ce sont là des à-peu-près justifiés par l'impossibilité de trouver un équivalent qui rende toute la teneur du texte grec. W. Bousset (*Apophthegmata...*, p. 312, note 2) distingue avec justesse deux acceptions : ou bien la sainte Trinité est dite elle-même γνῶσις οὐσιώδης, ou bien l'intelligence est dite recevoir la γνῶσις οὐσιώδης de la sainte Trinité. Il y a une troisième série qui attribue la γνῶσις οὐσιώδης au Christ (*Cent.* suppl. 1, Frankenberg, 423; 6, 28, Fr. 381, etc). C'est en examinant ces trois séries que nous arriverons à voir clair.

Dieu est la science par essence, c'est-à-dire simplement qu'il n'y a aucune distinction en Dieu : « Le premier Bien n'a point de contraire parce qu'il est bon par essence » (*Cent.* 1, 1, Fr. 49), et de même il est la gnose par essence (*Cent.* 1, 89, Fr. 125; cf 2, 47, 57, Fr. 161, 171). C'est ce que les Pères expriment d'ordinaire par des mots composés comme αὐτοδικαιοσύνη, etc. Pour γνῶσις οὐσιώδης on pourrait dire, et d'aucuns diront plus tard, αὐτόγνωσις (Maxime le Confesseur, *Ambigua*, éd. Œhler, p. 154, infra : αὐτόγνωσις ἢ αὐτοεπιστήμη, nié de tout ce qui n'est pas Dieu) ou αὐτογνωσία. « La sainte Trinité n'est pas chose composée, ni qualifiée, ni sujette à défaut ou excès : elle est une essence unique en tout et toujours égale » (Évagre, *Cent.* 5, 62, Fr. 347; cf 6, 10-13, Fr. 367-371).

a) **Conditions de cette gnose.** — De là suivent les conditions de sa connaissance. On pourrait les condenser en un mot : il n'y a pas de connaissance abstraite de Dieu, il n'y a qu'une science expérimentale de Dieu (1, 38, Fr. 81-83). Du moins toute autre fera figure de rêve auprès de celle-là, toute autre est « science simple ». La gnose de Dieu n'est comparable à aucune autre (2, 63, Fr. 175) : elle suppose une présence réelle de Dieu dans son temple, le νοῦς (4, 77, Fr. 309; 5, 84, Fr. 359; suppl. 37, Fr. 457); elle n'est compatible ni avec la présence, ni avec le souvenir des objets inférieurs (3, 88, Fr. 257); en elle aucune distinction d'objet matériel et d'objet formel (4, 87, Fr. 315); par suite, elle est immuable, contrairement à toutes les autres contemplations.

« Dans la sainte Trinité seule se trouve la gnose subsistante, parce que ce n'est pas chose susceptible de différence dans sa contemplation, comme le reste; car elle n'est pas composée de natures multiples à la manière de la diversité des corps; elle ne ressemble pas davantage à la theoria des êtres incorporels, parce qu'elle est en tout supérieure à tout ce qui est (venu à l'existence), en ce qu'elle n'admet ni changement, ni transformations en aucune des intellections qui la concernent » (*Cent.* suppl. 19, Fr. 439).

Toutes ces notations et d'autres encore se résument en un adjectif : ἀνείδεος (Suppl. 21, 23, Fr. 441, 443, etc) : sans forme ni figure, sans temps ni lieu, sans quantité ni qualité, bref inconceptuelle absolument (Suppl. 29, 30, Fr. 453, 455); c'est, selon le mot cher à Origène, une immixtion en Dieu (Suppl. 43, Fr. 459). Nous considérerons la troisième série de textes concernant le rôle du Christ, quand nous en viendrons à la cause efficiente de la vision de Dieu.

b) **Orthodoxie de cette doctrine.** — Nous ne pouvons songer à discuter tous les problèmes que soulève cette doctrine; notre rôle consiste à l'exposer. Si elle donne l'impression du mystère, c'est à bon droit et à bon escient. Car Dieu reste incompréhensible, tout en étant seul vraiment intelligible (*Cent.* 1, 3, Fr. 51) en soi. L'intelligence humaine, participant à la nature de Dieu, participe à son incompréhensibilité (2, 11, Fr. 137; 3, 31, Fr. 211). Mais il y a chez Évagre des assertions bien compromettantes. « Il appartient au νοῦς nu de dire quelle est sa nature; (sans doute) maintenant il n'y a pas de réponse à cette question; mais à la fin la question elle-même n'existe plus » (3, 70, Fr. 237). Surtout la *lettre à Mélanie* paraît malaisément interprétable en un sens orthodoxe :

« Le νοῦς (qui est l'homme; le corps et l'âme en représentant des dégradations) est un dans sa nature, sa substance, sa dignité; mais en un temps, à cause de son libre arbitre, il est tombé de son rang primitif et fut appelé âme; et lorsque derechef, il descendit, il fut appelé corps. Mais en un autre temps (ce sera) une même chose que le corps et l'âme et l'intellect, à cause des changements de ses vouloirs. Car il y aura un moment où passeront ses volontés et ses impulsions variées et où il sera rétabli dans sa création première. Une est sa nature et sa substance et son nom que Dieu sait. Et lorsqu'il est établi dans sa nature, alors « un seul d'entre tous les êtres dont le lieu ni le nom ne sont connus » (*Cent.* 2, 37, Fr. 157). Et encore :

« Ne sois pas étonnée de ce que j'ai dit que par leur union avec Dieu le Père les êtres rationnels sont un en trois hypostases sans addition ni changement. Car si la mer perceptible aux sens qui est une dans sa nature et dans sa couleur et dans sa saveur, lorsque se mêlent à elle de nombreux fleuves ayant des saveurs diverses, non seulement ne se change pas selon leurs variétés, mais les change eux, totalement et sans peine, en sa nature et couleur et saveur à elle; combien plus la mer intelligible et infinie et immuable qu'est Dieu le Père, lorsque les intellects feront retour en Lui, à l'instar des torrents qui vont à la mer, les changera-t-il tous totalement en sa nature et couleur et saveur à Lui. Et dès lors ils ne sont plus nombreux, mais ils sont un dans son unicité sans fin ni distinction, par suite de leur union et de leur mixtion avec Lui.

De même que dans le mélange des fleuves avec la mer il ne se rencontre nulle addition dans sa nature, nulle modification dans sa couleur ni dans sa saveur; de même dans la mixtion des intellects avec le Père, il n'y aura pas non plus ni dualité de natures, ni quaternité de personnes, mais tout comme la mer est une dans sa nature et dans sa couleur et dans sa saveur avant que les fleuves se mêlent à elle et après qu'ils se sont mêlés à elle; ainsi la nature divine est une dans les trois personnes du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, même quand se seront mêlés à elle les intellects, tout comme avant qu'ils se fussent mêlés à elle.

Nous voyons en effet que, avant la réunion des eaux de la mer dans un seul lieu et l'apparition de la terre ferme, les fleuves étaient un en elle; mais après qu'ils se séparèrent d'elle, ils devinrent nombreux et variés, en ce que chacun d'eux se changea selon la saveur de la terre où il se trouvait; de même, selon cet exemple, avant que le péché ne mît une séparation entre les intellects et Dieu, à la manière de la terre (qui sépare) la mer des fleuves, ils étaient un en Lui immuablement; mais quand apparut leur péché, ils furent séparés de Lui et devinrent étrangers à Lui et à sa saveur et à sa couleur, en ce que chacun prit la saveur du corps auquel il fut attaché. Quand la terre sera enlevée du milieu (d'eux), une sera (de nouveau) la mer et les fleuves, sans variation; et de même quand sera détruit le péché entre les intellects et Dieu, ils seront un et non plus nombreux » (*Lettre à Mélanie*, Fr. 618-619).

Von Balthasar voit dans des considérations de ce genre plus de bouddhisme que de christianisme (*Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, p. 39). Il est certain que la γνῶσις οὐσιώδης ne paraît plus guère après Évagre, sauf chez « Hiérothée » et les isochristes que nous avons mentionnés (cf I. Hausherr, *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, fasc. 3, 1933, p. 176-216). On peut bien alléguer pour la défense d'Évagre le caractère « spéculaire » de sa vision de Dieu et le fait que l'intelligence *reçoit* la γνῶσις οὐσιώδης par grâce, comme nous allons dire, mais il restera toujours des assertions qui semblent réduire ces expressions rassurantes à de simples précautions verbales. Nous n'avons pas à plaider pour Évagre. Il est sûr que nul orthodoxe, après lui, n'est allé aussi loin dans l'assimilation de la vision mystique de Dieu en ce monde à la vision céleste, ni dans l'identification du νοῦς créé avec le Noûs premier. On peut noter en passant que la présence de γνῶσις οὐσιώδης dans un ouvrage comme le *De oratione* vaut à elle seule un argument en faveur de l'attribution de ce traité à Évagre. Si avant lui on la trouve chez Clément d'Alexandrie, dans un fragment conservé par Anastase le Sinaïte : κατὰ τὴν οὐσιώδη αὐτοῦ θεογνωσίαν καὶ κατάληψιν (Stählin, t. 3, p. 221, 3-4), et équivalemment chez Origène dans ce *commentaire sur les Proverbes* qui risque bien lui aussi d'être d'Évagre : ἡ δὲ σοφία ἄϊδιος, οὐσιωδῶς πρὸ αἰώνων παρὰ τῷ θεῷ ὑπάρχουσα (PG 17, 185*a*); après lui on ne la rencontre presque plus.

Le souvenir de la γνῶσις οὐσιώδης s'est si bien perdu que les traducteurs d'Isaac de Ninive, Abramios et Patricios de Saint-Sabas, au 9e siècle, ne l'ont pas reconnue dans le ch. 40 (éd. Bedjan, p. 304 = grec, logos 17, Leipzig, 1770, p. 88) où ils parlent d'une θεωρία ὑποστατική (c'est-à-dire la contemplation de soi). On trouverait là un curieux exemple de ce que deviennent les doctrines les plus hardies à travers des traduc-

tions faites par des gens soucieux d'orthodoxie (cf la note de l'éditeur N. Theotokis et la version latine dans PG 40). On la trouvera encore dite du Verbe de Dieu, comme dans Nil (*Epist.* I, 205, PG 79, 160*a*), lequel ne fait jamais de cette « science » le but de notre vie spirituelle; ou dans un sens purement philosophique, comme chez Maxime, dans un écrit *Sur l'Isagoge de Porphyre et les Catégories d'Aristote* (Epifanovic, *Matériaux pour l'étude de la Vie et des œuvres du Bienheureux Maxime le Confesseur*, p. 92), où οὐσιώδης signifie exactement « essentiel », c'est-à-dire ce qui est indispensable à un être en vertu de sa définition. Quand le Père Viller écrit (*Aux sources...*, p. 248) que « l'appellation semble bien se retrouver chez Maxime », cette formule prudente prouve que ce n'est pas bien sûr et le seul passage indiqué en note affirme *de Dieu* que μόνος αὐτὸς τῶν ὄντων ὑπάρχει κατὰ φύσιν γνῶσις, et rien de l'homme. D'ailleurs le même Maxime se montre plus fidèle aux cappadociens en niant résolument qu' « aucun être (créé) absolument ne se connaît ni lui-même ni un autre quant à l'essence » (*Ad Thal.* q. 60, PG 90, 624*d*). Comme Maxime emploie assez fréquemment l'adjectif οὐσιώδης ou l'adverbe οὐσιωδῶς, il paraît plus probable qu'il a évité de propos délibéré l'expression γνῶσις οὐσιώδης.

Et voici un texte qui montre combien s'est perdu chez les byzantins le sens de cette expression. Dans une pièce d'époque inconnue, mais antérieure au 12e siècle, nous lisons : « Alors le νοῦς est parfait, quand il — la γνῶσις οὐσιώδης et sera uni à Dieu » (*Philocalie*, t. 1, p. 348, col. 1). A la place du tiret, mettez « aura reçu », et vous aurez une pensée tout évagrienne. Or, le texte dit : καταπατήσῃ = « aura foulé aux pieds »! L'auteur peut-être, en tout cas l'éditeur, un bien savant homme pourtant, a pris pour un mal ou un obstacle cette gnose substantielle qui est Dieu ou le plus haut sommet de la contemplation de Dieu.

c) **Limites de cette connaissance ici-bas.** — Cela nous amène à examiner ce que nous avons appelé l'aspect quantitatif de la vision de Dieu, par opposition à l'aspect qualitatif où tout le monde est d'accord pour la dire *in speculo*. Mais qu'est-ce au juste que nous voyons de Dieu? en d'autres termes, jusqu'à quel point la contemplation mystique anticipe-t-elle la vision béatifique? — Sauf ceux dont nous venons de parler, Évagre peut-être, et certainement certains origénistes inspirés de lui, personne n'a jamais rêvé du « royaume de Dieu » en ce monde. Grégoire de Nazianze (encore un point où apparaît son influence sur Évagre) identifie le royaume de Dieu avec la θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος (cf Évagre, *Practicos* I, 3, PG 40, 1221*d*), mais il la renvoie expressément à l'autre vie. Ses paroles valent d'être citées. « Les uns, ce qui les attend, c'est l'ineffable lumière et la contemplation de la sainte et royale Trinité, illuminant d'illumination plus nette et plus pure et se mêlant tout entière au νοῦς tout entier; contemplation que, seule, quant à moi, je tiens pour le royaume de Dieu » (*Or.* 15, Paris, 1609, p. 230*c*). Par ailleurs, Grégoire a une très piètre estime pour la θεωρία dans la vie présente (voir la discussion du passage ci-dessus par Maxime, *Ambigua*, PG 91, 1088*a*).

d) **Excès mystiques?** — Cependant à lire certains mystiques, on ne peut se défendre de l'impression qu'ils semblent attendre le tout de la vision ou de la béatitude en cette vie, ou, pour dire autrement, ne compter que sur cette vie pour l'atteindre, tellement ils poussent à la rechercher ou tellement ils en vantent les splendeurs et les délices. Des exagérations dans ce sens peuvent avoir des conséquences sur toute la vie chrétienne non seulement des individus, mais de la société ou de l'Église où elles prévalent. L'existence peut-être, en tout cas certaines formes du monachisme, tel l'hésychasme, tiennent à la haute estime de la vie contemplative. Rien de plus normal. Mais l'*esprit* même de ces institutions ne risque-t-il pas de perdre quelque chose de sa pureté chrétienne, s'il faut, à tout prix et au prix de tout, atteindre un état psychologique où la contemplation, celle ci-dessus décrite, soit possible? Autrement dit, n'y a-t-il pas quelque danger pour la perfection chrétienne authentique, par la pratique de la charité, à montrer avec trop d'insistance les attraits de la contemplation représentée comme le « suprême désirable », sans assez rappeler que cette vie est faite pour mériter la vision de Dieu par les œuvres beaucoup plus que pour en jouir dans le « repos » (ἡσυχία)?

S'il y a quelque vérité dans le reproche qui a été fait par Vladimir Soloviev à l'Orient « de s'engourdir volontiers, sous couleur de contemplation, dans une passivité paresseuse » (cf M. d'Herbigny, *Vladimir Soloviev*, p. 170, qui renvoie à *Le grand débat et la politique chrétienne*, dans l'édition russe de Saint-Pétersbourg [sans date], t. 4, p. 1-5), cette tendance ne tient pas seulement au tempérament, mais aux idéologies, et, chez les chrétiens, aux théoriciens de la vie contemplative. Quoi qu'il en soit, deux faits historiques doivent être mentionnés à ce propos : le messalianisme, grand mouvement hérétique des 4e-7e siècles, qui trouble toutes les confessions orientales, orthodoxe, jacobite et nestorienne, et dont le ressort était précisément la croyance à la nécessité de la contemplation; l'hésychasme ensuite, qui, soit dans son sens traditionnel, soit dans sa forme palamite, n'est autre chose que la manifestation de ce même appétit d'expérience mystique.

De tout cela, — qu'on l'approuve ou le condamne—, on doit rendre responsables, pour une bonne part, les auteurs spirituels orientaux. C'est devenu un lieu commun de souligner l'influence d'Origène sur le monachisme primitif. Dans la suite, presque tous les écrivains spirituels seront des moines. Les uns garderont la sobriété d'un saint Basile ou d'un saint Théodore Studite; les autres, et ce sont les plus nombreux, *prêcheront* la sobriété (νῆψις), surtout en vue de la *sobria ebrietas* des états mystiques. Nommons seulement les principaux de ceux à qui fut reproché un excès d' « enthousiasme » (cf K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*) : Macaire, avec ses descriptions capiteuses et ses appels à la violence pour entrer de force dans le royaume de la contemplation. — Grégoire de Nysse. — Isaac de Ninive qui enrichit la tradition évagrienne des fruits de sa propre expérience et qui se démit de l'épiscopat par amour de la vie contemplative. — Syméon le Nouveau Théologien, le plus illustre des mystiques byzantins, un des premiers à exploiter Isaac de Ninive et qui poussera si loin l'exigence de la vision de Dieu en ce monde qu'il déniera formellement la présence du Saint-Esprit à quiconque n'en a pas pris conscience, et toute juridiction sacramentelle à quiconque, fût-il évêque ou patriarche, se contente du baptême pour se croire revêtu du Christ. Aussi dût-il se défendre contre l'accusation de ne rien réserver pour l'autre monde.

« Il ne prend pas actuellement possession (de ce qui suit la résurrection), quoique certains nous aient à tort attribué cette opinion; car, si nous supposions la possession totale en ce monde, il s'ensuit d'après eux que nous nierions la résurrection elle-même et le jugement et la sanction et l'espérance des biens futurs » (voir le discours de Syméon « Sur ceux qui s'imaginent avoir en eux le Saint-Esprit inconsciemment, sans aucun sentiment de sa présence »; texte et traduction dans I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 173-209).

Finalement, à force d'entendre prêcher la nécessité et les jouissances de la contemplation, des esprits inventifs conçurent l'idée d'une méthode appelée par eux-mêmes ἐπιστημονική, c'est-à-dire savante et scientifique, moyennant laquelle

« quiconque est amoureux d'obtenir la magnifique et divine vision de lumière de Notre-Sauveur Jésus-Christ..., quiconque aspire à obtenir l'union à Dieu par l'expérience et le sentiment..., quiconque veut connaître et recevoir en toute conscience et expérience le royaume des cieux qui est au-dedans de lui, entrera sans fatigue ni sueur dans le port de l'apatheia et de la θεοπτια » (Nicéphore Moine, *De la garde du cœur*, début, dans la *Philocalie*, t. 2, p. 236-240 et PG 147, 945-946).

Tout cela prouve combien est grave, en lui-même et dans ses conséquences, le problème de la nature et de la nécessité de la contemplation.

3. — Cause efficiente prochaine de la contemplation. — Il nous faut encore considérer la question de la *cause efficiente prochaine, subjective et objective.* Subjectivement, la contemplation s'explique par l'activité des sens spirituels, objectivement par la grâce de Dieu, qui est une grâce de lumière.

a) **Les sens spirituels.** — Peut-être vaudrait-il mieux traiter de ce point après l'autre, parce que cette doctrine des sens spirituels pourrait venir comme une objection à la pure intellectualité de cette mystique. Ainsi fait Bousset (*Apophthegmata...*, p. 318 § 15). Mais Bousset rapproche indûment Évagre de Macaire alors qu'il devrait soigneusement les distinguer. C'est que le sentiment, la sensation, le sens spirituel répondent à des concepts différents chez les noétiques comme Évagre, Origène, Maxime, etc, et chez les esthétiques comme Macaire et les messaliens.

Nous avons lu dans la *lettre* 8 *de Basile* la protestation d'Évagre contre qui ne voudrait pas accorder au νοῦς ce que tout le monde reconnaît aux sens : la saisie directe de son objet. Le νοῦς *est* un sens, le sens de l'intelligible, du spirituel, mais il n'a rien de matériel, d'émotif, d'affectif, de « passionnel ». L'admettre équivaudrait à méconnaître la distinction fondamentale entre le monde sensible et le monde intelligible, et à oublier que tout l'effort ascétique a eu pour but de nous libérer de la matière et de ses derniers vestiges, la multiplicité, les impressions. Combien de fois et avec quelle insistance sommes-nous mis en garde contre les pensées qui « empreignent », façonnent le νοῦς (τυποῦν) (cf *Practicos* I, 61, PG 40, 1236*b*; *De malignis cogitationibus* 24, PG 79 1229*a*; *De oratione* 55-57, etc); combien de fois sommes-nous avertis de nous attacher seulement au logos des choses et non pas aux choses elles-mêmes. Quand donc on nous dira que

« le νοῦς aussi a cinq sens spirituels, par lesquels il voit et sent (αἰσθάνεται) les logoi des choses; la vue lui montre les êtres en tant qu'objets; par l'ouïe, il reçoit les paroles qui les concernent; grâce à l'odorat il se délecte de l'odeur sainte qui n'admet aucun mélange (ce qui s'en délecte c'est le palais de sa bouche); grâce au toucher il acquiert justement une certitude véritable à leur sujet » (*Cent.* 2, 35, Frankenberg, 155);

il ne faut pas s'empresser de crier à une revanche de sensualisme contre des excès de spiritualisme.

Le Père K. Rahner, qui a traité excellemment cette question des sens spirituels *(Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène)*, note sagement : « Cette activité (des sens du νοῦς) suppose déjà la πρακτική et son terme l'ἀπάθεια » (p. 137). De façon plus ferme le Père Hausherr (à propos du *De oratione* 120, *Le traité de l'oraison...*, p. 150-152) montre combien les termes αἴσθησις et ses dérivés sont équivoques et bivalents. « L'intellect qui, grâce à Dieu, a réussi dans la praxis et accédé à la gnose, sent peu ou même point du tout la partie irrationnelle de l'âme, parce que la gnose le ravit au-dessus et le sépare des choses sensibles » (*Practicos* I, 38, PG 40, 1232*b*). Et pour résumer le tout (les textes afférents à ce problème) en une définition : « La sensibilité spirituelle c'*est* l'impassibilité de la nature intelligente, don de Dieu » (*Cent.* 1, 37, Frankenberg, 81). C'est dire assez clairement que le sens spirituel s'éveille à mesure que les sens inférieurs sont mortifiés ».

Nous renvoyons au travail du Père Rahner pour le détail de cette doctrine introduite par Origène et destinée à une longue carrière. Ce que nous tenons à faire ressortir c'est le caractère noétique de cette « sensibilité » du νοῦς. En particulier la formule de Bousset : « Zuletzt will er doch die höchste Gottheit sinnlich greifbar spüren » (*Apophthegmata...*, p. 318), ne saurait en aucune façon se défendre devant les avertissements que prodigue le *De oratione* 94, 115, 116, 117, 119, 120, etc. Toute « apparition » imaginative ou sensible est absolument condamnée et exclue, sous peine de « perdre complètement le bon sens » (115); les mots négatifs se multiplient pour redire toujours la même idée essentielle : la nudité totale de l'intellect, τελεία ἀμορφία (114), τελεία ἀναισθησία (120), ἀπέραντος ἀγνωσία (*Cent.* 3, 88, Frankenberg, 257). D'où il faut conclure que, au moins chez Évagre, la « coloration sensuelle » ou sentimentale dont parle Bousset est un contre-sens d'interprétation.

Il n'en va peut-être pas tout à fait de même chez Diadoque et certains autres. Cependant même pour Diadoque, F. Dörr met les choses au point en écrivant (*Diadochus von Photike und die Messalianer*, p. 81) : « Nicht um ein sinnlich greifbares Spüren der höschsten Gottheit handelt es sich hier, sondern um das Überströmen der geistigen Gnadenwirkungen auf den Leib ». A plus forte raison cela vaut-il pour Origène, Évagre et les plus intellectualistes des spirituels. Il convient aussi de nous rappeler la page que nous avons citée de la *lettre à Mélanie :* le plus excellent des sens c'est la vue (cf *De oratione* 150) et le meilleur de toute la vie spirituelle c'est l'oraison, c'est-à-dire cet état de l'intellect qui ne se réalise que dans la lumière de la sainte Trinité (*Cent. suppl.* 30, Frankenberg, 455). Les autres sens, à commencer par le moins éloigné, l'ouïe, jouent le rôle de succédanés de la vue, c'est-à-dire que, faute de vision divine, ils permettent d'entendre les paroles de Dieu dans l'Écriture ou de les lire (logoi) dans les créatures : ils sont les organes de la θεωρία φυσική.

Dans la contemplation de Dieu ils n'ont ou aucune fonction, ou seulement en dépendance, non pas en remplacement de la vue. Le sentiment de présence accompagne la vision dans la lumière, il la prolonge très peu

dans l'obscurité. Surtout les sens de l'intellect servent à éprouver et à exprimer humainement les divers aspects de l'état psychique total déterminé par la vision de Dieu. Puisque celle-ci est ou nous fait atteindre l'ultime désirable, comment parler de cette béatitude autrement que dans le langage commun des mortels? On parlera donc de cette joie avec tous les termes de la sensibilité, de l'affectivité humaine, mais dans la mesure où ces expressions ne sont pas de pures métaphores, les phénomènes psychologiques qu'elles décrivent doivent être considérés comme des épiphénomènes d'importance secondaire.

Nous n'entrerons pas dans des considérations subtiles sur les fonctions particulières de chacun des sens spirituels : l'odorat perçoit le parfum des vertus et la puanteur du mal et du Mauvais (cf *Vita Antonii*, c. 63, PG 26, 933*a*); le goût, la bonté de Dieu, selon le psaume 33, 9 : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus (cf J. Ziegler, *Dulcedo Dei*); le toucher donne la « certitude », comme à saint Thomas; l'ouïe entend les « arcana verba » dont parle saint Paul (2 *Cor.* 12, 4) dans le rapt mystique, et les paroles de Dieu dans l'Écriture; c'est le sens le plus voisin de la vue, le premier appelé à le remplacer au besoin, — longo sed proximus intervallo —, suspect d'ailleurs facilement pour peu qu'il prenne des formes imaginatives (cf Diadoque). Et rappelons pour finir que la vue de Dieu, précisément parce qu'elle est vue de Dieu, exclut absolument toute « vision » au sens aujourd'hui commun du mot. Diadoque parlera pour tous les orthodoxes : « Que personne, en entendant parler de sentiment de l'intellect, n'aille espérer que la gloire de Dieu lui apparaisse visiblement » (c. 36).

Il y aurait un travail à faire, mais que nul n'a encore entrepris, sur l'histoire de cette doctrine des sens spirituels. Pour l'Orient, les deux grands courants à suivre, comme en toute autre question mystique, ce sont ceux qui viennent d'Isaac de Ninive et de Syméon le Nouveau Théologien : leur source commune est d'ailleurs Macaire, Diadoque et, pour Isaac, Évagre.

b) **La cause efficiente objective : la grâce de Dieu.** — Sur ce point c'est l'unanimité chez les chrétiens orientaux, sans exclure même les messaliens : car, malgré leurs idées pélagiennes qui leur ont valu de la part de Marc l'ermite une réfutation intitulée : *Contre ceux qui croient devoir la justification à leurs œuvres* (PG 65, 929-965), ils appellent le sommet de la vie mystique le *Grand Charisme*. Leur notion de la grâce ne satisfait pas aux exigences de la théologie; mais leur erreur concerne le début de la vie spirituelle, le baptême et son efficacité, plutôt que la fin. Nous n'avons donc pas à nous en occuper en ce moment.

Comme à son ordinaire, Évagre a trouvé l'expression la plus brève et, ici du moins, la plus juste. Le νοῦς est δεκτικός de la contemplation de la sainte Trinité. Ainsi avait déjà parlé, pour le sens, saint Irénée.

« Etiam hoc concedit (Deus) iis qui se diligunt, id est videre Deum... quoniam quae impossibilia apud homines, possibilia apud Deum. Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult » (*Adv. Haereses* IV, 20, 5, PG 7, 1035*a*, éd. Harvey, t. 2, p. 216).

Irénée appliquait cela aux théophanies et en particulier à l'Incarnation; mais le principe vaut pour toutes les manifestations divines, et particulièrement contre la fausse mystique de la pseudo-gnose. La foi était trop ferme à cet égard depuis saint Paul pour qu'il y eût beaucoup d'hésitations sur les formules chez les docteurs. — Que veut dire au juste δεκτικός ? Capable de recevoir et non pas de se donner ni de produire, ni d'acquérir au sens strict. Évagre l'explique avec toute la clarté désirable, en établissant une distinction nette entre réceptivité passive et puissance active.

« De ce que nous sommes capables de recevoir quelque chose, il ne s'ensuit en aucune façon (πάντες de Bousset, p. 286, est une coquille pour πάντως) que nous en ayons aussi la puissance (δύναμις). (Par exemple) nous pourrions très bien ne pas être et pourtant nous n'avons pas la puissance du non-être, puisque les puissances sont des qualités et que le non-être n'est pas une qualité » (*Lettre* 43, Frankenberg, 595, — non 549 ni 579 selon Bousset, *loco cit.*).

Il semble inutile d'insister (voir Isaac Habert, *Theologiae graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae libri tres*, Paris, 1647). Citons un paragraphe du P. Daniélou (*Platonisme...*, p. 227).

« Plotin écrivait : C'est un travail (ἔργον) pour l'âme de redevenir à nouveau ce qu'elle était. Grégoire (de Nysse) écrit : Redevenir ce qu'elle était, c'est-à-dire ressemblance avec Dieu [la condition de la vision] *n'est pas* notre travail (ἔργον), ni œuvre de puissance humaine. Mais c'est le fait de la libéralité divine (μεγαλοδωρεᾶς), qui a fait la grâce (τὴν χάριν) de la ressemblance avec elle à notre nature (τῇ φύσει) dès notre première création » (*De virginitate*, 12, PG 46, 372*c*; cf du même Père Daniélou, *Origène*, p. 116 sv, sur la différence radicale de la vision de Dieu selon Celse et selon Origène).

Chez Maxime le Confesseur « la déification par grâce » est une expression stéréotypée; et quand il explicite ses idées sur ce sujet, il lui arrive d'écrire des phrases péremptoires comme celle-ci : « Dieu fait tout en nous : la vertu et la gnose et la victoire et la sagesse et la bonté et la vérité » (*Ad Thal.* q. 54, PG 90, 512 *b*).

Cette grâce est une grâce de lumière. Il y a plus d'intérêt à nous attarder un peu à considérer la forme particulière que prend cette grâce dans la contemplation. C'est une lumière, φῶς γνώσεως, suivant une expression qui court à travers la littérature spirituelle depuis saint Grégoire de Nazianze (*Or.* 39, Paris, 1609, t. 1, 629 *c*; PG 36, 345 *b*) et Diadoque (c. 75 fin) jusqu'à Syméon le Nouveau Théologien (vg sermon *Sur ceux qui pensent...*, p. 190) et au delà. — Rappelons d'abord que nous avons distingué une mystique de la lumière et une mystique de la ténèbre. Il ne conviendrait pas d'annexer sans plus à la première les développements dionysiens sur la lumière, parce que, si le pseudo-Denys a un système logique, il faut croire que son concept de la lumière et son enseignement sur le rôle de la lumière sont fonction de sa théorie de l'extase et de la ténèbre. Nous laisserons donc Denys de côté pour le moment; et cela, d'autant plus que la mystique de la lumière, c'est historiquement certain, n'a pas attendu le faux aréopagite, ni ne s'est principalement appuyé à lui après son apparition tardive. Elle aurait pu être tout ce qu'elle est, même s'il n'avait pas paru; non seulement parce que le plus clair de ses idées est préfiguré chez Clément et présent chez Grégoire de Nysse, mais surtout parce que ni lui, ni Grégoire de Nysse, ni Clément n'ont exercé la grande influence sur la vie spirituelle réelle du peuple chrétien, et de cette portion du peuple chrétien spécialement intéressée aux écoles de spiritualité, les moines et les ascètes.

4. — Origine et évolution de la mystique de la lumière. — *a*) **Origine. La Bible.** — La théologie de la lumière commence dans la Bible, spécialement dans l'évangile de saint Jean. Quant à sa préhistoire philosophique, poétique, religieuse, mystérique, nous n'avons pas à en traiter ici, parce que, si réelle qu'elle soit et quoi que l'on pense sur la continuité entre elle et les doctrines mystériques chrétiennes, celles-ci, au temps que nous envisageons, n'ont aucune conscience de ces influences lointaines et, si elles les apercevaient, elles les renieraient (cf G.-F. Wetter, Φῶς. *Eine Untersuchung über hellenistiche Frömmigkeit*, Upsala, 1915, et la bibliographie qu'il indique). Rien ne serait plus facile, par exemple, que de glaner, en remontant le temps, en des textes apocryphes, hérétiques, manichéens, des expressions qui demeureront classiques chez les spirituels chrétiens, telle que ce φῶς γνώσεως que nous avons mentionné. Mais, outre qu'il reste toujours à dirimer la question de priorité, cette juxtaposition de mots n'aura qu'un intérêt de curiosité pour l'histoire de la mystique byzantine; car quel ascète byzantin ou syrien a lu des documents comme le Papyrus Mimaut ou même le *Corpus hermeticum?*

Du nouveau Testament lui-même nous ne pouvons faire une étude approfondie en cet article. Renvoyant aux spécialistes pour le détail (on trouvera des indications bibliographiques dans J. Lebreton, *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du nouveau Testament*, Paris, 1947; J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946; des vues systématiques dans A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936), nous ferons seulement quelques remarques en vue d'acheminer à mieux comprendre les formes que la mystique de la lumière prendra plus tard.

Lumière et ténèbre se disent le plus souvent par rapport à l'illumination de l'intelligence. Plus exactement, la Bible, et le nouveau Testament à la suite de l'ancien, appelle lumière, science, joie, une illumination de l'intelligence qui se démontre par les œuvres. Dieu est lumière comme il est vie, comme il est sainteté, charité, bonté infinie. Les chrétiens seront les enfants de lumière dans la mesure où ils ressembleront au Père des lumières, en imitant sa charité. « Celui au contraire qui dit : je le connais, et qui n'observe pas ses commandements, c'est un menteur, et en lui n'est point la vérité » (1 *Jean* 2, 4); ou, ce qui revient au même : « Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère, est dans les ténèbres jusqu'à présent » (1 *Jean* 2, 9). Celui-là est dans la lumière qui aime son frère. C'est cette gnose réelle, opérative, existentielle qui s'opposera plus tard à la gnose simple et prendra le nom de gnose véritable. Cependant l'opposition même entre praxis et theoria devait tendre à dissocier dans la « science de Dieu » l'élément intellectuel et l'élément volontaire. On rencontrera bien encore de temps en temps des auteurs rigoureux qui diront comme Jean de Carpathos :

« La gnose la plus authentique, c'est, selon la définition de certains, la pratique. Tâchez de montrer par les œuvres la foi et la gnose. Car celui qui s'enfle de la gnose seule, s'entendra dire que (certaines gens) font profession de connaître Dieu, mais le renient par leurs œuvres » (*Tite* 1, 16; Jean de Carpathos, *Capita hortatoria* 16, PG 85, 794*b*).

Tout compte fait, ce ne sont pas ces affirmations réalistes et un peu réfrigérantes qui auront le plus de succès et de vogue chez les contemplatifs. Davantage leur agréeront les textes où à la pratique est promise la science, à l'observation des commandements la manifestation du Christ et du Père (1 *Jean* 2, 3; *Jean* 14, 21). Certains versets domineront comme chez les platoniciens a dominé la phrase sur la nécessité de s'enfuir d'ici au plus vite et de devenir semblable à Dieu. Ce sont ceux qui concernent la béatitude des purs de cœur qui verront Dieu, l'esprit qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu (1 *Cor.* 2, 11), avec les révélations du Christ sur le rôle doctrinal du Saint-Esprit (*Jean* 16; 14, 21, etc) et finalement ceux qui parlent du Dieu-Lumière, de la lumière de Dieu, de gloire (δόξα) qui est encore lumière, surtout de la lumière du Thabor. La liturgie, d'ailleurs pleine de mots et d'allusions scripturaires, contribuera notablement à répandre le langage de la « lumière », en particulier la liturgie du baptême, dont un des noms est φωτισμός, illumination. Il faut ajouter des documents apocryphes beaucoup lus, tels que les *Actes de Pierre* (cf E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 383 svv) ou la littérature pseudo-clémentine (vg *Hom.* 17, 16, PG 2, 400*a*; cf A. Strücker, p. 65).

b) **Évolution de la mystique de la lumière.** — Il y avait en tout cela, amplement et beaucoup plus que ces quelques relevés n'indiquent, de quoi développer une mystique de la lumière et une langue de cette mystique. C'est elle qu'il faudrait représenter dans son développement historique. Nous ne pourrons que poser quelques jalons.

Clément d'Alexandrie donne à la divine lumière des épithètes que tous répéteront : φῶς ἀσχημάτιστον, ἀνεικόνιστον (*Strom.* I, 24, 163; Stählin, 2, 102, 17-19; PG 8, 909 *d*; cf Scherer, *Klemens von Alexandrien*, p. 81). Voyez encore les *Eclogae :*

« Si quelqu'un pense Dieu (selon sa dignité, en aucune façon, car quelle pensée est digne de Dieu?), qu'il pense une lumière inaccessible, grande, dont notre esprit ne saurait faire le tour (ἀπερινόητον), très belle, possédant toute puissance bonne, toute vertu aimable, soucieuse de tout, compatissante, impassible, bonne, sachant tout, connaissant tout à l'avance, sincère, douce, splendide, sans mélange » (PG 9, 708 *bc*; Scherer, *ibidem*, p. 81).

Origène distingue la « lumière paternelle » (φῶς πατρικόν), le rayonnement (ἀπαύγασμα) du Christ et l'illumination du Saint-Esprit (ἔλλαμψις) (*In Mt. Comm.* sermo 134, Klostermann, 278, 14-15). « A cette lumière tout être doué de raison participe » (*In Jer.* hom. 14, 10; Klostermann, 114, 21-22; PG 13, 416*a*). Mais Origène sait que cette métaphore de la lumière représente une réalité toute spirituelle. Cependant quand il écrit qu'il n'est rien de plus pur, de plus resplendissant que la lumière, que c'est elle qui blanchit et transfigure les vêtements du Christ (*In Mt.* 12, 38; Klostermann, 154 sv; PG 13, 1069 *b* sv), on entrevoit la possibilité d'une interprétation moins exclusivement spiritualiste. De fait, après Origène, et quelle que soit en cela son influence, la mystique de la lumière bifurque.

A côté d'esprits philosophes comme les deux Grégoire et Évagre qui entreront de leur mieux dans les grandes pensées du maître alexandrin, il y aura une foule d'âmes de bonne volonté, désireuses avant tout d'opérer leur salut, et qui iront pour cela au désert s'il le faut pour pratiquer la vertu ou pour atteindre l' « état convoité », la lumineuse expérience de Dieu. Dans cette masse d'ascètes il faut encore distinguer deux orienta-

tions : l'une qui se rapproche des intellectuels, tout en appuyant fortement sur le sentiment et qui dépend sans doute pour une part d'Origène : le porte-parole en est le pseudo-Macaire; l'autre ignorant tout le vocabulaire savant et se basant uniquement sur la révélation de l'Esprit promise dans l'Écriture, en prolongement des charismes primitifs. Point de séparation nette d'ailleurs entre ces deux tendances : ce qu'elles ont de commun est plus important que ce qui les divise; elles veulent à tout prix et à toute force parvenir à posséder consciemment le grand Don. C'est dans ce milieu que s'est développé le messalianisme, par simple exagération d'un grand appétit de plénitude et de certitude (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ). La transition de l'orthodoxie à l'hérésie devient ici si imperceptible que l'on discutera sans doute encore longtemps avant de tomber d'accord sur le jugement à porter au sujet d'auteurs tels que le pseudo-Macaire, Ammonas, Isaïe, le *Livre des degrés*, etc.

1° *Macaire.* — On aurait tort, en tout cas, de sous-estimer ce double courant en lui-même et dans son influence historique. C'est de là, autant sinon plus que d'Évagre et de Grégoire de Nysse, que vient la théologie de la lumière développée par Grégoire Palamas et ses partisans. Il convient donc d'en dire quelques mots. Soit, comme représentant de la nuance encore assez intellectuelle, Macaire; de la nuance plus résolument expérimentale, Ammonas.

Macaire ou, comme il semble désormais devoir s'appeler, Syméon de Mésopotamie [cf W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, Göttingen, 1934; H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941), est un des écrivains spirituels les plus répandus dans tout l'Orient chrétien; par ailleurs, il est certain que des propositions messaliennes se trouvent chez lui et que Diadoque de Photicé polémique contre plusieurs de ses doctrines. Ce contraste tient en partie à ce que le pseudo-Macaire donne moins de place aux affirmations théologiques qu'aux descriptions psychologiques. Celles-ci sont tout à fait remarquables. La lumière y joue un rôle de premier plan. « L'âme devenue toute lumière », ψυχὴ ὅλη φῶς (*Hom.* 1, 12, PG 34, 461 *c*), ou le νοῦς tout lumineux, ὅλος φωτεινός, sont des expressions fréquentes. Comment les interpréter? Elles se trouvent chez des auteurs orthodoxes comme Maxime le Confesseur (*Cent. de charitate* III, 97, PG 90, 1045 *d*) : « Le νοῦς entré en Dieu devient absolument sans forme (ἄμορφος) ni figure (ἀσχημάτιστος); car contemplant l'Uniforme (τὸν Μονοειδῆ), il devient uniforme et tout entier lumineux (ὅλος φωτοειδής) », phrase où se combinent des idées évagriennes avec des souvenirs dionysiens; chez Grégoire de Nysse, où les épithètes comme φωτεινός, φωτοειδής, σκοτεινός ne manquent pas (par exemple *In Cant. hom.* 2, PG 44, 792*ab*); mais avec un sens métaphorique ou symbolique, comme « les lumineuses mains de Dieu » (793*a*). Les néo-platoniciens connaissaient ce style et ces idées, par exemple Plotin.

« Es-tu tout entier une lumière véritable (ὅλος φῶς ἀληθινὸν μόνον), non pas une lumière de dimension ou de forme mesurables..., mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité? Te vois-tu dans cet état? Tu es alors devenu une vision » (*Ennéades* I, 6, 9, trad. Bréhier, t. 1, p. 105, 18 sv).

Page pleine d'images empruntées aux mystères, note Bréhier. Il est même chez les philosophes ou chez leurs biographes des passages où cette luminosité nous est décrite comme irradiant le visage ou le front du voyant : ainsi Plotin (*Vita Plotini*, n° 13, trad. Bréhier, t. 1, p. 14) et Proclus :

« Ses yeux paraissaient remplis de je ne sais quel scintillement et le reste de son visage participait d'une illumination divine. Une fois donc un homme illustre dans l'État, véridique et honorable par ailleurs, Rufinus, vit une lumière auréolant sa tête » (*Vie*, éd. Cousin, n° 23, p. 41).

Il suffira de citer une description de Macaire pour se persuader que pour lui la lumière ne demeure pas non plus seulement au dedans, ou que, du moins, il est facile de trouver dans des pages de ce genre l'explication de faits externes nombreux dans les vies de saints.

« L'âme qui a été jugée digne de communier à l'esprit de sa lumière (du Seigneur) et qui a été illuminée par la beauté de sa gloire ineffable, préparée par lui pour lui être demeure et habitation, devient tout entière lumière, tout entière visage, tout entière œil; en elle aucune partie qui ne soit pleine des yeux spirituels de la lumière, c'est-à-dire aucune qui soit dans les ténèbres, mais elle est absolument tout entière faite lumière et esprit...

Et comme le soleil est de tous côtés semblable à lui-même, sans aucune partie inférieure ou déficiente, mais dans toute son intégrité glorifié par la lumière; qu'il est tout lumière parce que composé de parties homogènes; ou comme le feu, la lumière même du feu, est tout entier semblable à lui-même et n'a rien en lui qui soit premier ou dernier ou plus grand ou moindre; ainsi l'âme illuminée totalement par l'ineffable beauté de la gloire de la lumière de la face du Christ, et qui communique totalement à l'Esprit Saint, jugée digne de devenir la demeure et le trône de Dieu, est tout entière œil, tout entière lumière, et tout entière visage, et tout entière gloire, et tout entière esprit » (*Hom.* 1, n° 2, PG 34, 452 *ab*).

Si l'on met en regard de pareil lyrisme les récits des hagiographes sur la splendeur corporelle des saints (cf O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints*), on admettra sans doute volontiers une influence réciproque de ceci sur cela. La splendeur propre au νοῦς, dont avait parlé Évagre et d'autres après lui (Maxime, *Ad Thal.* I, 50-51, PG 90, 465 svv), resterait-elle emprisonnée sans pouvoir se manifester au dehors? Les lecteurs de la *Vie de saint Sabas*, par exemple, n'ont dû trouver rien d'étrange à ces lignes de Cyrille de Scythopolis : Justinien (en l'an 530) vit « une grâce divine luciforme (φωτοειδῆ) fulgurante, aux contours de couronne sur la tête du vieillard (Sabas avait plus de 90 ans) et qui lançait des rayons solaires » (*Vita S. Sabae*, éd. E. Schwartz, p. 173, 21-24). Bien plutôt la profusion de lumière qui s'affirme dans les *Homélies spirituelles*, devait-elle répandre la croyance en la possibilité de transfigurations de ce genre et peut-être les multiplier réellement. N'avait-on pas, pour garantir leur authenticité, la documentation la plus vénérable dans les *Apophthegmata Patrum*? Saint Arsène n'avait-il pas été vu ὅλος ὡς πῦρ (*Alphab.* Arsène 27, PG 65, 96 *c*)? « Un trait qui revient souvent (dans le *Geronticon*), c'est la colonne de feu » (K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 179).

« Quand l'abbé Sisoès fut sur le point de mourir, les pères assis autour de lui, son visage se mit à briller comme le soleil. Et il leur dit : Voici l'abbé Antoine qui vient. Un peu après il dit : Voici que vient le chœur des prophètes, et son visage brilla davantage. Puis il dit : Voici venir le chœur des apôtres, et l'éclat de son visage redoubla encore. » Finalement, Sisoès « rend l'âme et ce fut comme un éclair » (*Alphab.*, Sisoès, 14, PG 65, 396 *bc*).

2° *Après Macaire.* — Nous tenons là, à n'en pas douter, les sources premières de la mystique byzantine et russe récente, dans ses parties les plus curieuses. Il ne faudrait pas objecter que nous sommes loin de la « contemplation ». Très certainement cette « mystique de la lumière » ne coïncide pas avec celle d'Origène; elle en est comme une vulgarisation à l'usage d'une foule qui « non ascendit ad sublimia ». Et le principal intermédiaire entre l'intellectualisme des doctes et ce que l'on pourrait appeler (au sens étymologique) l'esthétisme des simples, c'est le pseudo-Macaire, non pas tant par ce qu'il dit que par la manière dont il le présente : deux interprétations sont presque toujours possibles, une plus philosophique et une plus commune et matérielle, l'une d'ailleurs n'excluant pas l'autre (lire pour toute cette question F. Dörr, *Diadochus von Photike...*, 3e p., ch. 5, p. 118-134 : *Die Lichtvisionen*).

Comment, de fait, Macaire a-t-il été compris? Contre une exégèse trop matérielle, les lecteurs byzantins étaient prémunis par l'ostracisme prononcé contre les apparitions et tous les phénomènes sensibles par un saint Diadoque ou un saint Nil (qui est souvent Évagre, par exemple *De oratione*, c. 66, etc). Cependant, si ces auteurs mettent en garde contre l'illusion de « localiser la divinité » ou de prendre l'ange des ténèbres pour un ange de lumière, l'un et l'autre parlent favorablement de sensibilité ou de sensation spirituelle; Diadoque en particulier qui ne se lasse pas d'écrire le mot αἴσθησις. et ne se croit pas même interdit d'adopter des locutions messaliennes comme ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ. Il resterait donc la possibilité de développements divergents.

3° *Syméon le Nouveau Théologien.* — Les suivre en détail nous mènerait trop loin. Les deux principales étapes en sont encore Syméon le Nouveau Théologien (avec son inspirateur Isaac le syrien) et les hésychastes du 14e siècle. — Combien Syméon tient pour la mystique de la lumière, il ne faut pour le démontrer que ce fait symptomatique : Le Père Kirchhoff, o f m, en publiant de lui une collection de textes n'a cru pouvoir trouver de titre meilleur que celui-ci : *Licht vom Licht* (Hellerau, 1930). De quelle nature est cette lumière? Plutôt que de la qualifier d'épithètes répondant aux catégories actuelles de nos esprits, voyons comment la qualifie Syméon lui-même ou son biographe, Nicétas.

Elle est inexprimable, infinie, pareille à l'éclair, simple, calme, divine, sincère, etc. Autant d'adjectifs qui démontrent une grande érudition chez Nicétas Stéthatos. Mieux encore : cette lumière est une « nuée de lumière », et voilà la transfiguration, le mystère central de la spiritualité palamitique. Or, cette nuée est elle-même sans forme (ἄμορφος), ni figure (ἀσχημάτιστος), luciforme, pleine de la gloire de Dieu; lumière et nuée ont les mêmes attributs. Nicétas a lu Grégoire de Nysse et beaucoup d'autres auteurs. Rien de plus classique que tous ces mots. Mais le sens a tout de même évolué. Nicétas a lu aussi Denys. Mais ni de Denys, ni de Grégoire de Nysse il n'a pris la substance; il les a interprétés selon le cadre de la spiritualité la plus commune, qui était mystique de la lumière et non pas mystique de la ténèbre. La « nuée » vue par Syméon n'est pas la nuée mosaïque, mais la gloire du Thabor. Ce n'est pas, comme chez Grégoire de Nysse :

« La considération plus attentive des choses cachées qui conduit l'âme à travers les apparences jusqu'à la beauté invisible, est comme une nuée qui obscurcit toutes les apparences et accoutume l'âme qu'elle guide à se tourner vers ce qui est caché » (*In Cant. hom.* 11, PG 44, 1000*d*; J. Daniélou, *Platonisme...*, p. 127).

Celui qui *voit* cette nuée ou cette lumière est parvenu au sommet de la vie spirituelle. Il n'est pas allé de la lumière ou purification à travers la nuée de la contemplation (physique) à la ténèbre de l'amour extatique. Il est monté simplement à la lumière. Il a vu et contemplé la nuée comme il a vu et contemplé la lumière, d'une vue qui mérite plus le nom de vision que celui de contemplation.

« Une nuit qu'il était en prière et que son intelligence purifiée était unie à l'Intelligence première, il vit une lumière d'en-haut, jetant tout à coup du haut des cieux ses clartés sur lui, lumière pure et immense, éclairant tout et produisant une splendeur pareille au jour. Illuminé lui aussi par elle, il lui semblait que la maison tout entière, avec la cellule où il se trouvait, s'était évanouie et avait passé en un clin d'œil au néant, que lui-même se trouvait ravi en l'air et avait oublié entièrement son corps...

Dans cette lumière donc il reçut la force de voir et voici que lui apparaît vers les hauteurs du ciel une sorte de nuée très lumineuse, sans forme ni contours, et pleine de l'ineffable gloire de Dieu. Et à la droite de cette nuée il aperçut, debout, son père Syméon le studite... regardant fixement cette lumière divine et lui adressant sans distraction ses prières » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, par Nicétas Stéthatos, n° 5, p. 8-10).

Dans cette page, et bien d'autres semblables, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur auraient reconnu des lambeaux de leur vocabulaire, mais ils auraient été un peu étonnés de l'usage qu'on faisait de leur langue. Nous sommes dans « l'état supérieur aux formes », comme le requiert le Nil du *De oratione*, et nous y voyons des objets qui n'ont pas l'air d'être purement intelligibles, sans compter les apparitions. Plutôt que de prononcer un jugement, citons encore un passage de Syméon lui-même, et non pas du biographe (mais celui-ci en a été le premier éditeur) :

« Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation... Lorsque quelqu'un le contemple à découvert, il voit une lumière et cette vue le jette dans l'admiration; mais qui est celui qui lui apparaît, il ne le sait pas tout de suite; il n'ose même pas l'interroger (comment le ferait-il, puisqu'il ne peut même pas lever les yeux sur lui et l'examiner?), mais il regarde seulement avec crainte et tremblement comme à ses pieds, sachant pertinemment que c'est quelqu'un qui apparaît devant sa face.

S'il se rencontre alors un homme qui lui ait donné à ce sujet des explications, pour avoir connu Dieu préalablement, il va le trouver et lui dit : J'ai vu. — Et l'autre lui dit : Qu'est-ce que tu as vu, mon enfant? — Une lumière, père, très douce. — Douce? De quelle nature? — Pour vous le dire, père, je n'ai pas assez d'esprit... Lorsque m'apparut cette lumière, père, la demeure de ma cellule se souleva et le monde passa et s'enfuit, me sembla-t-il, de devant sa face et je restai seul en présence de la lumière. Je ne sais même pas, père, si ce corps était alors en cet endroit; en étais-je sorti? je l'ignore..., mais j'éprouvai une joie indicible et elle me suit encore en même temps qu'un amour et un désir immenses, de sorte que les flots de mes larmes coulaient à torrents ainsi que vous le voyez encore en ce moment.

Et le père alors lui répondit et lui dit : C'est lui, mon enfant, réellement. Et à ses paroles, il l'aperçoit de nouveau et petit à petit il se purifie entièrement, et à mesure qu'il se purifie, il prend de l'assurance et il interroge sa vision elle-même : Es-tu mon Dieu? Et la réponse vient qui dit : Oui, moi, je suis le Dieu devenu homme pour toi, et voici que moi je t'ai rendu

et je te rendrai, comme tu le vois, dieu » (*Sur ceux qui s'imaginent avoir le Saint-Esprit inconsciemment...*, dans *Orientalia christiana*, p. 192-194).

Ailleurs, c'est le ὅλος φωτεινός traditionnel que nous voyons réalisé comme suit :

« D'en haut se mit à briller comme une lumière d'aurore...; elle s'accroissait peu à peu, faisant briller l'air de plus en plus, et il se sentit lui-même sorti, avec tout son corps, des choses terrestres. Comme cette lumière continuait à briller de plus en plus vivement et devenait au-dessus de lui pareille au soleil dans la splendeur de son midi, il s'aperçut qu'il était lui-même au centre de la lumière et tout rempli de joie et de larmes par la douceur qui, de si près, envahissait son corps tout entier. Il vit la lumière s'unir elle-même d'une façon incroyable à sa chair et pénétrer peu à peu ses membres... Il vit donc cette lumière finir par envahir peu à peu tout entière son corps tout entier, et son cœur et ses entrailles, et le rendre lui-même tout feu et lumière; et comme pour la maison tout à l'heure, ainsi maintenant elle lui fit perdre le sentiment de la forme, de l'attitude, de l'épaisseur, des apparences de son corps » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n° 69, p. 94-95).

Évagre avait parlé de « corps spirituel », — c'est d'ailleurs une expression de saint Paul (1 *Cor.* 15, 44). La description de Nicétas se conforme à la théorie dans les mots, mais ne peut-on pas se demander si elle ne trahit pas l'esprit de la théorie? — En tout cas, si c'est là plus que jamais une « mystique de la lumière », on doit avouer que celle-ci a fait du chemin depuis Origène, et non pas en direction de Denys et de sa ténèbre.

4° *Après Syméon le Nouveau Théologien.* — Elle en fera encore après Syméon, au moins quant à l'explication de cette expérience lumineuse. L'expérience elle-même de Syméon ne sera guère dépassée, si ce n'est, peut-on dire, quantitativement. Saint Sabas le jeune, † 1349, moine athonite en principe mais en fait grand pèlerin devant l'Éternel, entre autres visions, en eut une qui dura quarante jours, aux dires de son biographe, le patriarche de Constantinople, Philothée Kokkinos (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosol. Stachyologias*, t. 5, p. 265-271, cf p. 274, 20 sv). Ce récit vaudrait une analyse, mais ce n'est pas le lieu de la faire. La grande nouveauté des derniers siècles de Byzance, en fait de contemplation, c'est, avec la méthode savante, excogitée ou importée (dans ses parties neuves) par des anonymes ou des personnages médiocres, la *théologie* de la lumière, trouvaille de Palamas pour expliquer et justifier la mystique de la lumière pratiquée par les hésychastes de son temps.

Cette lumière, c'est désormais résolument celle du Thabor, déjà indiquée par la « nuée lumineuse » de Syméon et de Nicétas. C'est elle que voit le mystique hésychaste. Or, cette explication présente plusieurs avantages. Elle permet de satisfaire aux exigences de l'apophatisme : l'essence divine reste à jamais hors des atteintes de l'intelligence créée; celle-ci voit cependant réellement Dieu, parce que la splendeur thaborique est divine et incréée, comme toutes les énergies ou puissances ou attributs de Dieu. Puisque ce sont là deux vérités contenues dans la tradition, il faut bien admettre entre l'essence de Dieu et ses énergies une distinction réelle. La grâce créée n'existe pas, car ce concept même recèle une contradiction : la grâce, c'est une participation réelle aux énergies divines, et la mystique, la contemplation, la sainteté consistent dans la prise de conscience de cette participation. Ainsi se concilient, en même temps que les antinomies de la révélation, les diverses écoles de spiritualité, car l'hésychasme ainsi compris permet de retenir aussi bien la mystique intellectualiste que la mystique de sentiment; il fait l'unité entre Évagre et Macaire, sans compter Denys et la docte ignorance.

A la vérité, on comprend que Palamas, cependant, ait rencontré des adversaires. Ils lui reprochaient ses innovations, contre la simplicité divine en particulier. Au point de vue formel de la contemplation, le palamisme ferme la perspective la plus grandiose du *Videbimus Eum sicuti est* et du *Cognoscam sicut et cognitus sum*, que nous avons entendue affirmer par saint Grégoire de Nazianze; il répète les formules du spiritualisme origénien et évagrien plus qu'il n'en conserve la pure substance; il entend à sa façon le gnophos dionysien, en séparant nettement l'essence divine inconnaissable de l'énergie divine participable, et connaissable et visible. Le gnophos n'est plus « l'inconnaissance devenant sur-connaissance »; il y a une frontière nette entre lui et la lumière accessible à l'intelligence de par la grâce. En deçà, lumière et toute lumière, au delà, ténèbre et à tout jamais ténèbre pour nous. L'école du sentiment ou du surnaturel conscient, elle, reçoit toute satisfaction. Macaire, et plus encore les messaliens stricts, avaient affirmé la nécessité du *grand Charisme*, la certitude expérimentale et la plérophorie du Saint-Esprit présent en l'âme (cf Dörr, *Diadochus von Photike...*, p. 48-52); Syméon le Nouveau Théologien avait répété la même thèse; les palamites la ressassent jusqu'à nos jours (V. Losskij, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*).

Terminons par une curiosité, une belle trouvaille de Philothée le sinaïte, un des Pères « neptiques » admis dans la *Philocalie*, la grande chrestomathie éditée et préfacée par Nicodème l'Hagiorite, pour ranimer la flamme de l'hésychasme et l'ardeur de la contemplation. Philothée, dont nous ignorons malheureusement les dates, mais qui ne doit pas être de beaucoup postérieur à Jean Climaque, a inventé la photographie, du moins est-il le premier à en parler. Il s'agit de photographie mystique. « Gardons de toute notre attention à toute heure notre cœur des pensées qui ternissent le miroir psychique dans lequel a coutume de s'empreindre et de se photographier (φωτεινογραφεῖσθαι) Jésus-Christ, sagesse et puissance de Dieu » (c. 23, dans la *Philocalie*, t. 1, p. 371 *a*). Philothée est un auteur très sobre qui ne se paie pas de mots. Raison de plus pour recueillir pieusement ce beau et si juste vocable créé par lui.

I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, dans RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170. — *Euagrius Ponticus*, éd. Frankenberg, Berlin, 1912. — W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923; 3e p. *Euagriosstudien*. — R. Cadiou, *Jeunesse d'Origène*, Paris, 1936. — *S. Ephraem Syri opera omnia*, Romae, t. 3, syriace et latine, 1743. — *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, éd. Th.-J. Lamy, Mechliniae, t. 1, 1882. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948; *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 2, *De saint Athanase à saint Augustin*, 9e éd., Paris, 1931. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937. — H. de Lubac, *Surnaturel*, coll. Théologie, Paris, 1946.

Dionysius Bar Salibi, *In Apocalypsim, Actus et epistulas catholicas*, éd. I. Sedlacek, coll. Corpus Scriptorum christianorum orientalium, series 2a, versio, Romae-Parisiis-Lipsiae, 1910; textus, 1909. — *Isaac de Ninive*, éd. P. Bedjan, Paris, 1909. — A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936. — *Stoicorum veterum fragmenta* éd. J. von Arnim, t. 2, Lipsiae, 1903. — P.-Th. Camelot,

Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, Paris, 1945. — Plotin, *Ennéades*, trad. É. Bréhier, coll. Budé, Paris, 7 vol., 1924-1938. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921. — Clemens Alexandrinus, *Stromata*, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, éd. O. Stählin, t. 2, Leipzig, 1906; t. 3, *Fragmente*, 1909. — *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela*, éd. K. Holl, coll. Texte und Untersuchungen, t. 5, nouv. série, Leipzig, 1899. — J.-B. Chabot, *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Lovanii, 1892. — *Ecclesiae graecae monumenta*, éd. J.-B. Cotelier, Paris, 1686. — *Mystica treatises by Isaac of Nineveh*, éd. A.-J. Wensinck, Amsterdam, 1923. — E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904. — *(Saint Nil)*, *Traité de la prière*, trad. J. Joliet, dans VS, t. 12, 1925, p. 473-497.

M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, dans RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336. — H. Urs von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, dans ZAM, t. 14, 1939, p. 31-47. — I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium. Quaestiones et scripta* I, dans *Orientalia christiana*, t. 30, fasc. 3, 1933, § 4, *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, p. 176-216. — Epifanovic, *Matériaux pour l'étude de la Vie et des œuvres du Bx Maxime le Confesseur* (en russe), Kiev, 1917. — M. d'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev* (1853-1900), Paris, 1911. — K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898. — I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, t. 9, fasc. 2, 1927, p. 101-210; p. 173 svv : Discours de Syméon le Nouveau Théologien, *Sur ceux qui s'imaginent avoir le Saint-Esprit inconsciemment.* — Nicodème l'Hagiorite, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Athènes, 1893.

K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg im Breisgau, 1937. — J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, 1937. — *S. Irenaei libros quinque adversus haereses*, éd. W. Harvey, Cantabrigiae, 1857. — *Origenes Werke*, t. 11, *In Matthaeum*, éd. E. Klostermann, Leipzig, 1933-1935. — *Procli... opera inedita*, éd. V. Cousin, Paris, 1864. — O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints*, Paris, 1936. — *Kyrillos von Skythopolis*, coll. Texte und Untersuchungen, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1939. — V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.

B. — FORMES IMPLICITES DE CONTEMPLATION

Avant de passer à la mystique de l'extase, il nous reste une dernière variété à prendre en considération. Chronologiquement, elle est peut-être la première ou, du moins, se rattache-t-elle aux formes de mysticisme les plus anciennes dans l'Église, aux charismes prodigués par l'Unique Esprit (1 *Cor.* 12). L'histoire de ces manifestations ne concerne le présent article que dans la mesure où ces charismes sont ou postulent la contemplation. Or il en est qui ne sont pas d'ordre intellectuel et parmi ceux qui le sont, il en est qui relèvent seulement des grâces *datis datae*, comme les révélations. Pour autant, le montanisme ne nous regarde pas directement, pas plus que la γνῶσις ξένη de Marcion dont parle Clément d'Alexandrie (*Strom.* III, 3, 12; Stählin, 2, 201, 9 sv; PG 8, 1116*a*). Mais il est une variété de mystique charismatique ou pneumatique dont il faut dire un mot, parce qu'elle fleurit de bonne heure (avant la mystique savante) dans ce milieu particulièrement intéressant que sont les anachorètes du 4e siècle et parce que là il s'agit vraiment *aussi* de contemplation et non pas seulement de charismes « gratuits ». Ce mouvement diffère de celui que représentent Macaire et Diadoque, en ce qu'il ignore la terminologie savante d'origine philosophique : praxis et gnosis, theoria, vie contemplative, apatheia, etc, et sans doute aussi la doctrine que ces mots charrient avec eux. Son vocabulaire et ses idées viennent de la Bible, surtout du nouveau Testament et tout particulièrement de saint Paul, à quoi s'ajoutent quelques apocryphes.

1. Mystique dioratique. — Le début de la première lettre d'Ammonas la résume parfaitement.

« Vous savez, vous aussi, mes chers frères, que, depuis la prévarication, l'âme ne peut connaître Dieu comme il faut, si elle ne se retire pas des hommes et de toute distraction. Car elle verra alors la guerre de ceux qui luttent contre elle, et si elle triomphe de l'attaque qui lui survient par moments, l'Esprit de Dieu habitera alors en elle et toute la peine sera changée en joie et allégresse » (texte grec, éd. F. Nau, 1915, PO, t. 11, p. 432; texte syriaque, éd. M. Kmosko, PO, t. 10, 1912, p. 603).

Il s'agit donc bien d'obtenir la « science de Dieu », mais le terme classique n'y est pas; cette science est donnée par l'Esprit de Dieu ou se confond avec l'inhabitation de cet Esprit; l'accent est mis sur les effets de cette présence et de cette science : la joie et l'exultation de l'âme. Perpétuellement il sera question de cette « vertu (δύναμις) de Dieu » et de la douceur du charisme spirituel. Les posséder est un présupposé de tout apostolat. Bien rares cependant ceux qui les obtiennent, faute d'en « faire la culture (γεωργίον) » dans la solitude.

« L'esprit qui survient aux autres âmes n'est pas celui-là, mais c'est l'esprit de pénitence... Lorsqu'il les a purifiées complètement, il les transmet à l'Esprit Saint et il ne cesse de leur verser la suavité et la douceur, comme l'a dit Lévi (?) : Qui a connu la volupté de l'Esprit, sinon ceux dans lesquels il a habité? Peu nombreux sont ceux qui n'ont pas été favorisés même de l'esprit de pénitence; mais l'Esprit de vérité, de génération en génération, habite à peine en quelques âmes » (*lettre* 7, PO, t. 11, p. 453).

C'est la perle précieuse, le trésor caché dans le champ et qui a causé une grande joie à qui l'a trouvé. « Aux âmes dans lesquelles il habitera, il révélera de grands mystères; pour elles, le jour et la nuit seront la même chose » (*ibidem*, n° 3, p. 454). C'est un διορατικὸν χάρισμα (n° 2, p. 439), l'âme qui le reçoit devient διορατική (*lettre* 4, n° 6, p. 444). Nous voudrions bien savoir en quoi consiste exactement cette « per-spicacité », cette vue perçante. Cela rappelle ce que disait en une langue plus savante saint Maxime sur la surface et le fond caché, le logos des choses. Malheureusement Ammonas se dérobe; il pratique le conseil d'Évagre de parler obscurément des mystères de la vie mystique. « Je ne puis les écrire sur parchemin » (*lettre* 4, n° 9, p. 445). Il en dit assez cependant pour nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas de la θεωρία φυσική. Il s'agit d'une « ascension au ciel des cieux ».

« L'âme des justes parfaits progresse donc et avance jusqu'à ce qu'elle monte au ciel des cieux » *(ibidem)*, comme Élie (c'est-à-dire Isaïe) « en arrivant au premier ciel s'est étonné de son éclat; lorsqu'il est arrivé au second, il s'est étonné au point de dire : « J'ai pensé que la lumière du premier ciel était comme l'obscurité, et ainsi pour chaque ciel des cieux » (p. 444; cf *Ascension d'Isaïe*, VIII, 21, trad. E. Tisserant, Paris, 1909, p. 169).

Mystique de la lumière donc, combinée avec le thème bien connu du voyage céleste de l'âme (cf W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 4, 1901, p. 136-169, 229-273), thème escha-

tologique toujours conservé dans la littérature religieuse grecque (M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 4, p. 22-31), mais abandonné de plus en plus dans son application mystique, bien qu'elle ait pour garant saint Paul lui-même (2 *Cor.* 12). On en trouverait cependant des traces chez Syméon le Nouveau Théologien et quelqu'un a tenté de le reprendre de nos jours (A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936).

Cette grâce « dioratique » se trouve mentionnée pas mal de fois dans les vies des saints. Elle paraît complexe. Une note des bénédictins de Saint-Maur (*Analecta graeca*, Paris, 1688, p. 44) la décrit bien à propos de saint Euthyme : « Donum dioraticum, seu perspicientiae complecti videtur tum futurorum scientiam, tum eorum quae in aliorum animis geruntur, ut ex subjectis exemplis colligere est ». Cyrille de Scythopolis l'appelle encore (*Vie de saint Euthyme*, 21, éd. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 34, 27-28) « participation du Saint-Esprit, illumination de la lumière divine » et rattache ces « charismes » à ceux que possédait saint Arsène, le héros de la solitude et du silence. En fait, les *Vies des Pères* connaissent bien cela; témoin, entre autres, au livre 5, le libellus 18 (PL 73, 978 sv), intitulé *De praevidentia sive contemplatione*, en grec Περὶ διορατικῶν. Or ce chapitre parle précisément d'abord de saint Arsène. Et saint Arsène s'accorde avec saint Antoine qui déclare (*Vita Antonii*, 34, PG 26, 893*b*) : « Pour moi, je crois qu'une âme purifiée de toutes parts et stabilisée selon (l'ordre de) la nature, peut, devenue dioratique, voir plus et plus loin que les démons ». La distinction entre grâces de sanctification personnelle et dons reçus en faveur d'autrui ne semble pas se faire bien nettement chez toutes ces saintes gens. Antoine cependant ne les confond pas, mais lui aussi tient la prophétie, la télévision, la cardiognosie pour des effets normaux de la pureté d'âme. « Que si ces dons aussi paraissent désirables à quelqu'un, qu'il ait l'âme pure; car, c'est cela qui peut la rendre dioratique et connaisseuse des choses futures, grâce à Dieu qui révèle l'avenir » (Sozomène, *Hist. eccl.* 1, 13, sur saint Antoine, PG 67, 897*c*). Or, Ammonas fut le disciple et le premier successeur d'Antoine à la tête de la colonie érémitique de Pispir. Nous avons là une perspective sur la mystique des premiers Pères du désert. Elle est rudimentaire dans l'expression, mais ne contredit pas les idées plus systématiques et d'allure plus philosophique introduites dans le désert même vers la fin du 4e siècle par Évagre.

Aussi cette tradition ne se perdra-t-elle pas, sauf dans ses aspects accessoires comme la théorie des « ascensions célestes ». Elle se combinera sans difficulté avec la mystique savante, un peu déjà chez Évagre, mais plus complètement chez un Grégoire de Chypre ou un Isaac de Ninive. « La contemplation est donc ainsi définie par les sages en esprit... : la pureté de l'intelligence qui inspecte les natures de tous les êtres » (Grégoire de Chypre, *De theoria sancta...*, dans *Orientalia christiana analecta*, n° 110, 1937, p. 119). Exemples à l'appui : Amos, Jérémie, Moïse, les prophètes, — il n'y a donc point de différence entre le don de prophétie et la contemplation? — et puis les apôtres Pierre, Jacques et Jean à la Transfiguration : leur vision n'a cependant pas été d'ordre sensible (*ibidem*, p. 121). L'identité du charisme prophétique et de cette διόρασις est affirmée nettement dans les *Récits* du moine Anastase (éd. F. Nau, dans *Oriens christianus*, Leipzig, t. 2, p. 80, ch. 35). Mais il y a plus. Seul est dioratique le véritable Israël, non pas au sens de Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 5, 31; Stählin, 2, 20, 15; PG 8, 725*a*), en tant qu'il est πολύπειρος καὶ ἀσκητικός, mais au sens universellement reçu depuis Origène, qui le tient de Philon, de νοῦς ὁρῶν Θεόν, intelligence qui voit Dieu (cf F. Wutz, *Onomastica sacra*, Leipzig, 1914 p. 88, 526). « Il est, dit Origène, une race d'âmes dioratiques », c'est là Israël (*In Mt. sermo* 11, 17; Klostermann, 62, 15-16, cf 63, 7 et 17; PG 13, 960*c*, 961*ab*). L'objet principal de cette perspicacité c'est donc Dieu, mais qui peut le plus peut le moins : saint Jean Chrysostome, au dire de son disciple saint Nil, était dioratique et c'est pourquoi il voyait les anges assister au saint sacrifice (Nil, *Epist.* 2, 294, PG 79, 345*c*). Pallade atteste lui aussi ce pouvoir de Chrysostome : « il était διορατικὸς, ὀξῦς συνιδεῖν (*Dial. de vita S. J. Chrysostomi*, ch. 16, PG 47, 54 med.). Saint Athanase emploie le même terme dans un contexte qui fait allusion à 1 *Tim.* 4, 13-14, où il est question de la « grâce qui t'a été donnée par la *prophétie* ».

En somme la « puissance divine », l'esprit accordé par Dieu aux âmes pures comporte ce que nous appelons contemplation et quelque chose de plus; tous les charismes de connaissance, la vue des choses invisibles à travers les visibles (cf 2 *Cor.* 4, 18). Il y a une histoire à faire, l'histoire des jugements de valeur portés sur les charismes. Nous avons trouvé une formule commode : *gratum faciens*, *gratis datum*. Rien de plus net ni de plus juste dans l'abstrait, mais dans le concret. Benoît XIV admet encore que les *gratis datae* sont « signa manifestantia virtutem in gradu heroico ». N'y aurait-il pas lieu d'examiner plus à fond la connexion entre les unes et les autres et de chercher, par le discernement des esprits, la cause de cette « voyance » des cœurs ou de l'avenir? C'est ce que conseillaient de faire saint Antoine ou Diadoque, tout en ajoutant que dans la pratique il y a moins de risque à tenir pour nulle et non avenue toute révélation particulière. — Le vieil Ammonas manque peut-être de subtilité. Il faut pourtant relever à son éloge que la grande science, la plus difficile et la plus précieuse, c'est, pour lui, la connaissance de la volonté de Dieu (*lettre* 5, PO, t. 11, p. 446-450).

2. Le « souvenir de Dieu ». — A cette mystique encore rudimentaire dans ses moyens d'expression, mais non pas dans sa substance, se rattache, caché dans une formule très humble, un genre de contemplation bien authentique. La formule, c'est μνήμη Θεοῦ, souvenir de Dieu. A vrai dire, ceux qui la prêchaient le plus (ce sont surtout les Pères du désert et leurs héritiers) ne se préoccupaient guère de notre distinction entre ascèse et mystique, actif ou passif, acquis ou infus. Pourtant déjà Philon fait de la pensée perpétuelle de Dieu une caractéristique de la vie contemplative; grâce à tous les moyens énumérés : vie en cellule, détachement du corps, lecture de la Loi et des prophètes, les thérapeutes « ont donc toujours, sans aucun oubli, le souvenir de Dieu, tellement que même en rêve ils n'imaginent rien d'autre que les beautés des vertus et des puissances divines. Beaucoup donc (d'entre eux) profèrent pendant leur sommeil, par l'effet des songes, les propositions de la sacrée philosophie. Deux fois par jour ils ont coutume de prier, à l'aube et en soirée » (*De vita contemplativa*, éd. F.-C. Conybeare, Oxford, 1895, p. 61 sv). Ce n'est pas par hasard que Philon mentionne la prière à heure fixe; il y a une relation étroite entre elle et la pensée de Dieu. Le problème de la prière continuelle s'identifie, pour les ascètes, avec celui de la continuelle « mémoire de Dieu ».

Avant d'en venir aux Pères, notons encore chez Philon un mot : « ils imaginent (φαντασιοῦσθαι) les beautés divines » (cf dans Conybeare de nombreux autres exemples de ce terme, *loco cit.*). La mémoire, disait Zénon le stoïcien, c'est θησαυρισμὸς φαντασιῶν (von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, p. 19, nº 64), le trésor, — on pourrait dire le coffre-fort, la banque, l'entrepôt —, des images. On sait le grand rôle de la phantasia dans la gnoséologie et dans l'éthique de la Stoa.

a) **Contemplation imaginative.** — Or, ceci nous amène à faire une constatation importante. Les mystiques intellectualistes dont nous avons parlé sont unanimes à proscrire tout usage de l'imagination, à condamner comme cause d'illusion tout ce qui en tient de près ou de loin, parce que le but c'est pour eux l'état « au-dessus des formes et des figures » (vg Évagre, *De oratione*, 66-69). Spiritualisme alexandrin. Alexandrie a vaincu Antioche sur ce point aussi. L'antiochien Théodoret ne se gêne pas pour prodiguer des tournures de phrases comme celles-ci : τὴν θείαν θεωρίαν φανταζόμενος (*Historia religiosa*, 12, PG 82, 1396*c*; cf 18, 1425*d*; 24, 1460*a*, ou τῇ τῆς θεωρίας φαντασίᾳ [*Oratio de divina caritate*, 1501*b*]; la « fantaisie de la contemplation », cela aurait fait hurler Évagre!); φαντάζεσθαι devient chez lui simplement le synonyme de θεωρεῖν (*Historia religiosa*, 2, 1308*b*, 1309*d*; 4, 1345*d*, etc); φαντάζεσθαι τὸν Θεόν, c'est se livrer à la contemplation de Dieu (15, 1413*d*). Théodoret a lu et retenu le *De vita contemplativa* de Philon; pour lui, comme pour Philon, le « souvenir de Dieu » consiste à « imaginer la beauté divine » (21, 1445*d*; cf encore *In epist. ad Hebr.* 11, 1, PG 82, 757*b*). Et Théodoret n'est pas seul à pécher ainsi contre une des lois les plus rigoureuses de l'alexandrinisme : il a eu des précurseurs et des héritiers. Saint Athanase (*Contra gentes*, 2, PG 25, 5*d*), et surtout saint Grégoire de Nazianze qui, non content d'employer φαντάζεσθαι en parlant de *notre* contemplation d'ici-bas (*Or.* 10, Paris, 1609, p. 170*d*, cf 171*d*), l'applique même à la vision de Moïse (*Or.* 19, p. 295*b*; *Or.* 20, p. 350*a*), voire à saint Paul (*Or.* 26, p. 452*c*; PG 36, 192*c*).

Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que quelqu'un ait uni dans une même proposition les mots-clefs de deux écoles opposées. C'est saint Maxime en personne et à la fin d'un chapitre qui inculque précisément la nécessité de dépasser « toute la nature des sensibles et des intelligibles » avant de se « livrer avec une intelligence (διανοίᾳ) dépouillée et nue aux imaginations φαντασίαις concernant Dieu » (*Capitum theologicorum et oeconomicorum cent.* I, 83, PG 90, 1117*bc*; ce chapitre est le 10e des chapitres Neptiques attribués à Marc l'ermite, PG 65, 1057*c*). Peut-être faut-il traduire : « à ce qui serait, dans ces conditions, des fantaisies théologiques ». C'est dans ce sens que le scholiaste de Maxime explique un passage des *Questions à Thalassios* (q. 63, PG 90, 681) : Sans la praxis la theoria n'est plus que ἀνυπόστατος φαντασία (692*a*), une fantasmagorie vide de substance. L'imagination, dit un peu plus loin le même scholiaste, n'a que le rôle subordonné et provisoire de fournir un point de départ à la contemplation naturelle (scol. 47, 692*d* à propos de 685*d*), mais dans la théologie elle n'a plus même celui-là.

Dans la suite des siècles ce langage devient rarissime. Ceux-là même qui font le plus usage de l'imagination et qui ont des visions imaginatives, en médisent à l'envi. Dans les deux gros tomes de la *Philocalie*, je ne vois guère qu'un exemple de phantasia-theoria, chez Théognoste (date inconnue), et il s'agit de la gnose *in speculo et in aenigmate* par opposition à « l'authentique vue face à face » (2e éd., t. 1, p. 356*a*, ch. 5). Ce Théognoste semble se résigner à ce qu'il n'y ait pas en ce monde de connaissance de Dieu et des choses célestes supérieure à celle-là, qui n'échappe pas aux conditions de temps et d'espace (cf ch. 9) et ne va donc pas sans imagination, τὰ οὐράνια φανταζόμενον (ch. 27). Dans un document mieux daté, la *Vie* de saint Athanase de Constantinople (patriarche, 1289-1293 et 1304-1310), la formule philonienne revient : « uni à la Trinité, il en imaginait (contemplait en imagination, φανταζόμενος) les beautés » (Papadopoulos-Kerameus, *Vies de deux patriarches œcuméniques du 14e siècle* [titre en russe], les saints Athanase et Isidore, Saint-Petersbourg, 1905, nº 22, p. 31, 15). De quoi il est permis de s'étonner, non seulement si on admet avec l'éditeur que l'auteur de cette *Vie* est le patriarche Philothée Kokkinos, mais simplement parce qu'elle est du 14e siècle et favorable aux palamites. Car ce τὰ ἐκεῖθεν κάλλη φανταζόμενος est condamné, comme marque de la spiritualité la plus erronée, dans un écrit classique chez les hésychastes, le *Methodos de la sainte oraison et attention*, attribué faussement à Syméon le Nouveau Théologien (éd. I. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, t. 9, nº 2, 1927, p. 151). Et pourtant Théognoste et sa contemplation imaginative sont dans la *Philocalie* aussi bien que le *Methodos* qui la condamne (t. 2, p. 512 svv).

La spiritualité de la μνήμη Θεοῦ ne redoute pas les images, parce que la « mémoire » les utilise, tandis que la theoria ou la « gnosis véritable » doit les répudier. La mystique purement noétique (ou hypernoétique) impose une iconoclase intérieure absolue et peut-être, soit dit en passant, est-elle aussi pour quelque chose dans l'iconoclasme liturgique. Mais tandis qu'au dehors la piété populaire a eu gain de cause contre une idéologie ennemie du concret et de l'art, dans la doctrine de vie intérieure, c'est le purement mental qui l'a emporté. Au moins en théorie! Car dans la réalité de la pratique, comme on continuait à lire et à tenir en haute estime des écrits appartenant à d'autres écoles, l'imagination retrouve tous ses droits sauf un, le droit d'être nommée autrement que pour s'entendre condamner.

b) **Représentants de la** μνήμη Θεοῦ. — Écoutons quelques-uns des maîtres de la μνήμη Θεοῦ. Nous ne ne nous étonnerons pas de rencontrer parmi eux saint Grégoire de Nazianze, après ce que nous avons dit de son vocabulaire. Dans son 1er *discours théologique*, il fait une apologie du « souvenir de Dieu », parce que ses avertissements contre les dangers d'une theoria sans frein pourraient faire croire qu'il le déconseille.

« Ce que je dis là ne signifie pas qu'il ne faut pas se souvenir de Dieu partout et toujours : que les gens superficiels et trop pressés ne viennent pas de nouveau nous chercher querelle! Il *faut* se souvenir de Dieu plus qu'il ne faut respirer. Même, s'il est permis de parler ainsi, il ne faut faire rien d'autre que cela. Moi aussi je suis de ceux qui font grand cas de ce mot qui ordonne de méditer jour et nuit (*Ps.* 1, 2), de raconter le soir, le matin et à midi (*Ps.* 54, 18), et de bénir le Seigneur en toute circonstance (*Ps.* 33, 2), pour parler comme Moïse, en se couchant, en se levant, en marchant ou en faisant n'importe quoi, et de l'imprimer dans la mémoire en vue de la pureté. Je n'interdis donc pas de penser à Dieu perpétuellement », mais de faire de la théologie mal à propos (*Or.* 37, 4; PG 36, 16 *c*; Paris, 1609, 531*b*).

Ailleurs Grégoire recommande le souvenir de Dieu à cause de la joie qu'il donne, selon le psaume 76, 4 (*Or.* 17 *ad cives Nazianzenos*, Paris, 1609, p. 267*c*; PG 35, 968*bc*).

Saint Basile, que nous n'avons guère nommé dans cette étude, — et pour cause —, met en pratique le conseil de son ami; grand théologien, il ne parle ni de théologie ni de contemplation dans les *Règles* qui doivent conduire ses moines à la perfection de la charité. Mais il leur recommande dès le premier chapitre avec insistance la pensée de Dieu.

« Après avoir satisfait à cette obligation (de détachement), il faut garder notre cœur avec grand soin et ne point souffrir que la pensée de Dieu (τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν) se retire jamais de notre esprit ni que le souvenir de ses merveilles soit souillé par les fantômes (φαντασίαις) des choses vaines et inutiles; mais il nous faut toujours porter en quelque lieu que nous soyons la sainte pensée de (la Majesté de) Dieu gravée au fond de nos âmes comme un cachet ineffaçable, par le moyen d'un très pur et continuel souvenir (de ses divines perfections). Car c'est ainsi que l'amour de Dieu naît et se forme dans l'âme pour l'exciter à la pratique des commandements du Seigneur et pour l'affermir en même temps et la rendre éternellement inébranlable par cette fidélité même que nous aurons à les observer » (*Regulae fusius tractatae*, 5, PG 31, 921 *b*; trad. G. Hermant).

Dans la suite, saint Basile enseigne que le but de cette attention perpétuelle, c'est de faire toujours la volonté de Dieu, ce qui constitue la véritable union à Dieu. « C'est dans le soin scrupuleux de conformer notre activité à la volonté de Dieu que gît le secret de l'union à Dieu, par le souvenir » (921*d*); l'union à Dieu est faite de ces deux éléments : la volonté soumise aux intentions du Seigneur (σκοπός) et la pensée nous représentant le Seigneur lui-même. Saint Basile ne prononce ni le mot de contemplation ni celui de mystique. Mais précisément pour cela il fallait enfin le citer. Les plus grands maîtres de la perfection chrétienne ne sont pas nécessairement ceux qui se complaisent le plus dans les sublimités verbales. Évagre, transfuge de la communauté basilienne « par amour pour la θεωρία », en est-il devenu plus chrétien (cf *lettre* 8 de Basile, PG 32, 245-268)?

C'est dans le courant issu de la première tradition monastique, antérieure au philosophe de Scété, que nous trouvons la simple et solide mystique du « souvenir de Dieu ». Les apophtegmes des Pères en témoignent à chaque page, par les faits sinon par les mots. K. Heussi le note avec la gaucherie d'un homme qui n'a pas suffisamment distingué l'alexandrinisme savant de l'anachorétisme des humbles.

« Un fait caractéristique c'est que quelques-uns des concepts indiqués (union à Dieu, θεωρία de Dieu, gnosis, vie angélique, etc) ne réussissent pas à maintenir toute leur teneur primitive » (*Der Ursprung des Mönchtums*, p. 266).

« Le concept de gnose qui, chez Clément et Origène, représentait quelque chose d'ultime, d'indépassable..., a visiblement perdu sa plénitude et sa force anciennes. Et il n'en va pas autrement du concept de θεωρία τοῦ Θεοῦ; lui non plus ne signifie plus, comme chez les alexandrins, la vision mystique de Dieu, mais seulement encore la perpétuelle concentration des pensées sur Dieu ».

Constatations exactes, mais formules erronées, parce qu'elles supposent à tort une trop grande dépendance du monachisme à l'égard d'Origène, de l'Origène spéculatif. Il n'y a pas affaiblissement des idées et des idéals origéniens; il y a l'affirmation vigoureuse de doctrines antérieures à l'origénisme, la mise en pratique héroïque d'un idéal indemne de toute stylisation d'école. Heussi n'aurait pas dû parler de *theoria*. A part cela, ses notations correspondent à la réalité.

« Le moine qui veut vivre entièrement pour la theoria, — disons pour la μνήμη Θεοῦ —, ne doit pas se laisser distraire par quoi que ce soit » (p. 267), et de citer des anecdotes à l'appui.

Un peu plus loin, même confusion. « On peut soupçonner que les concepts de gnose et de vision de Dieu paraissaient désormais dangereux, peut-être déjà sous l'impression des premières querelles origénistes. Un autre concept, beaucoup plus inoffensif, prend maintenant la première place : la tranquillité monacale, ἡσυχία, ἀνάπαυσις ».

Pour l'hésychia, il faudrait un volume. Quant à ἀνάπαυσις, outre que c'est un terme évangélique (le « venez à moi et je vous soulagerai, ἀναπαύσω ὑμᾶς », s'applique très bien au « souvenir de Dieu »), il ne faut pas oublier que Clément d'Alexandrie en faisait déjà, d'accord avec les moralistes anciens en général, l'ultime désirable ἔσχατον ὀρεκτόν et l'aboutissement de la gnose.

Quoi qu'il en soit de ces malentendus, c'est le souci de la perpétuelle union à Dieu par le « souvenir », qui justifie les grandes lois de l'anachorétisme : solitude, silence, travail manuel, heures de prière et de psalmodie, lecture, etc; lois qui passeront avec les adaptations nécessaires dans le cénobitisme. Plutôt par conséquent que de citer quelques phrases isolées pour illustrer la doctrine de la μνήμη Θεοῦ il faut renvoyer aux *Vitae Patrum* tout entières. Nommons cependant quelques auteurs postérieurs. Marc l'ermite dans sa lettre à Nicolas recommande de s'attacher au souvenir des bienfaits de Dieu, pour « réaliser la vie selon Dieu » (notons cette expression, ἡ κατὰ Θεὸν ζωή, PG 65, 1028*d*, et rappelons le κατὰ νοῦν ζῆθι du *De oratione* 110, PG 79, 1192*b* d'Évagre). Saint Nil, à la même époque (*Epist.* I, 239, PG 79, 169*d*), conseille aux âmes, à qui « le souvenir du Seigneur » apporte la joie, de ne rien négliger pour jouir de cette μνήμη τοῦ Θεοῦ. Plus tard saint Barsanuphe redira le même enseignement (art. Barsanuphe, t. 1, col. 1260).

Il convient de remarquer que le Dieu dont il ne faut pas perdre le souvenir c'est habituellement Notre-Seigneur Jésus-Christ.

C. MYSTIQUE EXTATIQUE

La « mystique de la lumière » ci-dessus décrite ignore ou renie tout phénomène irrationnel dans les ascensions de l'intellect contemplateur. « Origène se représente la béatitude par l'ivresse de la contemplation et par la joie ineffable de savoir, plutôt que par le dépouillement total de l'extase » (R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, p. 403 svv). Évagre répète à satiété le mot de κατάστασις νοός (ou κατάστασις τῆς προσευχῆς, ce qui revient au même), tandis que le mot extasis ne se rencontre jamais sous sa plume, si ce n'est dans le sens le plus défavorable de ἔκστασις φρενῶν. Ces deux termes s'opposent explicitement déjà chez saint Justin (*Dial. cum Tryphone*, n. 115, PG 6, 714*b*) : οὐκ αὐτοψίᾳ ἐν καταστάσει ὧν ἑωράκει, ἀλλ'ἐν ἐκστάσει ἀποκαλύψεως αὐτῷ γενομένης. C'est par l'admission ou l'exclusion de l'extase que se diversifient ces deux écoles. Nous devrons donc, au risque d'anticiper sur l'article Extase, parler de celle-ci dans la mesure nécessaire ou utile pour comprendre ce que devient la contemplation dans la doctrine extatique. Car il s'agit uniquement de doctrine : la réalité

psychique ou divine à expliquer est évidemment la même pour les uns et les autres, pour Origène et pour Denys. On peut même se demander si du côté d'Origène il n'y a pas eu, en fait, plus de mystique vécue que chez Denys.

Il faut commencer par préciser le concept d'extase et donner de celle-ci une définition verbale suffisante. Le vocabulaire de la psychologie surpasse tous les autres par sa richesse et par son indétermination. La seule ligne de démarcation nette passe entre le louable et le blâmable, l'admirable et le ridicule, le « meilleur » et le « pire », comme dit Origène. Encore y a-t-il des concepts dont le domaine enjambe sur les deux côtés de la frontière. Et l'extase est précisément de ce nombre. Le parler commun des grecs l'envisageait plutôt, comme la langue populaire actuelle, sous son aspect de « déménagement ». Mais les philosophes sont intervenus pour l'ennoblir, comme ils ont fait pour tant d'autres vocables. De Platon par Philon à Plotin il y a encore des différences. Avec ce dernier, nous entendons ici l'extase comme 1° un phénomène qui concerne l'intelligence, et non pas seulement les sens ou la conscience; 2° une « sortie » de l'intelligence hors d'elle-même, de ses lois ou de ses limites; 3° une sortie par en haut, qui fait entrer l'intelligence, par delà ses limites, en contact avec Dieu : ce contact étant évidemment une *connaissance* de Dieu. Si l'un de ces éléments manque, nous aurons le ravissement ou la suspension des sens; une intellection supérieure peut-être à l'ordinaire, mais toujours intellection au sens normal du mot, une νόησις humaine et active; ou tout simplement la folie.

Les érudits qui se sont occupés de notre question semblent aujourd'hui d'accord pour délimiter ainsi l'extase proprement dite (cf H.-Ch. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, p. 527-533; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 278 svv). Le russe S. Zarine avait dit très bien avant eux (*Askétizm*, Saint-Pétersbourg, 1907, t. 2, p. 467 sv) : « Pour entrer en extase il est nécessaire que l'âme sorte absolument d'elle-même, qu'elle s'arrache absolument à ce qui lui est intérieur et non pas seulement à tout l'extérieur ». Du reste, rien de plus net dans sa concision que la définition même de Denys : « (L'extase est pour le *noûs*) ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἔκστασις (*Théologie mystique*, ch. 1). Ce que définit, par exemple, Denys Bar Salibi (*In actus Ap.* 10, 10, éd. Sedlacek, texte p. 75 infra, trad. p. 58) : « Stuporem vocat hoc : quod cogitationes extra ordinem consuetudinis suae, dum in visione intellectus contemplatur res inaccessibiles quas gratia divina revelat eis », c'est peut-être l'extase prophétique; ce serait l'extase au sens où nous l'entendons, si, au lieu de ces « révélations », elle avait pour objet Dieu Lui-même. Une phrase de Plotin fera encore mieux comprendre la différence : « S'il demeure dans le *noûs*, il contemple sans doute de belles et vénérables choses, mais il ne tient pas encore vraiment ce qu'il cherche », savoir Dieu. Étant donnée l'importance de cette précision, citons encore deux disciples de l'Aréopagite. Saint Maxime le Confesseur glose ainsi la définition de son maître : « L'extase est sortie (ἔκβασις) hors de notre essence et de celle de toutes choses » (τῆς ἡμῶν τε καὶ πάντων οὐσίας, *Cent. theol.* 1, 81, PG 90, 1116*a*); et le chapitre suivant met l'extase au-dessus de toute νόησις ou *opération* intellectuelle. Saint André de Crète : Entrer en extase cela consiste à « pousser le *noûs* hors de ses propres limites » (*In S. Patapium*, PG 97, 1208*a*).

L'extase a donc un double aspect, négatif et positif; le premier, la sortie de l'intellectualité humaine (ou même angélique), s'appelle ἀγνωσία : inconnaissance ou symboliquement γνόφος, ténèbre; le second, c'est la valeur de supra-connaissance propre à cette ignorance, la superluminosité de cette ténèbre. Nous esquisserons donc : 1° la *préhistoire*; *a*) scripturaire; *b*) philosophique; *c*) patristique *du concept d'extase*; 2° la préhistoire encore *du concept de gnophos*. On abordera ensuite l'histoire de la « spiritualité extatique » chez Grégoire de Nysse et le pseudo-Denys.

1. Préhistoire du concept d'extase. — *a*) *Chez les grecs.* — Le sens premier du mot ressort au mieux de cette définition aristotélicienne : « tout mouvement est ἔκστασις τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται » (*De anima*, 1, 3, 406*b*). Les grecs ont toujours conservé le sentiment de cette notion primitive; au contraire des latins et des syriens (cf Alex. Aphrodisiensis, *Quaestiones naturales et morales*, II, 2, éd. L. Spengel, Munich, 1842, p. 86 sv). Il y aura pour l'homme autant de variétés d'extases que d'états d'où il lui arrive de sortir, et d'états nouveaux où il peut aboutir. Or l'intelligence peut sortir de son état habituel soit dans le sens d'une diminution ou perte, soit dans le sens d'une surélévation du pouvoir cognoscitif et de sa prééminence sur les autres facultés. Appelons le premier sens péjoratif, le second sens favorable. C'est un fait que la langue grecque ancienne ne connaît guère que le sens péjoratif, et que le sens favorable n'a été introduit que tardivement; par qui exactement, nous ne saurions encore le dire, mais sans doute par la voie de la mantique (cf Aristote, *De divinatione in somniis* 2, 464*a* : τῶν ἐκστατικῶν ἔνιοι προορῶσιν).

Si on nous dit que la théorie de l'extase était préparée chez Plutarque et même chez Platon, il faut entendre cela sans le nom même d'extase. En fait Platon parle d'une θεία μανία (*Phèdre* 244*a*) et tout le monde connaît son analyse de l'inspiration poétique (*Ion* 534*bd*). Signalons encore *Epist.* 7, 341 *cd*, surtout pour la soudaineté de ces illuminations supérieures. Mais il nous sera permis de renvoyer à l'article Extase. Un texte de Plutarque doit être rappelé, qui annonce une notion plus précise de l'extase, mais toujours sans le nom (*De Iside et Osiride* 77, *Scripta moralia*, éd. F. Didot, Paris, 1839, t. 1, p. 467) : il est parlé de gens qui « bondissent vers le Premier, le Simple, l'Immatériel »; ἐξάλλονται paraît très proche de ἐξίστασθαι.

Philon n'est pas un grec, mais il a écrit en grec et des grecs ont pu le lire. A ce titre, mettons-le ici. Il est sans doute l'auteur pré-chrétien le plus important dans le sujet présent. Ses quatre espèces d'extase sont connues aussi; et c'est encore É. Herriot qui les a exposées le plus simplement (*Philon le Juif*, p. 194-197) :

« On appelle extase : 1° la frénésie qui fait perdre la raison et fait naître le trouble dans l'esprit, par suite de vieillesse ou de mélancolie ou de toute autre cause » (c'est l'ἔκστασις φρενῶν); 2° « la violente consternation dont nous sommes saisis en présence de ce qui nous arrive soudainement et à l'improviste »; 3° « l'état calme de la raison lorsqu'elle se repose ». Exemple : le sommeil d'Adam, *Gen.* 2, 21. Ce sommeil-extase ou cette extase-sommeil paraît curieux; mais Philon explique : « le sommeil de l'intelligence est un état de veille de la sensibilité, et l'état de veille de la raison implique pour les sens l'inactivité » (*Legum allegoriae*, 2, 9). « Il est juste de dire que l'esprit tombe en extase et qu'il est changé, lorsqu'il se tourne non pas vers lui-même, mais vers le Dieu qui lui envoie, lui apporte, lui adresse ce changement ». Tout cela, et le contexte n'est pas

d'une clarté subjuguante. Du reste, si intéressant que soit ce « sommeil des puissances », il faut ajouter que 4° « l'extase par excellence, c'est un transport divin et inspiré, celui qui fait le prophète » (*Quis rerum divinarum heres*, 51, 249). « C'est cette extase du prophète que la traduction latine des *Quaestiones in Genesim*, 3, 9 (conservées en arménien, éd. J.-B. Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena armena*, Venise, 1826) appelle abscessus mentis extra se exeuntis » (la définition complète dans H. A. Wolfson, *Philo*, t. 2, p. 29 : Ecstasy, as the word evidently points out, is nothing else than a departure of the mind wandering beyond itself).

Nous avons ici la notion de l'extase proprement dite, sauf un élément : Philon ne rejoint point encore Plotin ni Proclus ni Denys, parce que cette sortie du *noûs* au-dessus de lui-même n'a pas pour but ni pour résultat la vision de Dieu, mais seulement la révélation de secrets concernant l'avenir, la prophétie. Nous verrons que les chrétiens n'admettront pas cette extase prophétique, ni avant ni après le montanisme.

Pour trouver l'extase au sens de connaissance supérieure de Dieu ou d'union avec Lui par l'intelligence élevée momentanément au-dessus d'elle-même, il faut arriver jusqu'à Plotin. Puisque nous n'en traitons pas *ex professo*, mais seulement pour acheminer à la spiritualité extatique chrétienne, contentons-nous de citer quelques définitions ou descriptions de cet état. « Un état passager de simplicité et de plénitude où l'âme purifiée et concentrée arrive au terme de ses désirs et semble absorbée dans l'Être Infini de qui elle dépend et auquel elle aspire » (R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 282). Porphyre avait déjà écrit en termes plus « dionysiens » : περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται, θεωρεῖται δὲ *ἀνοήσῳ κρείττονι* νοήσεως, ὡς περὶ τοῦ καθεύδοντος διὰ μὲν ἐγρηγόρσεως πολλὰ λέγεται· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, 25, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907). Nous sommes loin d'Aristote. Relisons la phrase de Plotin citée plus haut (cf H. Dörries, *Scotus Eriugena*, p. 68). Il est donc nécessaire que l'intellect sorte de lui-même et cesse de raisonner, pour atteindre le suprême désirable. Extase donc au sens propre du mot; et en même temps unification, simplification, ἕνωσις, ἁπλωσις. La langue du pseudo-Denys est en train de se former. Et non seulement la langue; son système de la connaissance de Dieu dans l'extase, aussi. Langue et système parviendront à leur achèvement chez Proclus. Mais ici encore un renvoi suffira aux travaux bien connus de J. Stiglmayr, de H. Koch, de H.-F. Müller, etc, et à l'article du Père Arnou ci-dessus.

b) *L'extase dans la sainte Écriture.* — Le mot extase est assez fréquent dans les Septante. Il y rend les mots hébreux les plus divers (cf E. Hatch and H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897, s. v. ἔκστασις et ἐξιστᾶν, ἐξιστάναι). Les seuls passages qui nous intéressent, ce sont ceux qui concernent le prophétisme. Nous dirons plus loin ce que les Pères ont pris en fait dans la Bible pour leur doctrine de la prophétie. — Dans le nouveau Testament le mot est rare. Il y signifie l'étonnement, l'effroi : *Luc* 5, 26; *Marc* 5, 42. Seuls les Actes des Apôtres emploient le substantif dans une acception qui intéresse la contemplation : deux fois en parlant de saint Pierre : 10, 10 ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, et 11, 5 εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα; une fois en parlant de saint Paul : 22, 17 γενέσθαι ἐν ἐκστάσει. Si peu que ce soit, cela suffirait à donner à ce terme droit de cité en chrétienté. Les mots ἔρως et μυστικός se sont bien introduits avec moins de recommandation, et précisément en étroite relation avec la doctrine de l'extase (cf F. Pfister, *Ekstasis*, dans *Pisciculi*, p. 186-189).

c) *Chez les Pères.* — C'est encore parler de la sainte Écriture que de dire ce que les Pères en ont tiré sur notre sujet. Il faut distinguer deux périodes :

1° *Avant le montanisme.* — La question a été traitée *ex professo* par H. Bacht *(Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit)*. A suivre certains historiens (A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., Bonn, 1857, p. 468; A. von Harnack, *Lehre der zwölf Apostel*, coll. Texte und Untersuchungen, t. 2, 1, 1884, p. 126), c'est le montanisme qui aurait provoqué tardivement l'opposition des orthodoxes contre le prophétisme extatique, tandis que la tradition primitive aurait parfaitement admis celui-ci. Contre cette affirmation H. Bacht établit que

« seine Wesenszüge (des Prophetenbildes) wie es sich innerhalb der vormontanistischen kirchlichen Theologie entfaltet hat, sind dem AT entnommen und nicht der griechisch-hellenistischen Vorstellung vom gottbesessenen Ekstatiker... Sachlich ist man sich durchaus bewusst, dass die christlichen Propheten unvergleichlich höher stehen als die heidnischen Ekstatiker... » (p. 18).

Le même auteur reconnaît cependant « dass diese Erkenntnis noch nicht formell ausgesprochen wird. Dazu braucht es eines äusseren Anstosses, der sich in der Auseinandersetzung mit dem montanistischen Inspirationsbegriff bieten sollte, desgleichen in der Polemik des Celsus gegen die Berufung der Christen auf ihre biblischen Propheten. Hier bei den antimontanistischen Schriftstellern und bei Origenes gewinnt die kirchliche Prophetologie mehr und mehr jene Gestalt, wie sie dann in das Erbe der Theologie eigegangen ist » (p. 18).

2° *Résultat de la controverse antimontaniste sur la doctrine de l'extase.* — L'importance de ce mouvement pour notre sujet ressortirait du seul fait que Tertullien a écrit à ce propos un ouvrage en sept livres intitulé *De Exstasi* (S. Jérôme, *De viris illustribus*, ch. 53, cf ch. 24, 40), malheureusement perdu. Mêlée à cette aventure de faux prophétisme, l'extase sera compromise pour longtemps aux yeux des orthodoxes. Elle devient la marque du pseudo-prophète : ἐν δὲ τοῖς ψεύδεσι καὶ ἀληθῆ τινα ἔλεγον οἱ ψευδοπροφῆται, καὶ τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἐκστάσει προεφήτευον ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι, écrit Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, 85, 3; Stählin, 2, 55, 10 svv; PG 8, 800*c*), que nous tenons cependant pour un des précurseurs de la spiritualité extatique. Peut-être faudra-t-il un peu nuancer l'affirmation de W. Scherer (*Klemens von Alexandria*, 1907, p. 82) : « ...er will nichts wissen von der Ekstase ». Mais toutes les nuances n'empêcheront pas que telle est bien l'impression qu'il donne à ses lecteurs (cf Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2e éd., Oxford, 1913, p. 96, 124, 131 sv).

La position d'Origène est plus nette encore. « Il écarte résolument toute extase », écrit avec raison K. Rahner, *Le début d'une doctrine...*, p. 135 et note 162). W. Völker n'a rencontré aucune adhésion lorsqu'il prétendait avoir trouvé (dans *Num. hom.* 27, 12; W.-A. Baehrens, p. 275, 17 svv) la mention et l'approbation d'une extase authentique (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 137-144; cf H.-Ch. Puech, *Un livre récent...*, p. 528; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 279). Bien plutôt que sur la discussion d'un texte isolé, les contradicteurs de Völker

pouvaient fonder leur opposition sur une juste connaissance du système même d'Origène.

La réaction antimontaniste a de la sorte contribué à maintenir ou à ramener la spiritualité dans la ligne de l'intelligence et de la clarté; tout comme plus tard la réaction anti-eunoméenne inclinera la spéculation théologique dans le sens de l'apophatisme, qui ramènera l'extase en spiritualité. Mais il faudra du temps; à part Grégoire de Nysse, l'ensemble des spirituels jusqu'à Denys et saint Maxime suivra Origène (tout en rejetant l' « origénisme »). L'extase se présentera chez eux la plupart du temps, avec ou sans l'addition φρενῶν, dans le sens de folie. C'est son emploi de beaucoup le plus fréquent avant et sans doute même après Denys. Pour Grégoire de Nazianze, c'est tout simplement le contraire de la σύνεσις (*Oratio* 21, Paris, 1609, p. 377*d*). Saint Basile note que « chacune des passions (ou des maladies, παθημάτων) est extatique de la raison (c'est-à-dire propre à jeter la raison dans le délire) », et « c'est pourquoi on les appellerait à juste titre ébriétés » (*De jejunio hom.* 1, 10, PG 31, 181*b*); ce que saint Maxime le Confesseur paraphrase ainsi : « l'ivresse est extatique de la raison et propre à fausser l'usage des raisonnements conformes à la nature » (*Ad Thal.* q. 54, PG 90, 513*b*). Dans l'*Histoire Lausiaque* en particulier, « œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre » le Pontique (R. Draguet, sous ce titre, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 46-47, 1946-1947), le mot extase, pas mal fréquent, ne signifie jamais que rêve (IV, 4; XXXVIII, 7), folie (XXXIX, 1), ou absence d'esprit (I, 3), ou hallucination (XXIX, 4). « Si je n'avais pas pris de sommeil, mon cerveau se fût desséché, à en perdre à jamais la tête » (XVIII, 3). Dans la *Vie de saint Pacôme*, ἐκστατικός désigne simplement un fou (*Vita prima* 96, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 64, 26; cf *Historia Monachorum*, XI, 11, Preuschen, p. 52, 19 et 21, où ἔκστασις = épouvante à la vue d'un « dragon ». Évagre le Pontique a retranché une fois pour toutes la possibilité même d'une sortie du *noûs* vers une ἀνοησία ou ἀγνωσία supérieure à la νόησις ou à la γνῶσις, en faisant, selon la logique de tout son système, du plus haut degré d'oraison l'ἄκρα νόησις τοῦ νοός (*De oratione*, sentence omise dans l'édition de Suarès reproduite dans Migne 79, à insérer après le chapitre 34; cf *Le traité de l'oraison...*, p. 70).

Ce noétisme (risquons ce mot, pour éviter le terme trop sujet à malentendus d'intellectualisme), héritage authentique de l'esprit grec, et cette aversion pour l'irrationnel dérivée de la tradition chrétienne, ont été renforcés sur le point qui nous occupe par la réaction antimontaniste. La spiritualité extatique a voulu faire irruption dans l'Église par une brèche faite à l'orthodoxie, au lieu d'attendre que la porte s'ouvrît. Et, c'est le sort de ces tentatives prématurées, la porte elle-même lui a été fermée plus longtemps. Comment admettre que la foi au Logos, précisément quand elle approche de sa perfection, fasse sortir le λογικός de lui-même?

Il y avait cependant dans la vie et dans la langue même de la chrétienté de quoi développer une doctrine d'extase; mais il fallait que préalablement ce concept fût décanté et ce vocable purifié (cf l'histoire du mot « héros » et de ses dérivés : héroïque, héroïcité; T. Hofmann, *Die heroische Tugend*, Munich, 1933). C'est ce que le montanisme a retardé. Il est d'ailleurs probable que si la notion avait pu évoluer librement, elle aurait assumé un contenu un peu différent de celui que lui assignera Denys. Quoi qu'il en soit, ne nous occupant ici que de spiritualité extatique au sens strict, nous laissons de côté les phénomènes charismatiques désignés ou désignables sous le nom d'extase (voir Charismes, Pères Apostoliques, et les articles relatifs à chacun de ces dons : Glossolalie, Kardiognosie, etc). Même la vision de saint Pierre mentionnée ci-dessus (*Actes* 10, 10) ne nous regarde pas directement, si saint Jean Chrysostome a raison quand il écrit à ce propos : « Qu'est-ce qu'une extase? Une vision spirituelle (πνευματικὴ θεωρία) lui survient, comme si l'on disait que l'âme était sortie du corps » (*In Acta Ap. hom.* 22, 1, PG 60, 172). Chrysostome applique à la vision de saint Pierre l'expression que saint Paul emploie en parlant de lui-même (2 *Cor.* 12, 2 et 4). Cette « sortie du corps » ne constitue pas l'extase au sens où nous l'entendons. Origène lui aussi et d'autres adversaires de l'extase proprement dite connaissent (cf plus haut le paragraphe sur la mystique « dioratique ») un phénomène de ravissement ou de suspension des sens sous l'effet d'une contemplation ou d'une oraison qui confisque toute l'énergie psychique disponible; un état dans lequel μηδ' αὐτὸ τοῦτο γινώσκομεν ὅτι ἐν θεωρίᾳ γεγόναμεν (*In Ps.* 126, Lommatzsch, t. 13, p. 122). Comparer Cassien (*Coll.* IX, 31, éd. Petschenig, CSEL, Vienne, 1886, p. 277) : « non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit ». Ce ravissement ne porte d'ailleurs pas le nom d'extase. Au contraire, ce nom est donné dans la *Vie d'Antoine* à des expériences d'un autre genre : « une fois donc, assis et travaillant, il entra comme en extase (ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γέγονε, ce que la traduction latine rend très bien par « quasi extra se raptus est ») et dans sa theoria il gémissait beaucoup » (nº 82, PG 26, 957*b*). Cette theoria n'est pas la contemplation de Dieu mais une ὀπτασία, une vision prophétique d'événements qui doivent arriver deux ans après.

La doctrine de l'extase, c'est-à-dire d'une sortie du *noûs* hors de lui-même pour entrer avec Dieu en un contact ou en une union supérieure à ses facultés naturelles, cette doctrine, au moins quant à son vocabulaire et à ses schèmes caractéristiques, ne vient pas de la tradition chrétienne, mais très explicitement de la philosophie néoplatonicienne.

2. Préhistoire du concept de gnophos. — Cependant, plus important que cet aspect purement formel ou verbal est l'aspect positif : ce que l'intellect rencontre en sortant de lui-même. Quand cette sortie est une descente des hauteurs intellectuelles, il s'ensuit la folie, le désordre mental, la dégradation de la personnalité. C'est cela seulement que le sens chrétien de la tradition a définitivement condamné avant et surtout après la crise montaniste. Ne pouvait-on pas concevoir une sortie qui fût une ascension, une surélévation à une intellectualité plus haute? La distinction s'imposait aux interprètes des passages scripturaires cités ci-dessus, où ἔκστασις a un sens favorable. En dehors de toute spéculation philosophique, saint Épiphane la propose en ces termes, à propos de *Ps.* 115, 2, « Ego dixi in excessu meo » : « (il ne s'agit) pas d'un homme dément et extatique — à Dieu ne plaise! — (pour le commun des lecteurs « extatique » signifiait donc encore un fou), mais d'un qui éprouve une stupeur et conçoit des pensées supérieures aux

raisonnements habituels » (*Panarion Haer.* 48, n° 7, éd. K. Holl, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, t. 2, Leipzig, 1922, p. 228). Sans sortir du bon sens on peut donc s'élever au-dessus de lui. Nous sommes cependant encore loin de Denys, parce que le contenu de cette extase, l'objet de cette vision, n'est pas une connaissance suréminente de Dieu, mais tout simplement « des vues différentes de celles qui constituent le train de tous les jours ». Pour la doctrine d'une non-connaissance qui soit une surconnaissance, il n'y a là rien à prendre. Pour pareille doctrine, que pouvait-on trouver dans la sainte Écriture et chez les philosophes?

a) Dans la sainte *Écriture* deux choses, ou plutôt une seule et son symbole : *la transcendance divine* et *la ténèbre qui dérobe Dieu* à nos regards. — H.-Ch. Puech (*La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys...*, p. 46) établit une liste de passages bibliques « où s'offrent, pour désigner Dieu ou certains de ses aspects, à côté de métaphores lumineuses..., des images ou des expressions impliquant obscurité ». Le lecteur pourra s'y reporter. Il faut d'ailleurs y distinguer deux catégories : les uns qui affirment ou dépeignent la transcendance divine; les autres qui symbolisent la connaissance du Dieu transcendant. Ce sont ces derniers qui nous intéressent le plus. La transcendance de Dieu, nul d'entre les Pères n'a jamais douté qu'elle fût clairement enseignée dans l'Écriture. Rappelons seulement, pour notre propos, les métaphores tirées de la lumière : Dieu habite une lumière inaccessible; aucun homme ne l'a vu ni ne le peut voir; Dieu est lumière et il n'est point de ténèbres en lui (1 *Tim.* 6, 16; 1 *Jean* 1, 5), et autres textes connus. Transcendance équivaut à invisibilité, incognoscibilité de la nature divine. S'il n'y avait que cela dans la Bible, aucune mystique d'extase, aucune mystique tout court, ne serait imaginable pour nous.

Mais le Dieu d'Israël (= « Videns Deum ») se manifeste, et non seulement dans ses œuvres. Sa présence se fait perceptible dans la Nuée, dans l'obscurité. Ici encore il y aurait bien des références à donner. « Mais, écrit encore justement H.-Ch. Puech, tout compte fait, l'élément décisif qui précipitera la formation d'une première mystique chrétienne de la ténèbre, sera fourni par les chapitres 19, 20, 24 et 33 de l'*Exode* (cf *Deut.* 4, 11-12), et, chez certains Pères, par la combinaison de la nuée de l'Exode avec la Nuit du Cantique des Cantiques, également allégorisée » *(loco cit.)*.

En fait, comme nous l'avons dit ci-dessus en distinguant les deux écoles mystiques, celle de la lumière et celle de la ténèbre supralumineuse, c'est *Exode* 20, 21 : « Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu », qui fournit la pierre d'angle à l'édifice de la mystique extatique. Il faudra voir si les Pères ont interprété ce passage dans le sens d'une théognosie supérieure au *noûs*, et donc dans le sens de l'extase dionysienne. Il apparaît en tout cas que cette histoire de Moïse dans la Ténèbre où était Dieu réunissait symboliquement tous les éléments nécessaires à semblable exégèse.

L'exégèse de Exode 19, 9; 20, 21; et 24, 16, *avant la mystique de la Ténèbre.* — Dans les homélies d'Origène sur l'Exode, telles que nous les donne la traduction de Rufin, ces versets sur le gnophos ne sont même pas mentionnés. Il ne semble donc pas qu'Origène leur ait attribué une importance exceptionnelle. Il s'y intéresse néanmoins ailleurs, mais c'est parce que de la phrase : Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu, les hétérodoxes tirent argument pour leur dogme impie qui prétend que le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ était inconnu aux saints de l'ancien Testament (*In Lucam fragm.*, 34, Rauer, p. 279, 7 svv). Au livre 2 contre Celse (n° 55, Koetschau, t. 1, p. 179, 18), c'est encore dans une polémique, contre un juif, que vient *Exode* 20, 21. Dans tout cela, pas le moindre soupçon d'une allusion à l'extase.

Un autre passage mérite d'être cité *in extenso*, parce qu'il nous fait saisir à la fois les traits communs et la différence entre la tournure d'esprit d'Origène et celle de Denys.

« Dans le psaume 17 il est dit d'une certaine façon hébraïque que Dieu fait des ténèbres sa cachette, pour montrer que ce que l'on peut penser sur Dieu est obscur et inconnaissable (ἀφανῆ καὶ ἄγνωστα, deux mots dionysiens), parce qu'Il se cache pour ainsi dire dans les ténèbres (σκότος) à ceux qui ne supportent pas les splendeurs (μαρμαρυγάς, encore Denys) de sa gnose et qui ne peuvent Le voir tantôt à cause de la souillure de l'intellect rivé à ce corps humain qui le ravale, tantôt à cause de sa trop courte puissance de comprendre Dieu (τῆς κατανοήσεως τοῦ Θεοῦ). Et pour montrer que la gnose de Dieu arrive rarement parmi les humains, qu'elle se rencontre chez un tout petit nombre de personnes, l'Écriture raconte que Moïse entre dans la ténèbre où était Dieu. Et sur Moïse encore elle dit : Moïse seul approchera de Dieu; les autres n'approcheront point. Et de nouveau, pour établir la profondeur des dogmes concernant Dieu, profondeur insaisissable à ceux qui n'ont pas l'esprit qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu (1 *Cor.* 2, 10), le prophète a dit : « enveloppé de l'abîme comme d'un vêtement » (*Ps.* 103, 6).

Malgré des amorces de vocabulaire dionysien qu'il vaut la peine de noter au passage, l'atmosphère est tout autre. Dieu inconnaissable, mais à cause de la déchéance de l'intellect humain; Dieu insaisissable, mais non pas à l'esprit qui scrute tout, etiam profunda Dei (ce texte de saint Paul sera souvent cité, et point du tout dans un sens dionysien, par exemple par Syméon le Nouveau Théologien). Au reste, aucune trace d'une ignorance qui soit une surconnaissance : il n'est question que de gnose tout court, et de saisie par l'intelligence (κατανόησις, un terme qui manque chez Denys).

Lisons encore *Comm. in Jo.* 2, 28, Preuschen, p. 84 svv :

« Il est nécessaire de remarquer ici (à propos de *Jean* 1, 5) que le terme de σκότος n'est pas pris partout péjorativement dans l'Écriture. Dans certains passages il a un sens favorable. Les hétérodoxes n'ont pas su faire cette distinction; aussi ont-ils admis des dogmes infâmes au sujet du Démiurge, et se sont-ils éloignés de lui pour s'adonner à des fables controuvées (ἀναπλάσμασι μύθων). Comment donc et quand le mot de *skotos* a-t-il une acception favorable? Voici : σκότος, γνόφος, θύελλα, selon l'Exode, enveloppent Dieu; et dans le psaume 17 il est dit : Dieu fit des ténèbres sa cachette. En effet si l'on réfléchit à la multitude des théorèmes et de la gnose au sujet de Dieu, et qu'il est insaisissable à la nature humaine et même à d'autres êtres hormis le Christ et l'Esprit Saint, on comprendra dans quel sens il y a de l'obscurité autour de Dieu ».

On voudrait être sûr de comprendre ce dernier texte : ce qu'il dit sur les ténèbres est lui-même assez ténébreux pour que l'éditeur ait cru plusieurs fois devoir y aller de ses corrections, et que le traducteur latin (Ambroise Ferrari, PG 14, 163*ab*) ne l'ait guère éclairci. Tout ce qu'on peut raisonnablement en retenir, c'est qu'Origène n'ignore pas le sens favorable de gnophos et de skotos. Mais il n'est pas question d'extase. Moïse

entre bien dans la ténèbre divine, et c'est pour y trouver une gnose de Dieu départie à peu de gens. Mais le *noûs* ne sort pas de lui-même pour une ἀγνωσία qui serait une gnose supérieure. Il est gêné par son union au corps dont il aurait avantage à se libérer; mais même alors il buterait contre la limite ou frontière de « sa trop courte puissance de compréhension ». Ces notations seront reprises par Évagre le Pontique. Elles ne mènent pas d'elles seules à Denys. On peut dire qu'Origène a manqué une belle occasion d'annexer la mystique de la ténèbre à sa « mystique de la lumière »; mais il l'a manquée sans doute volontairement, selon la logique de tout son système (cf H.-Ch. Puech, *loco cit.*, p. 48); comme volontairement la manquera Évagre, quand il s'obstinera à ne faire de Moïse que le symbole de la « contemplation naturelle » (cf I. Hausherr, « *Ignorance infinie* », p. 359).

Avant Origène Clément était allé plus avant, semble-t-il. « Moïse, persuadé que Dieu ne sera pas connu par la sagesse humaine, dit : Montre-toi à moi, et il tâche à entrer dans le gnophos où était la voix de Dieu, c'est-à-dire dans les pensées impénétrables et informes sur l'Être. Car Dieu n'est pas dans une ténèbre ni dans un lieu, mais par delà temps et lieu » (*Strom.* II, 2, 6; Stählin 2, 115 svv; PG 8, 937*a*). Clément se rappelle Philon (*Vita Mosis* I, 10, éd. L. Cohn, t. 4, Berlin, 1902, p. 132, 7 sv). Ces ἀειδεῖς ἔννοιαι, ces pensées ou concepts sans forme, plus proches peut-être de l'ignorance dionysienne que la gnose origénienne, ne s'identifient pourtant pas avec elle.

Un autre passage (*Strom.* V, 12, 27 svv; Stählin 377 sv; PG 9, 116*b*) sur le même gnophos nous éloigne encore davantage de Denys :

« Platon, l'ami de la vérité, avait fort bien entendu que le tout sage Moïse, ayant fait l'ascension de la Montagne (parvenu par la sainte théorie sur la cime des intelligibles), interdit nécessairement à l'ensemble du peuple de monter avec lui; et lorsque l'Écriture dit que Moïse entra dans les ténèbres où était Dieu, cela montre à qui est capable de comprendre que Dieu est invisible et indicible, et que c'est une ténèbre vraiment que constituent devant le rayonnement de la vérité l'infidélité et l'ignorance de la foule ».

La ténèbre de Clément oscille entre le sens péjoratif et le sens supérieur : à lire ces lignes, on se demande s'il les a même clairement distingués.

Et c'est tout. Personne jusqu'ici n'a trouvé d'autres précurseurs à Denys ou à Grégoire de Nysse quant à l'interprétation mystique du gnophos. Philon, Clément, Origène, en dernière analyse Philon tout seul. Nous en aurons d'autant plus d'admiration pour le seul grand dionysien avant Denys, chez les grecs, saint Grégoire de Nysse. Nous en réserverons seulement une partie au grand syrien saint Éphrem).

b) Il faut encore interroger les *philosophes*. Eux aussi ont de mieux en mieux compris la transcendance divine, comme le reconnaissent généralement les historiens de la philosophie. Mais comment ont-ils conçu notre connaissance du transcendant? Ou, pour restreindre notre enquête, ont-ils enseigné sur ce mode de connaissance supra-humain qui s'appelle l'extase, quelque chose qui rappelle le symbole biblique de la ténèbre? Explicitement, non; leur langage est plus direct, du moins plus abstrait. Pourtant, sans revenir sur le caractère mystique de la contemplation selon Platon (cf A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 186 sv), l'idée d'une obscurité qui ne tient pas à l'objet mais à la faiblesse du sujet ne pouvait manquer de leur venir à l'esprit. Elle s'exprime, par exemple, chez Aristote (*Métaphysique*, Biblion elatton, ch. 1, n° 2) : « Peut-être, comme il y a deux manières de difficulté, la cause en est-elle non pas dans les choses, mais en nous. Comme les yeux des chauves-souris se comportent à la splendeur du jour, ainsi l'intellect de notre âme à l'égard de ce qui est de sa nature plus éclatant que tout ». Si l'homme, chauve-souris par rapport au plus lumineux des êtres, Dieu, pouvait acquérir une puissance visuelle plus grande que nature et sortir en plein jour de la caverne où il abrite la faiblesse de ses yeux pour affronter le soleil, ce serait proprement l'extase. Mais il serait sans doute exagéré de la dire même préparée dans des phrases de ce genre (cf F. Ueberweg-K. Praechter, *Gundriss der Geschichte der Philosophie... des Altertums*, 11e éd., Berlin, 1925, p. 535). Il cite à ce propos Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 30 : ὡς ἀδυνάτων ὄντων (ἡμῶν) ἐξικνεῖσθαι τῷ λογισμῷ πρὸς τὴν θείαν διάνοιαν; il pourrait aussi bien, sinon à plus juste titre, nous renvoyer à Cicéron (*De Re publica*, VI, 11) : « ... tantus est totius mundi incitatissima conversione sonitus, ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur ». Dans des textes de ce genre s'exprime une vérité qui donnera le branle à l'invention d'une doctrine de l'extase; pour l'élaboration de la doctrine elle-même il faudra des siècles, et tout le travail des héritiers de Platon jusqu'à Plotin influencé par Philon.

R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du 3e siècle*, Paris, 1936. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170; « *Ignorance infinie* », dans *Orientalia christiana periodica*, t. 2, 1936, p. 351-362. — H. Bacht, *Die prophetische Inspiration in der Kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, dans *Scholastik*, t. 19, 1944, p. 1-18. — H.-Ch. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1933, p. 508-536; *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 33-53. — Denys Bar Salibi, *In Apocalypsim, Actus et epistulas catholicas*, éd. I. Sedlacek, coll. Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri, series 2*a*, textus et versio, Paris-Rome, 1909-1910.

É. Herriot, *Philon le juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris, 1898. — H. A. Wolfson, *Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol., 2e éd., Cambridge (Massachusetts), 1948. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921. — Fr. Pfister, *Ekstasis*, dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums* (en l'honneur de Fr.-J. Dölger), Münster, 1939, p. 178-191. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931.

J. Lemaitre.

D. — MYSTIQUE DE LA TÉNÈBRE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

1. *La ténèbre.* — 2. *L'extase.* — 3. *L'épectase.*

Grégoire de Nysse n'est pas le premier auteur chez qui apparaisse le thème de la ténèbre. Chez Clément d'Alexandrie, chez Origène, nous le trouvons à diverses reprises. Mais sa signification est d'ordre théologique.

Il signifie que la connaissance de l'essence divine est inaccessible aux forces de l'esprit humain. Précisément, par la grâce du Christ, qui élève l'esprit au-dessus de lui-même, cette connaissance devient possible : l'invisible devient visible. La contemplation est cette illumination de l'esprit. Chez Grégoire de Nysse, en particulier dans ses derniers ouvrages, la *Vie de Moïse* et les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, la ténèbre prend un sens nouveau, proprement mystique. Elle exprime le fait que, même pour l'esprit illuminé par la grâce, l'essence divine reste inaccessible et que l'expérience de cette inaccessibilité constitue la forme la plus élevée de la contemplation. C'est l'originalité de Grégoire d'avoir exprimé ce caractère de l'expérience mystique à ses plus hauts degrés. C'est exclusivement cet aspect de la spiritualité grégorienne dont nous traiterons. Je laisse donc de côté tout ce qui concerne la connaissance de Dieu dans le miroir de l'âme et la doctrine des sens spirituels : ceci relève de la contemplation cataphatique (J. Daniélou, *La doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, p. 221-266).

1. — La Ténèbre

Le thème de la ténèbre apparaît à trois plans successifs chez Grégoire (H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys*, p. 49). Dans un passage, la ténèbre désigne l'inaccessibilité de la connaissance de la gloire de Dieu pour les juifs (PG 44, 1136*d*; les œuvres de Grégoire de Nysse sont dans PG 44, 45 et 46). Ceci n'intéresse pas notre sujet. En second lieu la ténèbre désigne la gnose des réalités divines, qui est inaccessible sans une révélation. Cette gnose, qui est elle-même lumière, est ténèbre pour celui qui ne la possède pas. Ce sens apparaît à plusieurs reprises. Ainsi, dans l'*Explication de l'Hexaméron*, Grégoire parle de Moïse, qui « ayant laissé la foule au bas de la montagne et s'étant élevé en esprit au-dessus des autres, a pénétré dans la ténèbre de la contemplation des choses cachées (εἰς τὸν γνόφον τῆς τῶν ἀποῤῥήτων θεωρίας) ». Il a vu les choses invisibles, entendu les ineffables et connu l'ordre de la création (44, 65*c*; 64*d*; aussi 46, 913*b*). Il s'agit de la révélation de la création faite à Moïse. C'est en un sens analogue que Grégoire parle des saints du nouveau Testament, introduits dans les secrets divins. Ainsi, pour Grégoire le Thaumaturge : « Il avait pour ténèbre (γνόφος) le spectacle (θέαμα) inaccessible aux autres... Par là était donnée, à lui et à ceux qu'il initiait, la manifestation des mystères (ἡ τῶν μυστηρίων φανέρωσις) » (46, 913*b*). Il en est de même pour saint Basile : « Souvent nous l'avons vu entrer dans la ténèbre (γνόφος) où Dieu se trouvait. Seule l'inspiration (μυσταγωγία) de l'Esprit lui faisait connaître ce qui est inconnaissable aux autres, en sorte qu'il paraissait enveloppé de la ténèbre où la Parole de Dieu est cachée » (812*c*). On remarquera que, dans tous ces passages, il s'agit d'une opposition entre une connaissance interdite aux « autres » et communiquée à un élu. Nous sommes en présence du « mystère » au sens paulinien, du secret des desseins de Dieu, qui ne peut être connu sans révélation, mais qui, une fois révélé, est vraiment connu. Ce n'est pas encore l'incognoscibilité essentielle de l'essence divine.

C'est à ce troisième sens, le seul qui nous intéresse, que nous arrivons avec une nouvelle série de textes, de beaucoup la plus importante. Il apparaît pour la première fois dans le *Premier traité sur les psaumes*. Il est question de Moïse « dont le regard a pénétré dans la ténèbre (γνόφος) et qui a contemplé en elle l'invisible (ἀόρατος) » (44, 457*a*). On pourrait hésiter sur l'interprétation du passage. Il pourrait signifier que Moïse a vu ce qui est de soi invisible. Toutefois la ténèbre semble bien déjà désigner, pour reprendre les mots de J. Maréchal, non plus seulement « l'impuissance relative de nos facultés, mais l'insondable profondeur de l'Essence divine » (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 111). C'est ce qui va apparaître clairement dans les paragraphes décisifs de la *Vie de Moïse* et des *Homélies sur le Cantique*.

Nous devons citer le passage de la *Vie de Moïse*, car il est le texte capital sur la question :

> « Que signifie l'entrée de Moïse dans la ténèbre (γνόφος) et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu? Le récit présent semble en effet quelque peu en contradiction avec la théophanie du début; alors c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît... Mais en réalité le Verbe nous enseigne par là que la connaissance religieuse est d'abord lumière pour ceux à qui elle se manifeste : en effet, elle s'oppose aux ténèbres de l'impiété... Mais plus l'esprit, dans sa progression, parvient, en se faisant plus attentif, à toucher la saisie des réalités et à s'approcher de la contemplation (θεωρία), plus il voit l'invisibilité (τὸ θεώρητον) de la nature divine. Aussi laissant là tout ce qui apparaît, non seulement ce que perçoivent les sens, mais aussi ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre par l'activité de l'esprit, jusqu'à l'invisible (τὸ θέατος) et à l'incompréhensible (ἀκατάληπτος), et que là il voie Dieu.
>
> La vraie connaissance de ce qu'il cherche consiste en effet à comprendre que ce qui est cherché transcende toute connaissance, étant séparé de toutes part par son incompréhensibilité (ἡ ἀκαταληψία) comme par une ténèbre (γνόφος). Ici voir consiste à ne pas voir. C'est pourquoi le sublime Jean, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse (λαμπρὸς γνόφος), dit que personne n'a jamais vu Dieu (*Jean* 1, 18), définissant par cette négation (ἡ ἀπόφασις) que la connaissance de l'essence (οὐσία) divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle » (44, 376*c*-377*a*).

Il est clair qu'il ne s'agit plus de l'obscurité relative des réalités surnaturelles pour l'homme charnel. Grégoire suppose une âme déjà parvenue à la gnose. Il s'agit du progrès dans la contemplation (θεωρία). Or, après avoir connu de Dieu ce qui peut être connu, l'âme découvre les limites de cette connaissance. Cette découverte constitue un progrès. Car elle est connaissance de la transcendance divine, de son incompréhensibilité (ἀκαταληψία). C'est vraiment la théologie négative (ἀπόφασις), apophatique. Et ceci est bien une expérience. Il s'agit d'une vision. Cette ténèbre est une réalité positive, qui nous fait connaître Dieu. C'est en quoi elle est lumineuse (λαμπρός). Elle est une saisie de Dieu qui transcende toute détermination beaucoup plus vraie que ne serait toute connaissance déterminée. C'est vraiment la transcendance de la nature divine par rapport à tout le créé. L'âme se trouve ainsi comme soulevée au-dessus de la création et comme perdue dans l'infinité de cette ténèbre où elle n'a plus prise sur rien, mais où elle reconnaît Dieu à cette totale impuissance qui est la sienne.

Le caractère mystique de cette expérience de la ténèbre est précisé dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Grégoire commente le verset : « Je l'ai cherché sur ma couche pendant la nuit et je n'ai pas trouvé ». Il explique que le mot « couche »

signifie que l'âme est devenue épouse du Verbe qui lui a fait part des biens qui sont les siens et à qui elle est unie par l'amour (ἀγάπη) (44, 892*cd*). Que signifie la nuit?

« La nuit désigne la contemplation (θεωρία) des invisibles, à l'imitation de Moïse qui entra dans la ténèbre (γνόφος) où était Dieu, ce Dieu qui a fait de l'obscurité sa retraite (*Ps.* 17, 12)... Environnée par la nuit divine, l'âme cherche celui qui est caché dans la ténèbre. Elle possède bien l'amour (ἀγάπη) de celui qu'elle désire. Mais le bien-aimé lui-même échappe à la prise (λαβή) de ses pensées... Alors, abandonnant sa recherche, elle reconnaît celui qu'elle désire à cela seulement que sa connaissance est au delà de l'intelligence. C'est pourquoi elle dit : « Ayant laissé tout le créé et ayant abandonné tout secours de l'intelligence, par la foi seule, j'ai trouvé mon Bien-aimé. Et je ne le lâcherai plus, le tenant par la prise (λαβή) de la foi, jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre : la chambre, c'est le cœur qui devient capable de l'habitation (ἐνοίκησις) divine, lorsqu'il est restauré dans son état primitif » (892*c*, 893*c*).

Ce texte apporte des précisions précieuses. On voit qu'il s'agit d'une âme parvenue à une haute union avec Dieu. Elle adhère à Lui dans l'amour. Nous sommes donc dans les sommets de la vie spirituelle. On pourrait croire que cette union s'accompagnera de la vision de l'essence divine. Or il n'en est rien. Dieu échappe aux prises de l'intelligence. L'âme comprend alors que la véritable connaissance de Dieu n'est pas où elle la cherchait. « Toute représentation ne saurait être qu'un obstacle » (893*b*). Car Dieu est au delà de toute représentation. Ceci ne signifie pas qu'elle ne puisse saisir Dieu. Seulement le moyen de cette saisie n'est pas l'intelligence, mais la foi. C'est l'obscurité de la foi qui est la seule saisie du Dieu transcendant. Nous sommes directement sur la voie qui conduit à saint Jean de la Croix. Dieu, tel qu'il est en lui-même, est ténèbre pour l'intelligence, mais il est saisi par la foi. Le caractère positif de la connaissance de Dieu dans la ténèbre apparaît ainsi clairement.

Nous avons laissé de côté dans notre dernier texte un élément important qui va nous amener à une nouvelle précision, celui de l'habitation (ἐνοίκησις) de Dieu dans l'âme. La foi, en effet, selon Grégoire, fait habiter Dieu dans l'âme. Ceci introduit un nouvel élément dans la mystique de la ténèbre, celui de l'expérience d'une proximité de Dieu. L'expérience mystique est celle d'une présence de Dieu demeurant au centre de l'âme. Cette présence se manifeste par ses effets qui sont les grâces dont l'âme est remplie et à travers lesquelles l'âme expérimente la présence de Celui qui en est la source. C'est la doctrine des sens spirituels, qui ne nous concerne pas (J. Daniélou, *Doctrine spirituelle...*, p. 235-273). C'est aussi Dieu tel qu'il est en lui-même, dont l'âme éprouve la présence dans l'expérience de la ténèbre :

« (Après qu'elle a dépassé tout le sensible), l'âme est désormais environnée par la nuit divine, dans laquelle l'Époux se rend présent (παραγίνεται), mais ne se manifeste pas (οὐ φαίνεται). Comment, en effet, ce qui n'est pas visible se manifesterait-il dans la nuit? Mais il donne à l'âme un sentiment de présence (αἴσθησις παρουσίας), tout en échappant à la connaissance claire, caché par l'invisibilité de sa nature » (44, 1001*b*).

Avec ce mot nous avons le trait décisif sur le caractère expérimental de la mystique de la ténèbre chez Grégoire. Elle est vraiment expérience de la présence de Dieu tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire totalement aveuglante pour l'esprit et d'autant plus aveuglante qu'elle est plus proche, si bien que l'on peut dire que c'est la ténèbre même qui exprime la présence et que c'est en devenant plus présent que Dieu devient plus ténébreux. La ténèbre est seulement une manière d'exprimer que la densité de l'existence divine est si terrible que l'homme ne peut la supporter. Aussi bien cette plénitude de l'existence divine, puisque nous pouvons désormais désigner ainsi la ténèbre, ne s'approche-t-elle de l'âme que progressivement. Ce n'est pas la ténèbre dont celle-ci fait l'expérience; ce sont seulement des « gouttes de nuit », car elle n'en saurait porter davantage. C'est ce que Grégoire explique dans un dernier passage :

Si tu me reçois et si tu me fais habiter en toi (εἰσοικίσασθαι), tu auras pour récompense la rosée dont ma tête est couverte et les gouttes de la nuit dont sont trempées les boucles de mes cheveux... Il n'est pas possible, en effet, à celui qui est dans les sanctuaires invisibles de recevoir une pluie ou une averse de gnose, mais qu'il soit content si la Vérité humecte son esprit de pensées ténues et obscures » (44, 1004*a*).

2. — L'extase

La proximité de Dieu par rapport à l'âme qui lui est unie, que désigne la ténèbre, détermine dans l'âme une sortie hors d'elle-même, sous la puissance de l'attraction qui s'exerce sur elle. Ce qui caractérise cet état, c'est d'abord la passivité. C'est en effet une action qui vient d'un autre, qui attire l'âme dans une sphère à l'égard de laquelle elle est totalement démunie. C'est pourquoi ce sont les expressions qui désignent les passions, amour, ivresse, etc, qui serviront par analogie à désigner cet état. Par ailleurs l'âme entre dans un monde qui dépasse ses propres limites, il s'agit vraiment d'une sortie hors des lois de sa nature et de sa raison. Et enfin cet état présente une certaine intensité, qui peut s'exprimer par une absorption en Dieu qui rend inconscient du reste. Mais ce dernier trait est secondaire. Comme l'écrit bien le Père I. Hausherr, l'élément essentiel de l'extase est « la sortie de soi-même, non pas par l'inconscience de la suspension des sens, mais par une sorte de projection, sous l'impulsion de l'amour, hors des lois de l'intelligence elle-même » (*Ignorance infinie*, p. 356).

Cette sortie de soi, caractéristique de la mystique de la ténèbre, est exprimée chez Grégoire de Nysse par diverses expressions : extase, ivresse, amour passionné, vertige, sommeil, folie, blessure. Chacune de ces images sert à marquer certaines nuances. Toutefois il ne faudrait pas voir là l'expression d'états différents. En réalité, ce qui détermine le choix de l'une ou de l'autre est avant tout le contexte biblique. De même que la ténèbre est toujours en relation avec Moïse, l'extase apparaîtra à propos des passages de l'Écriture où le mot est employé, en particulier pour Abraham (*Gen.* 15, 12), pour David (*Ps.* 115, 2), pour saint Paul (*Ps.* 67, 28), pour saint Pierre (*Actes* 10, 10). De même l'ivresse sera liée au banquet de la Sagesse (*Prov.* 9, 5), au *Cantique des Cantiques* (5, 2), au *calix inebrians* (*Ps.* 22, 5). Enfin l'ἔρως est lié au *Cantique des Cantiques*.

1° L'extase bienheureuse. — Au sens ordinaire du mot, ἔκστασις a un sens péjoratif. Il désigne l'état d'un homme qui est hors de lui sous le coup de l'aliénation, de l'ivresse, du sommeil, de la passion. Son caractère passionnel et irrationnel est donc clair.

Il apparaît avec ce sens péjoratif chez Grégoire (44, 973*c*; 46, 674*a*). Au sens mystique, il désigne inversement le fait pour l'âme de sortir de soi sous le poids de l'excès de la présence divine. Ce sens apparaît dès la première œuvre de Grégoire, le *Traité de la virginité*. Il explique que Dieu est transcendant (ἐπέκεινα) par rapport à tous les biens. Ceux-ci sont par rapport à lui comme une goutte d'eau par rapport aux abîmes de la mer ou comme une étincelle par rapport à l'éclat du soleil (46, 361*a*).

C'est pourquoi « celui qui l'a vu par quelque grâce divine ne peut que garder sa stupeur (ἔκπληξις) inexplicable dans le secret de sa conscience... C'est cette impossibilité (ἀμηχανία) que me paraît avoir bien exprimée le grand David. En effet, lorsque son intelligence fut surélevée par la Vertu de l'Esprit et qu'étant sorti en quelque façon hors de lui-même (ἐκδὰς ἑαυτου), il vit cette beauté impossible (ἀμήχανον), et incompréhensible (ἀπερινόητον) dans une extase (ἔκστασις) béatifiante..., pour exprimer dignement ce qu'il avait vu, il s'écria : « Tout homme est menteur » (361*ab*).

Il s'agit bien là de la transcendance de la nature divine qui arrache l'âme à elle-même et la jette dans la stupeur et l'extase. Nous remarquerons aussi l'expression d'ἀμηχανία que nous avons déjà rencontrée et qui marque bien que l'homme est totalement démuni.

Un autre passage, tiré du *Contre Eunomius*, va nous faire retrouver, en relation avec l'*extase* d'Abraham, les mêmes thèmes que nous avons rencontrés à propos de la *ténèbre* de Moïse. « Abraham, étant sorti de soi (ἐκδὰς ἑαυτοῦ) et de sa terre natale, c'est-à-dire de sa mentalité basse et terrestre, après qu'il eût dépassé dans ses idées sur Dieu toute representation déterminée de la nature divine, ayant purifié son esprit de tout concept et ayant acquis une foi sans mélange, tint pour signe d'une connaissance sûre et évidente de Dieu le fait de Le croire au-dessus de tout signe déterminé. C'est pourquoi, après l'extase (ἔκστασις) qui avait fondu sur lui par suite de ces visions, étant redescendu jusqu'à la faiblesse humaine, il s'écria : Je suis cendre et poussière, c'est-à-dire muet et incapable d'exprimer ce que j'ai vu. Le récit nous enseigne par là qu'il n'y a pas d'autre moyen de s'approcher de Dieu que la médiation de la foi qui unit l'esprit qui cherche à la nature incompréhensible (ἀκατάληπτον) » (45, 941*ab*).

Ce texte fait partie d'un ouvrage théologique et non mystique. C'est ce qui explique que l'accent soit mis sur la transcendance de l'essence divine par rapport à toute détermination. Néanmoins il ne s'agit pas seulement de cette transcendance négative, analogue à celle de l'Un des néo-platoniciens. Il s'agit d'une extase qui « fond » sur l'âme et qui la fait sortir d'elle-même pour l'introduire dans le monde de Dieu, d'où elle redescend ensuite dans la faiblesse humaine. Par ailleurs nous retrouvons l'idée que l'extase est liée à la proximité et donc à la présence de Dieu, ce qui est en rapport avec la réalité du Dieu vivant de la Bible et non de l'essence des néo-platoniciens. Enfin et surtout la foi apparaît comme la seule voie d'union avec la nature incompréhensible. Ce sont les termes mêmes que nous avons rencontrés dans le *Commentaire du Cantique* à propos de la ténèbre. Nous sommes donc bien toujours sur le même plan. Ce qui est important c'est le lien qui apparaît entre la théologie de Grégoire et sa mystique. C'est le progrès de la théologie de la transcendance au 4e siècle qui a permis de formuler avec plus de rigueur une expérience dont nous pouvons croire qu'elle n'avait pas été ignorée des mystiques antérieurs, mais sans qu'ils aient été capables de l'exprimer exactement.

2° La sobre ivresse. — Le thème de l'extase est étroitement associé chez Grégoire à celui de la sobre ivresse. On sait l'origine de cette expression qui remonte à Philon (H. Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 73-107). Ceci nous fait, comme pour la ténèbre et l'extase, reconnaître une nouvelle fois la dépendance de notre auteur par rapport au grand mystique juif. La sobre ivresse est un oxymoron qui doit être rapproché de la ténèbre lumineuse. Elle marque bien l'aspect passif de l'expérience extatique, par la comparaison avec la sortie de soi produite par l'ivresse physique. Mais c'est une ivresse sobre, c'est-à-dire qui n'est pas infra-rationnelle, mais supra-rationnelle. De même la ténèbre lumineuse manifestait qu'il s'agissait d'une obscurité de l'esprit non pas par défaut, comme la ténèbre de l'ignorance, mais au contraire par surcroît de lumière. Le thème apparaît à plusieurs reprises chez Grégoire (46, 692*bc*; 44, 873*b*, 1032*b*). Toutefois le texte capital est celui de la 10e *homélie sur le Cantique des Cantiques*, qui commente le verset 5, 2 : « Buvez, amis; enivrez-vous, mes bien-aimés ».

Grégoire explique d'abord que « le propre de l'ivresse (μέθη) est de produire une extase (ἔκστασις) de l'esprit, vaincu par le vin », et qu'ici il s'agit d' « une extase et d'un transport (μεταβολή) des choses inférieures aux supérieures » (44, 989*c*). Ainsi le lien de l'extase et de l'ivresse est bien souligné. Il continue alors : « C'est de cette ivresse que fut enivré David le jour où étant sorti de lui-même (ἐκδὰς ἑαυτοῦ) et étant entré en extase (ἔκστασις), il vit la beauté invisible (ἀθέατον) et prononça la phrase célèbre : Tout homme est menteur » (989*d*). Nous retrouvons le thème de l'extase de David avec les mêmes expressions que nous présentait déjà le *Traité de la virginité*. Il est encore question de David comme extatique dans d'autres passages (44, 509*cd*; 46, 693*a*). Ici toutefois la notion d'extase est précisée par celle d'ivresse. Et par ailleurs la contemplation des ἀθέατα doit être entendue, comme nous l'avons vu à propos de la ténèbre, non de l'invisibilité relative des réalités surnaturelles pour l'homme naturel, mais de la radicale invisibilité de l'essence divine.

Grégoire continue en énumérant d'autres exemples d'ivresse extatique de l'Écriture. « C'est de cette ivresse encore que Paul, nouveau Benjamin, fut enivré, lorsque, étant entré en extase (ἔκστασις), il s'écria : Si nous sommes hors de sens (ἐξέστημεν), c'est pour Dieu; si nous sommes de sens rassis, c'est pour vous (2 *Cor.* 5, 13). C'est vers Dieu, en effet, qu'était son extase (ἔκστασις) » (44, 989*d*). La désignation de Paul, comme extatique, par l'expression de « nouveau Benjamin » s'explique par référence au psaume 67, 28 : « Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu (ἔκστασις) ». Grégoire s'en explique lui-même ailleurs : « L'ancien Testament désigne à l'avance par des figures et des symboles les traits propres des disciples. Parmi eux se trouve en particulier « le jeune Benjamin en extase », instruit des mystères, qui n'est autre que Paul, le divin Apôtre, issu de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin » (44, 577*b*). Un caractère de l'extase est signalé par Grégoire. C'est qu'étant « ineffable », elle ne sert pas à l'instruction. On se souviendra à ce propos de ce que saint Paul dit des charismes de glos-

solalie ou de révélation, par opposition à ceux de prophétie.

Enfin, après saint Paul, voici saint Pierre, qui complète la liste des extatiques : « Je sais que le bienheureux Pierre aussi fut en cette sorte d'ivresse, à la fois altéré et ivre. Avant, en effet, que l'aliment corporel ne lui fût apporté, alors qu'il avait soif et désirait boire, tandis que les siens lui préparaient la table, l'ivresse divine et sobre (ἡ θεία καὶ νηφάλιος μέθη) vint sur lui et le fit sortir de lui-même (ἐξίσταται) » (44, 989*d*-992*a*). Grégoire renvoie au passage des *Actes* 10, 10 où se trouve en fait le mot ἔκστασις. Cette extase est décrite comme « une ivresse sobre et divine ». Nous avons les termes de l'oxymoron traditionnel. Et Grégoire souligne le caractère « sobre » de cette ivresse, en remarquant que Pierre était à jeun. Ceci apparaît comme une allusion au discours du même Pierre, dans *Actes* 2, 15 : « Ceux-ci ne sont pas ivres (μεθύουσι), comme vous le supposez, puisqu'il n'est que la troisième heure ». On remarquera que l'ivresse est dite fondre sur Pierre, comme il était dit pour l'extase d'Abraham. Le caractère passif, violent et momentané de l'extase est ainsi à nouveau bien souligné.

3° Le sommeil vigilant. — Le développement sur l'ivresse est immédiatement suivi, dans l'*Homélie 11 sur le Cantique des Cantiques*, par celui sur le sommeil, conformément d'ailleurs à l'ordre même du texte qui porte : « Je dors et mon cœur veille » (5, 3). Le sommeil se prête en effet admirablement à exprimer l'extase. Il est, au sens propre, un πάθος, qui fait sortir l'esprit de lui-même pour le soumettre à l'imagination. En ce sens la vie spirituelle apparaît comme un réveil, comme une veillée, qui retire l'âme des songes illusoires que sont les plaisirs de la chair (44, 996*ad*). Mais à l'autre extrémité, l'âme est arrachée à elle-même et aux voies de sa raison non plus par l'irréalité des songes charnels, mais par la souveraine réalité de la présence divine. Il s'agit donc d'un sommeil qui n'est pas inférieur, mais supérieur à la veille. C'est ce sommeil qu'exprime un nouvel oxymoron, le « paradoxe » du « sommeil vigilant » :

« Le sommeil succède normalement à l'ivresse... Mais il s'agit ici d'un sommeil extraordinaire et étranger (ξένος) à la réalité coutumière. En effet, dans le sommeil ordinaire, celui qui dort n'est pas éveillé et celui qui est éveillé ne dort pas, mais sommeil et veille s'opposent et se succèdent l'un à l'autre. Or ici on constate un mélange inouï (καινή) et paradoxal (παράδοξος) des contraires » (929*c*).

Ce sommeil mystique souligne un trait nouveau de l'extase. L'âme est à ce point saisie par la réalité de Dieu et absorbée par sa contemplation qu'elle perd conscience du reste :

« La contemplation des vrais biens, lui faisant mépriser tout le reste, suspend l'activité des sens, comme par une sorte de sommeil, l'âme parfaite n'étant retenue par aucun des objets qui se proposent à elle, parce qu'elle est absorbée par la contemplation exclusive de la réalité transcendante... Alors l'activité du cœur s'exerce toute pure et l'esprit contemple les réalités d'en-haut, sans qu'aucune impression vienne le troubler dans son repos... L'âme jouit de la seule contemplation (θεωρία) de la réalité et, laissant dormir toute activité corporelle par la pureté et la nudité de l'esprit, elle reçoit la manifestation de Dieu dans une divine vigile. Puissions-nous nous en rendre dignes, en réalisant par ce sommeil la veillée de l'âme » (993*ad*).

On remarquera que, comme toujours chez Grégoire, l'accent n'est pas mis sur le fait psychologique d'une suspension des sens, susceptible d'ambiguïté, mais sur le fait mystique de l'intensité de la présence divine qui saisit et absorbe l'âme au point de captiver toute son attention. Mais le retentissement psychologique de cette saisie n'est pas exclu et semble même suggéré par le caractère expérimental et concret de la description.

4° Le vertige. — L'aveuglement de l'esprit que symbolise la ténèbre exprime l'impuissance de l'âme à supporter l'éclat de la lumière divine, l'ivresse son impuissance à supporter l'intensité de la béatitude divine. Le symbole du vertige se rapporte davantage à l'immensité de Dieu. Il exprime le désarroi de l'âme en présence d'une réalité avec laquelle elle n'a aucune commune mesure. « L'âme, nous explique Grégoire, est enfermée dans ses propres limites, connaturelle au monde de l'espace et du temps ». Comment saisirait-elle la réalité qui est au delà de toute mesure? « Elle n'a aucun moyen (μηχανή) qui lui permette de se tenir hors d'elle-même et de s'élever à ce qui est au delà de tous les êtres et à l'éternité elle-même » (44, 729*c*). Nous retrouvons l'expression de l'absence d'instrument (μηχανή) qui définissait déjà, à propos de la ténèbre, la nature de l'esprit créé, totalement démuni en face de ce qui est sans mesure commune avec lui.

Ce n'est pas seulement une considération théorique, mais une expérience concrète que Grégoire exprime par l'image du vertige qui revient deux fois dans son œuvre. Le premier passage se trouve dans le *Commentaire sur l'Ecclésiaste :*

« Qu'on suppose une falaise abrupte et à pic, dont le bord surplombe un gouffre béant, qui s'étendrait sur une profondeur infinie. Imaginons ce qu'éprouverait quelqu'un qui toucherait de l'extrémité du pied le bord qui surplombe l'abîme et ne trouverait plus aucun appui pour son pied ni aucune prise pour sa main. C'est là ce qui advient à l'âme qui a dépassé ce qui est spatial à la recherche de la réalité qui est hors du temps et de l'espace : elle ne trouve plus rien à étreindre, ni lieu, ni temps, ni mesure, ni aucune autre chose de ce genre qui puisse donner prise à l'esprit, mais elle glisse, sans pouvoir se raccrocher d'aucun côté à aucune réalité qu'elle puisse saisir, prise de vertige et totalement démunie (λιγγιᾷ καὶ ἀμηχανεῖ) » (729*d*-732*a*).

C'est une image analogue que reprend la 6e *homélie sur les Béatitudes*. Il s'agit encore d'un promontoire qui domine un abîme (βυθός).

« On devine ce qu'éprouvera celui qui du sommet plonge le regard dans la profondeur. Ainsi mon âme est saisie de vertige (λιγγιᾷ) en présence de la parole : Personne n'a jamais vu Dieu. C'est vraiment le rocher abrupt qui ne donne aucune prise à l'esprit, ce rocher dont Moïse nous a prouvé qu'il était inaccessible (ἀπρόσιτον), au point que l'esprit n'y pouvait nulle part prendre appui, toute saisie étant exclue par la négation (ἀπόφασις) : On ne peut voir Dieu sans mourir » (44, 1264*c*).

Le rapprochement avec le texte d'*Exode* 33, 20 nous donne bien le sens selon lequel le passage doit être interprété. Il s'agit de l'excès de la grandeur du Dieu vivant, dont l'homme ne peut porter l'approche. Et l'image du vertige est bien l'expression de cette angoisse.

5° L'éros impassible. — Si le vertige marquait l'angoisse de l'esprit devant la majesté infinie de Dieu, l'éros désigne la folie d'amour qui l'arrache

à lui-même à mesure que son infinie amabilité se révèle à lui. Il est important de dire aussitôt que l'éros dont il s'agit n'a rien de commun avec l'éros platonicien. C'est la confusion qu'a commise Anders Nygren dans le chapitre, consacré à Grégoire de Nysse, d'*Eros und Agape* (Gütersloh, 1937). L'expression est à rapprocher de l'ivresse et de l'extase, pour désigner l'état de l'âme que la présence plus intense du Dieu adorable arrache à elle-même dans une sorte de folie, qui la fait sortir de ses voies propres et se jeter dans celles de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'un désir de possession égocentrique, mais d'un amour extatique. L'éros ici, comme Grégoire nous le dit explicitement, correspond à l'agapè évangélique sous sa forme la plus intense : « En voyant la beauté inexprimable de l'Époux, l'âme est blessée de la flèche incorporelle et brûlante de l'amour (ἔρως). On appelle en effet ainsi l'intensité de la charité (ἡ ἐπιτεταμένη ἀγάπη) » (44, 1048*c*).

Ce que retient Grégoire, c'est avant tout le caractère passionnel de l'éros, qui lui paraît le meilleur symbole de la passivité de l'âme saisie par la beauté infinie de Dieu qui se manifeste à elle. C'est par là que Grégoire justifie l'usage de l'allégorie nuptiale dans le *Cantique des Cantiques*, pour figurer l'amour divin :

« L'Écriture, pour nous faire comprendre ses plus hauts enseignements, a pris pour symbole ce qu'il y a de plus violent dans les passions qui existent en nous, je veux dire la passion de l'amour (ἐρωτικὸν πάθος), afin que nous apprenions par là que l'âme qui contemple la Beauté inaccessible (ἀπρόσιτον) de la nature divine est éprise (ἐρᾷν) d'elle, autant que le corps a de passion pour ce qui lui est connaturel changeant la passion (πάθος) en impassibilité (ἀπαθεία), en sorte que, toute passion charnelle étant éteinte en nous, notre âme brûle amoureusement (ἐρωτικῶς) de la seule flamme de l'Esprit » (44, 773*cd*).

Ainsi l'éros irrationnel, en tant qu'attirance physique qui jette les corps l'un vers l'autre, est l'image de cet attrait suprarationnel qui entraîne irrésistiblement l'âme vers Dieu par une passion impassible (πάθος ἀπαθές) (772*a*). Nous retrouvons un nouvel oxymoron. Mais ce qui importe pour nous est que cet éros est l'expression de l'état de l'âme, quand l'infinie beauté lui devient plus proche. Plus elle connaît cette Beauté, plus elle comprend son inaccessibilité. Elle réalise alors qu'elle l'atteint davantage par le désir que par la possession, de même qu'elle le connaît mieux par la ténèbre que par la lumière :

« L'âme sortie à la parole de Dieu et cherchant ce qu'elle ne trouve pas est frappée et blessée en quelque façon du désespoir (ἀνελπιστία) d'obtenir ce qu'elle désire. Mais ce voile de tristesse lui est enlevé, quand elle apprend que la vraie possession de celui qu'elle aime, c'est de ne jamais cesser de le désirer. Quand elle voit la beauté désespérante et incirconscriptible du Bien-aimé (ἀγαπώμενος), qui se découvre à elle toujours plus grande à travers l'éternité des siècles, elle est enflammée d'un désir plus fort et elle signifie la disposition de son cœur en disant qu'ayant reçu en elle la flèche choisie par Dieu, son cœur a été atteint par la pointe de la foi et qu'elle a été mortellement blessée par l'amour (ἀγάπη) » (1037*bc*).

La signification extatique de l'éros chez Grégoire apparaît bien. Il correspond à ce sommet de la vie spirituelle où l'âme en découvrant Dieu davantage comprend mieux sa transcendance. Mais cette découverte, qui pourrait la jeter dans le désespoir, est en réalité l'expérience d'une proximité plus grande de Dieu. C'est l'expression même d'une foi vive, que l'amour divin suscite dans l'âme, qui fait habiter la Trinité en elle et lui fait éprouver son infinie Beauté. On pourrait ajouter qu'en éliminant de l'âme toute prétention à une possession de Dieu par laquelle elle le rapporterait à elle-même, elle la décentre d'elle-même pour la centrer en Dieu dans une totale désappropriation. C'est là ce qui nous fait atteindre le fond même de la mystique grégorienne. C'est une doctrine de l'amour extatique. C'est ce trait qui oppose radicalement Grégoire aux grands contemplatifs intellectualistes, un Origène ou un Évagre. Pour lui « la gnose se transforme en amour » (46, 96*c*).

3. — L'ÉPECTASE

Dans le dernier texte que nous avons commenté, nous avons laissé de côté une idée capitale, sur laquelle il nous faut revenir en dernier lieu, c'est celle de la progression de l'âme à travers l'éternité des siècles. L'expérience suprême de Dieu, que constitue l'extase, n'apparaît pas en effet seulement comme un fait qui ne ferait que se répéter, semblable à lui-même. Mais il comporte une croissance infinie. Si Dieu ne cesse jamais d'être ténèbre, l'âme avance à l'intérieur de cette ténèbre. Rien n'indique mieux d'ailleurs le caractère positif qu'elle présente. Pour désigner cette croissance, qui constitue le caractère le plus original de son expérience, Grégoire se réfère au texte de *Phil.* 3, 3 : « Oubliant ce qui est derrière moi et me portant de tout moi-même (ἐπεκτεινόμενος) vers ce qui est en avant ». Cette tension de l'âme est désignée par lui, une fois par le substantif ἐπέκτασις (44, 888*a*). C'est pourquoi j'ai désigné cet aspect de la vie mystique par le terme d'*épectase* (*Doctrine spirituelle...*, p. 309-326). Le texte de saint Paul avait déjà été utilisé avant saint Grégoire pour désigner le caractère progressif de la vie spirituelle (Irénée, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, PG 7, 1002*b* ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 2, PG 9, 412-413; Origène, *Hom. Num.* 17, 5, PG 12, 710; *De oratione*, 25, PG 11, 498*bc* ; saint Basile, PG 30, 144*d* ; 31, 389*c*-392). Il reste que c'est seulement chez Grégoire qu'il apparaît comme constitutif de la vie mystique, et même, semble-t-il, de la vision béatifique.

Nous devons revenir à notre point de départ, à la vision dans la ténèbre de la *Vie de Moïse*. Il semblait que cette vision représentât le sommet de la vie spirituelle. Or, après la vision du Sinaï, l'*Exode* nous rapporte que Moïse demande à Dieu de se manifester à lui (33, 20) :

« Élevé aux plus hauts sommets, il brûle encore de désir et il est insatiable d'avoir davantage, et il a encore soif de ce dont il est gorgé à satiété et, comme s'il n'en avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui, non dans la mesure où il peut participer, mais tel qu'Il est en lui-même » (44, 403*d*). « Comment l'homme, à qui tant de théophanies ont rendu Dieu visible..., demande-t-il encore à Dieu de se manifester à lui, comme s'il n'avait pas encore obtenu ce que l'Écriture nous dit qu'il avait déjà trouvé » (400*a*).

Nous sommes toujours en présence de la même question, qui est celle de la vision du Dieu invisible, tel qu'il est en lui-même. Mais c'est un nouvel aspect de cette vision qui va apparaître. A la demande de Moïse, Dieu répond « en lui accordant ce qu'il demande par le fait même qu'il le refuse » (404*a*). En effet, Dieu

ne peut accorder la vision de ce qu'il est en lui-même. Car l'Être divin surpassant toute détermination, celui qui croit le saisir dans une connaissance déterminée, « passe à côté de celui qui est l'Être par essence » (403*b*). Mais en refusant de se montrer à lui tel qu'il est, Dieu dit cependant à Moïse qu'il le verra passer de dos (*Exode* 33, 26). Cela signifie que, si la possession de Dieu était nécessairement illusoire, ceci ne veut pas dire que l'âme doive y renoncer, car le désir même, qui l'entraîne à chercher Dieu, en constitue une saisie, la seule qui corresponde à la fois à ce qu'est Dieu et à ce qu'est l'âme : « C'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers lui ne cesse jamais de le désirer... C'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir » (404*ad*). Nous rencontrons ici une nouvelle forme de la théologie négative. Ce n'est plus le « voir consiste à ne pas voir », de la ténèbre. C'est la vision du Dieu infini dans l'infini du désir de l'âme.

Cette conception, comme celle de la ténèbre, a son fondement dans la théologie de Grégoire. Elle se rattache à sa doctrine de la communication que Dieu fait à l'âme de sa vie, par quoi la capacité de l'âme, en augmentant sans cesse, la rend capable de nouveaux biens. Je n'insiste pas sur cet aspect dogmatique (*Doctrine spirituelle...*, p. 309-314). Ce qui nous importe est l'aspect proprement mystique de l'épectase. Or il s'agit bien encore d'une action exercée par Dieu sur l'âme et qui la soulève au-dessus d'elle-même pour l'emporter en Lui.

« De même que les corps pesants sont entraînés vers le bas d'un mouvement rapide, de même l'âme, délivrée de ses attaches terrestres, s'élance légère et rapide vers les hauteurs. Si rien ne vient d'en bas interrompre son élan, comme la nature du Bien a la propriété d'attirer à soi ceux qui se tournent vers elle, l'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, tendue par le désir des choses célestes vers ce qui est en avant (ἐπεκτεινομένη) comme dit l'Apôtre » (44, 401*a*).

Ainsi l'épectase, qui est expressément mentionnée, est d'abord l'effet de l'attraction exercée par Dieu qui élève l'âme au-dessus d'elle-même. Il y a ici une forme de l'expérience de l'extase caractéristique. Elle serait intéressante à rapprocher des textes où saint Augustin parle de l'attraction exercée par Dieu sur l'âme, comme un *pondus ad sursum*, et qui la fait s'élever toujours au-dessus d'elle-même. Ce qui est caractéristique de Grégoire est que cette progression de l'âme se poursuit à l'infini et que c'est ce dépassement perpétuel qui est pour elle l'expérience de la transcendance. C'est le caractère infini de cette croissance que Grégoire souligne ailleurs :

« Le grand Apôtre, après avoir rapporté aux corinthiens ses visions, après avoir dit qu'il hésite sur l'état où il se trouvait lors de son initiation (μυσταγωγία) au Paradis, ajoute : Je ne crois pas que j'ai encore saisi le prix, mais laissant dans l'oubli ce qui est accompli, je m'étends vers ce qui est en avant (ἐπεκτείνομαι). Ainsi, même après ce troisième ciel, qu'il est seul à avoir connu..., même après avoir entendu les paroles ineffables du mystère du Paradis, il tend encore plus haut et n'interrompt pas son ascension, ne faisant jamais de ce qu'il a obtenu une limite à son désir et nous enseignant par là que, dans la bienheureuse réalité des biens, abondant est certes ce qu'on découvre, mais infini ce qui est au-dessus de ce qu'on saisit à chaque instant. Et cela se produit à jamais... l'âme allant de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin » (940*c*-941*c*).

Une image que Grégoire emploie pour désigner cette expérience peut nous aider à en comprendre le sens : c'est celle de la vision de la source d'eau toujours jaillissante. « De la même manière, celui qui regarde la beauté divine et infinie, comme ce qui se découvre sans cesse se manifeste plus neuf (καινότερον) et plus étonnant (παραδοξότερον) que ce qui était saisi auparavant, admire ce qui ne cesse d'apparaître, sans cesser de désirer voir davantage, ce qui est attendu étant toujours plus magnifique et plus divin que ce qui a été vu » (1000*ab*). Ce qui est caractéristique est l'idée de « nouveauté » et de « paradoxe ». L'expérience de Dieu est celle d'une nouveauté perpétuelle, qui maintient l'âme dans un état d'étonnement et de stupeur. Or ce mot de paradoxe désignait l'extase. L'épectase apparaît donc comme l'expression d'une croissance continue dans l'extase, comme une sorte d'extase où les infinies perfections divines, à mesure qu'elles se révèlent, jettent l'âme dans une admiration toujours renouvelée.

Ceci nous fait toucher alors un dernier aspect de l'épectase, le fait qu'il ne s'agit pas d'un désir qui ne saisirait rien de son objet, qui ne serait qu'un vide infini, mais d'un désir qui est perpétuellement comblé, sans que pourtant il épuise jamais son objet, et qui réalise par conséquent un progrès infini. C'est là en effet ce qui constitue proprement l'épectase et lui donne un contenu extrêmement positif. Si nous reprenons le texte d'*Exode* 33, nous voyons que la vision du passage de Dieu est donnée à Moïse dans « la caverne du rocher ». Ce rocher symbolise pour Grégoire la stabilité du désir qui, appuyé sur une base solide, qui est la perpétuelle communication que Dieu fait de lui-même (c'est la mystique de la lumière), y prend appui pour une continuelle progression (c'est la mystique de la ténèbre). Nous arrivons ainsi à un dernier paradoxe, à un suprême oxymoron, celui du « mouvement stable », qui définit proprement l'épectase :

« O Moïse, puisque tu es tendu d'un grand désir vers ce qui est en avant (ἐπεκτεινόμενος) et que ta course ne connaît pas de lassitude..., sache qu'il y a près de moi un espace si grand qu'en le parcourant tu ne pourras jamais trouver de terme à ta course. Mais cette course à un autre point de vue est stabilité (στάσις). En effet je t'établirai sur le roc. C'est la plus paradoxale (παραδοξότατον) de toutes les choses que stabilité (στασις) et mouvement (κίνησις) soient la même chose. En effet, d'ordinaire celui qui avance n'est pas immobile et celui qui est immobile n'avance pas. Ici il avance du fait même qu'il est immobile » (44, 405*bc*).

L'épectase est mouvement immuable. Si la conversion de l'âme avait été conquête de la stabilité par opposition à l'agitation des passions, cette stabilité apparaît dans ses plus hauts degrés non pas comme immobilité, mais comme activité spirituelle intense; c'est l'union de la calme profondeur du puits et de la mobilité du fleuve (977*c*). Nous avons un retournement analogue à celui que nous avons trouvé pour la ténèbre et pour l'extase; ténèbre, extase, épectase sont trois expressions d'une même expérience mystique. Cette expérience du mouvement immuable, Grégoire la décrit par l'image de la route :

« Plus quelqu'un demeure inébranlable et fixé dans la vertu, plus il avance dans la voie du bien... Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable, en s'éboulant, les ramène toujours en bas : il y a du mouvement dépensé, mais aucun progrès dans le mouvement. Si quelqu'un au contraire a retiré

ses pieds de l'abîme, selon le mot du psalmiste, et les a affermis sur le roc, — le roc est le Christ —, sa course est d'autant plus rapide qu'il est plus ferme et plus inébranlable dans le bien. Sa stabilité (στάσις) est pour lui comme une aile » (44, 405*cd*).

On voit ainsi comment l'épectase, tout en exprimant un nouvel aspect de la mystique de la ténèbre, celui du désir infini, permet en même temps de faire l'unité de la mystique de la lumière et de celle de la ténèbre, en montrant qu'elles sont les deux aspects, nécessaires l'un et l'autre et complémentaires, d'une seule, de l'unique expérience.

Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse*, intr. et trad. de J. Daniélou, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1942.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — H.-Ch. Puech, *La ténèbre chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, octobre 1938, p. 33-53. — I. Hausherr, « *Ignorance infinie* », dans *Orientalia christiana periodica*, t. 2, 1936, p. 351-362. — H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929.

Jean Daniélou.

E. — CONTEMPLATION, EXTASE ET TÉNÈBRE CHEZ LE PSEUDO-DENYS

1. *Significations et conditions de la contemplation dionysienne.* — **2.** *L'extase et la ténèbre mystique.*

Remarques préliminaires. — 1° Comme le montrent les précédentes études, les thèmes de la contemplation, de l'extase et de la ténèbre ont été développés et exploités bien avant Denys. On ne s'étonnera pas, dès lors, de retrouver presque en totalité son vocabulaire théorétique, extatique et « caligineux » chez ses devanciers : Platon, Philon, Plotin et ses disciples, le *Corpus Hermeticum*, les Pères, Grégoire de Nysse notamment.

2° Ce vocabulaire commun répond, ici et là, à des intentions fondamentales à peu près identiques : l'union à Dieu et la divinisation de l'homme par la θεωρία. Il revêt cependant, avec les divers auteurs, des caractéristiques propres qui ne peuvent pas être négligées, car elles procèdent de contextes doctrinaux différents qui les expliquent et les commandent, et qu'elles permettent aussi, à leur tour, de mieux éclairer.

3° La θεωρία dionysienne prépare les intelligences hiérarchiques à l'union divine la plus haute et à la plus parfaite connaissance de Dieu : la première trouve sa réalisation dans l'extase; la seconde s'exprime par la métaphore de la ténèbre. L'expérience et la connaissance, la perfection de l'union et la plénitude de la révélation sont d'ailleurs rigoureusement simultanées et ne se distinguent qu'à l'analyse appauvrissante et déformante d'une prise de conscience ultérieure. On éprouve une difficulté presque aussi grande à fixer une limite entre la θεωρία d'une part, et l'extase et la ténèbre d'autre part, puisque Denys lui-même nous parle de θέα (MT 1025*b*) et de μυστικὰ θεάματα (MT 997*b*) jusque dans la description de l'expérience mystique.

N. B. — Les références aux œuvres du pseudo-Denys sont données par les initiales : EH = *De ecclesiastica hierarchia;* CH = *De coelesti hierarchia;* MT = *De mystica theologia;* DN = *De divinis nominibus; Ep.* indiquent les références aux *Lettres.* Tous ces textes sont dans PG 3.

1. — Significations et conditions de la contemplation dionysienne

A la suite de Grégoire de Nysse (*Quod non sint tres dii*, PG 45, 121*d*-124*c* et *Contra Eunomium*, 1108*b* : ὅτι ἐκ τοῦ θεᾶσθαι, Θεὸς ὀνομάζεται), d'Évagre (Pseudo-Basile, *Ep.* 8, *ad Caesarienses*, n. 11, PG 32, 265*a*), de Proclus (*In Platonis Cratylum Commentaria*, éd. G. Pasquali, Leipzig, 1908, p. 74, 16-75, 5) et, sans doute, de bien d'autres, Denys trouve dans le verbe θεᾶσθαι, *contemplari*, l'une des étymologies de Θεός (DN 969*c* : θεότης δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια; allusion à la même étymologie quelques lignes plus bas, DN 972*a* : πᾶσα ἀγαθὴ πρόνοια, θεωρὸς... τῶν προνοουμένων). Cette considération serait décisive pour conférer à la θεωρία une importance de premier plan, et, de fait, elle lui donne sans doute, aux yeux de Denys, sa dignité la plus haute et son ultime justification. Mais l'approfondissement doctrinal des thèmes majeurs du système doit nous fournir l'évidence accrue de sa place centrale et de son rôle absolument insuppléable. Il nous permettra de plus, chemin faisant, de préciser les diverses acceptions de la θεωρία dionysienne; de dégager les conditions variables qu'elle impose aux intelligences, selon leur dignité respective et selon les champs d'application qu'elle leur propose; de montrer, enfin, comment la θεωρία trouve son achèvement normal dans l'extase qui la dépasse, sans peut-être l'anéantir tout à fait.

1° Schématisme symbolique et θεωρία. — Les symboles de l'Écriture constituent le premier champ sur quoi s'exerce la contemplation dionysienne. Ils font entrer dans des formes et dans des schèmes sensibles (μορφώσεις, σχήματα, CH ch. 2) ce qui échappe à toute forme et à tout schématisme : ils nous proposent des σχήματα τῶν ἀσχηματίστων (CH 140*a;* cf *ibidem:* μορφώσεις... τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων), qu'il s'agisse de Dieu, des anges ou de toute autre réalité spirituelle. C'est là, sans doute, un effet de la bonté de Dieu pour les hommes (φιλανθρωπία, DN 592*b*), une condescendance accordée à des intelligences engagées dans le monde des corps et des sens. Mais ces intelligences ne peuvent pas s'attacher à des représentations sensibles sans risques de naturalisme et d'idolâtrie. Et Denys ne manque d'ailleurs pas une occasion de réprouver ce penchant des intelligences insuffisamment purifiées à s'attacher aux images comme telles (CH 141*b*, 145*ab*, 340*b; Ep.* 7, 1080*b*. Dans ces textes, ce sont les verbes ἀπομένω ou ἐναπομένω qui traduisent cette *volonté d'immanence* au monde des schèmes, des formes et des images sensibles). Nous devons remonter de ces figurations matérielles aux réalités intelligibles et saintes que ces figurations représentent et c'est l'une des tâches essentielles de la θεωρία.

Dans ce premier sens, la contemplation dionysienne apparaît d'abord comme un refus. Les apports et les révélations du monde des formes et des sensations ne sauraient être retenus par l'intelligence à l'état brut et à titre définitif. Tels quels, ils recèlent plutôt des pièges qu'ils n'offrent de secours. Et c'est pourquoi le chapitre 4 de la *Théologie mystique* les écarte comme radicalement inadéquats aux réalités spirituelles dont ils veulent être les images. Mais les symboles peuvent être purifiés. Ils échappent alors aux condamnations de la *Théologie mystique* et entrent de plein droit dans le système éducatif des intelligences hiérarchiques

(cf surtout CH et EH, où le rôle du symbole pour l'éducation, παιδεία, des fidèles est constant).

Ainsi, la θεωρία ne peut être réduite à son aspect négatif et « cathartique ». Elle comporte une tâche tout aussi essentielle, mais positive, et qui consiste à dégager le contenu spirituel et « déiforme » par lequel le symbole peut accomplir sa fonction d'éducateur des intelligences. Avec l'aspect « cathartique », il faut réserver l'aspect « anagogique » de la θεωρία (cf CH ch. 2 et *Ep.* 9). Les deux ne sont d'ailleurs pas séparables. La fonction « anagogique » ne vient pas *à la suite* ni *à côté* de la fonction « cathartique ». C'est en purifiant les symboles que la contemplation élève les intelligences et c'est dans l'exacte mesure où les intelligences poursuivent leur essor spirituel que le schématisme sensible dont elles usent se trouve corrélativement purifié (sur les dépendances du vocabulaire dionysien relatif à l'ἀναγωγή et à la κάθαρσις, cf H. Koch, *Pseudo-Dionysius...*, p. 56, 31, 102, 81-82, 136; et aussi les études qui précèdent dans le présent article).

Les conditions de la contemplation au plan des symboles se dégagent ainsi avec clarté : il faut qu'elle restitue aux schèmes et aux images l'intention divine qui les a suscités. Cette tâche, redisons-le, ne va pas sans de graves dangers. La tentation esthétique, la passion ou la paresse peuvent empêcher l'intelligence d'accomplir son redressement « anagogique » en l'immobilisant dans les enchantements des sens, où elle court le risque de se pervertir et de se détruire. Aussi Denys préfère-t-il au symbolisme ressemblant, soucieux de la beauté naturelle des formes, de l'éclat des images, en un mot, de tout ce qui flatte notre sensibilité, les figurations sans forme, sans ressemblance et sans beauté du symbolisme dissemblable. La grossièreté des représentations sensibles scandalise, en effet, l'intelligence naturelle, l'irrégularité des traits l'irrite, l'absurdité des schèmes la déconcerte. S'attacher à de pareils objets serait pure folie et il n'en saurait être question. Mais si elle veut *comprendre*, l'intelligence doit sortir de ses modes habituels de sentir et de penser. Dès lors, le désarroi initial fait place à la recherche salutaire. L'intelligence s'éveille et s'ouvre au sens profond des symboles. Elle saisit enfin que le sensible n'a pas en lui-même sa justification dernière et qu'il ne détient aucune valeur en dehors de l'enseignement spirituel et des médiations « anagogiques » qu'il nous propose et qui se dévoilent à des regards purifiés (CH ch. 2).

Nous devons signaler un autre aspect du symbolisme inadéquat, qui ne recouvre pas exactement celui que nous venons d'étudier. Dans la hiérarchie légale, les images obscures, très éloignées de leurs modèles, véritables énigmes pour la contemplation (ἀμυδραῖς... εἰκόσι, καὶ πορρωτάτοις τῶν ἀρχετύπων ἀπεικονίσμασι, καὶ δυσθεωρήτοις αἰνίγμασι, EH 501*b*), n'ont pas exactement le même but que dans la hiérarchie ecclésiastique, bien qu'elles procèdent, elles aussi, d'une intention « pédagogique ». La bonté divine (φιλανθρωπία), s'adressant à une humanité qui ne dépassait pas le stade de l'enfance (νηπίοις μὲν οὖσι, *ibidem*), n'a voulu lui proposer que des objets de contemplation voilés (ἐγκεκαλυμμένην... θεωρίαν, *ibidem*), pour ne pas meurtrir ses faibles yeux (ὡς ἀσθενέσιν ὄψεσιν ἀβλαβῶς ἐπιλάμψασα, 501*c*). Ce qui deviendra, avec la loi nouvelle, le point de départ d'une « anagogie » supérieure, n'était d'abord destiné qu'à la toute première éducation d'une humanité encore très matérielle.

La position de la θεωρία au plan du symbolisme sensible se trouve donc étroitement dépendante et de l'action purificatrice que l'intelligence fait subir aux représentations matérielles (ἀναπτύξις, ἀνακάθαρσις, DN 913*a*, par exemple) et de l'élan intérieur qui porte cette intelligence vers les réalités spirituelles (ἀναγωγή, CH 137*b*, 145*b*; DN 696*ab*, par exemple). Par suite, il n'est pas possible de se faire une conception statique de la contemplation sensible. Elle est, au contraire, une perpétuelle conquête sur le naturalisme et l'idolâtrie, puisqu'elle s'applique à retrouver, sous les schèmes et les symboles, l'intention divine qui les a suscités et le message divin qu'ils recouvrent.

2° La θεωρία sacramentelle et hiérarchique. — La contemplation dionysienne ne se borne pas à l'exégèse spirituelle des symboles scripturaires ou naturels. La liturgie sacramentelle sollicite aussi l'effort constant des intelligences. La preuve pour ainsi dire matérielle nous en est fournie par la disposition même des chapitres de la *Hiérarchie ecclésiastique:* après l'exposé du sens global de chaque sacrement et de sa liturgie, Denys explique, dans une troisième partie, précisément intitulée Θεωρία, le sens des divers actes et des divers symboles mis en œuvre par cette liturgie (cf *supra*, col. 1785).

Pas plus que le symbolisme scripturaire ou naturel, le symbolisme sacramentel ne doit emprisonner l'intelligence dans la matérialité des gestes et des rites. D'où la nécessité, ici encore, d'une exégèse spirituelle. Cette exégèse ne nous donnera pas seulement l'intelligence des cérémonies qu'elle explique. Elle nous fera participer à la vie divine dont les sacrements sont porteurs : « A qui s'approche habituellement et avec sincérité des réalités divines [il s'agit de l'eucharistie] est accordée la communion à la ressemblance divine que ces réalités confèrent (τὴν πρὸς τὸ ὅμοιον αὐτῶν κοινωνίαν τοῖς προσιοῦσι χαρίζεται) » (EH 428*b*).

Mais elle ne le fera qu'à deux conditions : l'initiation spirituelle et l'intégration dans la hiérarchie. A vrai dire, ces deux conditions se trouvent réalisées simultanément dans le sacrement du baptême. Fidèle sur ce point au vieux principe orphique, repris par Platon et ses disciples, Denys estime impossible de participer à un ordre de réalités et, plus encore, d'y exercer une action quelconque, sans une initiation préalable qui nous fasse subsister dans cet ordre (EH 392*b*). Le baptême, en nous conférant une *existence divine* (EH 392*b* : τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως; 484*b* : πρὸς ἔνθεον καὶ αἰώνιον ὕπαρξιν; en EH 393*a*, Denys reprend le mot de *Jean* 1, 12 : « Il leur donna le pouvoir de devenir fils de Dieu »), nous permet d'agir divinement en nous faisant fils de Dieu (393*a*) et en nous assimilant au Christ, dans la milice duquel il nous engage (401*c*-404*a*). Il constitue une véritable initiation (μύησις, EH 432*c*, 445*c*, 557*c*), une vraie naissance divine (θεογενεσία, 392*b*, 397*a*, 404*c*, 425*a*, 432*c*; θεία γέννησις, 392*b*) et nous ouvre l'accès des autres sacrements chrétiens. A la fois purificateur (κάθαρσις, EH 400*c* et 401*b*, par exemple) et illuminateur (φώτισμα, *ibidem* et 392*a*, 393*a*, 425*a*), il permet au baptisé l'intelligence des rites et des symboles qu'une intelligence profane ne saurait entendre (EH 376*c*-377*b*, 392*c*; *Ep.* 9, 1108*c*). En d'autres termes, le baptême rend possible la θεωρία sacramentelle : il constitue un ordre contemplateur (θεωρητικὴ τάξις, EH 536*d*).

C'est qu'en effet, il introduit le néophyte dans la hiérarchie ecclésiastique. Seuls les baptisés participent au culte intégral de la hiérarchie ecclésiastique. Les non-initiés sont exclus des saints mystères (cf EH 436*a*, renvoi des possédés par les diacres; 556*c*, renvoi des catéchumènes par l'archidiacre). La hiérarchie détient pouvoir et mission d'expliquer les sacrements de la nouvelle loi et de les conférer à ceux qu'elle en juge dignes (cf EH ch. 5, où sont définis les pouvoirs des divers ordres sacerdotaux). C'est dans la mesure où le baptisé saura se plier à cette pédagogie progressive qu'il progressera lui-même dans l'intelligence des mystères vivifiants (EH contient des exhortations dans ce sens presque à chaque chapitre. Voir aussi la *Lettre* 8, adressée à Démophile). Toutefois, dans la hiérarchie qui l'accueille, l'initié doit rester à sa place. Tenter de manière indiscrète de nous hausser nous-mêmes à un ordre supérieur *(ibidem)*, d'accéder à un degré de science ou à un niveau contemplatif qui excèdent notre rang, c'est nous condamner à l'inintelligence et nous exclure de la hiérarchie (Denys reprend dans sa *Lettre* 8 les termes mêmes de *République*, IV, 433*b*: ἡ δικαιοσύνη εἶναι τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν. J'ai rapproché ailleurs ces textes : *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 17, 1949, p. 220-221).

Si telle est l'importance de l'ordre et de la mission hiérarchiques, l'intelligence même du symbolisme scripturaire n'exige-t-elle pas l'initiation du baptême? Nous voyons, d'une part, que les non-initiés (ἀτέλεστοι), c'est-à-dire les non-baptisés, sont incapables de comprendre les livres saints, qu'ils les interprètent de façon grossière et fort erronée (*Ep.* 9; EH ch. 1 et 2; CH ch. 2; DN ch. 1; sur la grossièreté des représentations profanes concernant les récompenses des bienheureux après leur mort, voir EH 553*c*). Et, d'autre part, c'est bien les Écritures que les diacres exposent aux ordres purifiés, avant leur baptême (EH 508*b*). Cette contradiction apparente trouve peut-être sa solution dans les deux remarques suivantes. D'abord, les dispositions intérieures des deux groupes de non-initiés sont différentes, voire opposées. Chez les premiers, il n'existe aucune espèce de sympathie pour l'Écriture et pour son enseignement. Les cérémonies sacramentelles, comme les enseignements de l'Écriture, ne peuvent que susciter leur « gros rire » (πλατυσγελάσουσιν, EH 556*d*-557*a*; on retrouve cette malveillance des profanes et leurs railleries 568*b*: ὡς ἂν ἐκεῖνοι γελῶντες φαῖεν). Ils sont prêts à les tourner en ridicule et, en tout cas, ils n'en retiendront jamais que le sens le plus bassement matériel. Les seconds, au contraire, sont déjà chrétiens d'intention. Ils aspirent à la révélation des mystères spirituels enveloppés dans la matérialité des signes. Ils désirent ardemment l'existence divine et la lumière que va leur conférer le baptême (cf EH 393*b*, par exemple). Aussi peuvent-ils déjà suivre avec fruit l'enseignement des diacres. D'ailleurs, — et c'est notre deuxième remarque —, les catéchumènes ne parviendront qu'à une contemplation rudimentaire. Tant qu'ils n'auront pas reçu de subsister divinement par leur admission dans l'ordre contemplateur (θεωρητικὴ τάξις), leurs faibles regards ne pourront pas supporter la trop vive lumière des révélations hiérarchiques (EH 392*c*: καί μοι μηδεὶς ἀτέλεστος ἐπὶ τὴν θέαν ἰέτω· καὶ γὰρ οὐδὲ ταῖς ἡλιοτεύκτοις αὐγαῖς ἐν ἀσθενέσι κόραις ἀντωπεῖν ἀκίνδυνον, οὐδὲ τοῖς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐγχειρεῖν ἀβλαβές. L'objet de contemplation, θέα, dont il s'agit dans ce texte, n'est autre que les cérémonies du baptême, τὰ θεῖα τῆς θεογενεσίας ἐποπτεύσωμεν σύμβολα, 392*b*. Cette ἐποψία est interdite aux non-initiés, ἀτέλεστοι). Si le symbolisme scripturaire peut, dans les conditions du catéchuménat, s'ouvrir aux intelligences droites et bien disposées, il ne livre néanmoins son secret le plus profond qu'aux seuls membres de la hiérarchie.

3° Les degrés de la θεωρία. — Mais qui dit hiérarchie dit pluralité. Et cette pluralité n'est pas seulement numérique. C'est une pluralité qualitative, ordonnée selon la valeur spirituelle des êtres qui la composent (cf entre bien d'autres passages, CH 165*b*). Cette diversité qualitative des essences entraîne celle des activités. Nous aurons donc autant de θεωρίαι que d'ordres hiérarchiques.

Au plus bas degré, et même, à rigueur de terme, au-dessous de la hiérarchie ecclésiastique, la θεωρία très élémentaire des ordres purifiés; puis, la θεωρία du peuple saint qui constitue, par essence, la θεωρητικὴ τάξις (EH 536*d*); enfin, plus parfaite encore, la θεωρία des moines. Leur ordre sans doute n'est pas seulement contemplatif (οὐ θεωρητικὸς μόνον), mais il reste contemplatif et sa θεωρία, en raison même de sa plus grande proximité de Dieu, dépasse en valeur celle du peuple saint (536*c*). Les ordres sacerdotaux, qui passent en dignité cette première triade, représentent eux-mêmes trois nouveaux degrés de θεωρία : celle des diacres, celle des prêtres et celle des évêques (EH ch. 5). En dépouillant l'idée de θεωρία de toute connotation spatio-temporelle (EH 537*ab*), nous pouvons même étendre notre généralisation et dire que les neuf ordres angéliques représentent, eux aussi, neuf degrés de θεωρία différents.

On peut objecter contre cette conception qu'elle n'est pas explicitement formulée par Denys, qu'il mentionne, au contraire, un seul ordre contemplatif ou illuminé par triade et que cette fonction oppose l'ordre moyen aux ordres inférieur et supérieur, dont les fonctions respectives sont la purification et la perfection (cf surtout CH ch. 3, sur l'essence et le but de la hiérarchie). Selon cette répartition rigoureuse, la contemplation dionysienne comporterait seulement cinq degrés, qui correspondraient aux cinq ordres moyens des cinq triades hiérarchiques : le peuple saint, pour la triade des initiés (EH 532*bc*); l'ordre des prêtres, pour la triade sacerdotale (EH 504*ad*); les archanges, pour la troisième triade angélique (CH 257*c*); les vertus, pour la deuxième (CH ch. 8, surtout 240*b*); les chérubins, pour la première (CH 205*bc*). Telle serait l'application stricte des principes posés par Denys.

Mais ces principes doivent être assouplis de la manière suivante. Bien que les archanges soient *plutôt* l'ordre de l'illumination et de la θεωρία, par opposition aux anges, *plutôt* purificateurs, et aux principautés qui constituent *plutôt* l'ordre parfait (CH ch. 9), ces trois fonctions ne sont pas exclusives et Denys s'attache surtout à dégager, pour chacun des ordres, sa fonction de médiation globale, par rapport à l'activité hiérarchique qui est tout ensemble purificatrice, illuminatrice et unitive. Même constatation pour la deuxième hiérarchie céleste. Les fonctions ne sont envisagées sous le rapport de la purification, de l'illumination et de la perfection qu'en un passage (240*b*), et encore chacune d'elles

n'est-elle pas attribuée de façon exclusive à un ordre déterminé.

Pour la première hiérarchie angélique, la fonction contemplative des chérubins est plus nettement affirmée (τὸ γνωστικὸν... καὶ θεοπτικὸν καὶ θεωρητικὸν.., 205*c*), ainsi que la fonction purificatrice des trônes (205*cd*). Mais les séraphins, qui constituent le premier ordre de la première hiérarchie céleste, détiennent, outre leur pouvoir de parfaire, les fonctions purificatrice et illuminatrice (205*bc*). Et la suite du chapitre (208*ad*) attribue globalement ces trois fonctions aux trois ordres de la première hiérarchie céleste.

De plus, dans la hiérarchie, un ordre quelconque peut accomplir à fortiori les fonctions des ordres qui viennent après lui. Le séraphin, par exemple, possède le pouvoir de purifier les hommes, qui appartient pourtant en propre au dernier rang de la hiérarchie céleste (*ibidem* et surtout CH ch. 13, qui explique longuement *Isaïe* 6, 6). L'évêque détient les pouvoirs des deux ordres inférieurs de la triade sacerdotale (EH 508*c*). Le prêtre peut également accomplir la fonction purificatrice des diacres *(ibidem)*. L'état monacal enfin conserve toute la puissance contemplative de l'ordre moyen des initiés (EH 536*c*). Nous savons, d'autre part, que les ordres purifiés parviennent, eux aussi, à une θεωρία très élémentaire. Convenons donc que tous les ordres des hiérarchies, céleste et humaine, peuvent et doivent pratiquer une θεωρία proportionnée à leur rang.

S'il en fallait une confirmation, nous la trouverions au chapitre 10 de la *Hiérarchie céleste*, où Denys attribue à chaque intelligence le triple pouvoir de purification, d'illumination (ou de contemplation) et de perfectionnement. Elle reçoit ce pouvoir de l'ordre hiérarchique supérieur pour le transmettre à son tour à l'ordre qui la suit (CH 273*c;* tout ce chapitre présente l'activité des hiérarchies comme une transmission globale et progressivement affaiblie de l'activité théarchique. En plusieurs autres passages, cette idée est illustrée par des métaphores solaires ou ignées, classiques dans la tradition platonicienne : 240*c*, 301*a*-304*b*, par exemple). Mais en chacune des intelligences, la qualité de la θεωρία correspond rigoureusement à sa capacité divine (ἀναλογία, συμμετρία), et celle-ci est définie d'abord par l'ordre hiérarchique de l'intelligence lui-même (τάξις), ensuite, à l'intérieur de cet ordre, par la vigueur de l'adhésion intime de cette intelligence (ἐπιστροφή) à l'illumination divine qu'elle reçoit.

Sur ces points importants, voir l'article de V. Lossky, *La notion des « analogies » chez Denys le pseudo-Aréopagite*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, 1930, p. 279-309 et mon étude : *La notion de Hiérarchie...*, p. 190-195. Citons seulement un texte où apparaît clairement la rigoureuse correspondance de la qualité de notre θεωρία avec notre capacité divine (ἀναλογία), d'une part, avec notre tension spirituelle (ἐπιστροφή), de l'autre : Νῦν δὲ, ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα, κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα (DN 592*c*).

Plus encore. Les membres de la hiérarchie ecclésiastique, dont la condition ne revêt pas d'emblée un caractère définitif, peuvent participer, simultanément ou successivement, à plusieurs modes de θεωρία. Successivement et dans un même sujet, la θεωρία gagne de valeur à chacune des étapes de la promotion hiérarchique, quand, par exemple, le baptisé devient moine, le diacre prêtre, ou le prêtre évêque. Simultanément et dans le même sujet encore, la contemplation peut revêtir un caractère sensible et intelligible, en tant que l'objet divin de cette contemplation (θέαμα) peut s'adresser à la fois à la partie inférieure et passive de l'âme (παθητικόν) et à sa partie supérieure et impassible (ἀπαθές). *Ep.* 9, 1108*ab:* καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς, εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα· τὸ παθητικὸν δὲ αὐτῆς, συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειότατα, τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς. Il faut que les objets de contemplation (θεάματα) soient en quelque sorte apparentés (συμφυῶς, συγγενῆ, *ibidem*) aux parties de l'âme auxquelles ils s'adressent. Denys ne retient, dans ce texte, que la division bipartite (ἀπαθές, παθητικόν). Mais il connaît la division tripartite en λόγος, θυμός, ἐπιθυμία (*Ep.* 8, 1093*ac*). Il serait curieux de savoir s'il propose des θεάματα différents à chacune des deux parties inférieures de l'âme qui sont l'une et l'autre soumises aux passions. Aucun texte ne permet, à notre connaissance, de trancher cette question.

Ces deux modes de contemplation sont intimement liés et il est difficile de décider si, dans la vie ordinaire du contemplatif, l'un parvient à évacuer parfaitement l'autre. L'état mystique, nous allons le voir, résoud le problème par le dépassement et du schématisme sensible et des représentations intelligibles. Il reste clair toutefois que la θεωρία sera de qualité moindre ou meilleure, selon que l'âme se laissera tirer vers la multiplicité des représentations sensibles et des schèmes matériels (παθητικόν) ou qu'au contraire elle se ressaisira pour se concentrer dans une pureté sans passions (νοερός, ἀπαθής). Le rang hiérarchique détermine donc essentiellement la qualité de la θεωρία. Mais, à l'intérieur de ce cadre, nous devons réserver une extrême mobilité, car la qualité contemplative de chaque intelligence découle en même temps de sa tension intérieure et du rapport réciproque de ses diverses fonctions.

4° La θεωρία et les Noms divins. — L'affranchissement progressif des images et des schèmes permet à l'intelligence d'accéder à la contemplation et à la connaissance des noms intelligibles de Dieu. Un désir de nature nous porte à cette connaissance (αἱ κατὰ φύσιν ἐφέσεις τῶν νοῶν, DN 684*c*). Et le mouvement direct de notre âme nous fait passer du dehors au dedans, « de la bigarrure et de la multiplicité des symboles aux contemplations simples et unifiées » (DN 705*b:* ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται θεωρίας), en d'autres termes, du sensible à l'intelligible. Mais la divinité est, par nature, « inaccessible à l'intelligence, au discours et à la contemplation » (DN 592*d:* ἣν [τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν] οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν, οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι. DN et MT multiplient de semblables formules). Par suite, seuls une révélation et un secours divins pourront nous faire entrevoir les mystères spirituels qui nous dépassent.

Voir surtout DN, ch 1 début, où Denys proteste qu'il ne dira rien sur Dieu que les divines Écritures ne lui aient révélé. Sur la θεωρία comme don de Dieu, cf par exemple DN 588*d:* [τἀγαθὸν] πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας. Rapprocher ce passage du début de CH, qui reprend et commente *Jacques* 1, 17.

Le traité des *Noms divins* se propose justement la contemplation des attributs intelligibles de Dieu, tels que nous les présente la parole même de Dieu.

Qu'il s'agisse d'attributs intelligibles ou de symboles sensibles, la θεωρία se trouve soumise à des conditions analogues. Elle doit éviter de ravaler Dieu au plan des concepts aussi bien qu'au plan des schèmes et des images, car les anthropomorphismes de l'intelligence sont aussi dangereux que les anthropomorphismes des sens. Et de même que, dans l'ordre sensible, les symboles sans ressemblance offrent plus de sécurité que les symboles ressemblants, équivoques dans leur ressemblance même, pareillement la méthode négative paraîtra plus sûre que la méthode affirmative dont les plus hautes conquêtes risquent de masquer la divine visée (le parallélisme entre l'opposition théologie négative-théologie affirmative et l'opposition symbolisme dissemblable-symbolisme ressemblant, est explicitement souligné par Denys : CH 141*a*). Il faut que la méthode négative limite et corrige l'affirmation. La contemplation n'approchera Dieu qu'en reniant sans cesse ses propres élaborations intelligibles et en se reniant elle-même. Cette purification constante est la condition de sa vie et de son progrès, car les réductions et les corrections de la méthode négative ne sont que l'envers d'une affirmation plus profonde et plus pure : l'affirmation d'une Transcendance qui échappe à toutes nos catégories humaines. Les négations de la méthode apophatique ne doivent pas être entendues dans un sens privatif (μὴ κατὰ στέρησιν), mais dans un sens transcendant (καθ' ὑπεροχήν, ὑπεροχικῶς; cf *Ep.* 1, 1065*a* : ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν; DN 869*a* : καθ' ὑπεροχὴν, οὐ κατ' ἔλλειψιν; 872*a*, où la démarche anagogique est liée tout ensemble à l'ἀφαίρεσις et à l'ὑπεροχή : ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ; 640*b* : ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως).

Ainsi conçue, la θεωρία ne laisse pas l'intelligence dans une quiétude inactive. Elle lui impose une reprise de tous les instants, un perpétuel refus d'accepter comme définitivement valable, pour Dieu, toute représentation intelligible, fût-elle très épurée.

Quels que soient donc les formes, les degrés ou les modalités de la θεωρία que l'on envisage (θεωρία des représentations sensibles, θεωρία des sacrements hiérarchiques, θεωρία des noms intelligibles de Dieu), plusieurs conclusions s'en dégagent avec beaucoup de force. D'abord la fonction de toute θεωρία est essentiellement *anagogique*. Il faut que le νοῦς du θεωρός abandonne progressivement, qu'il dépasse en tout cas, tous les ordres de réalité créés qui ont permis son ascension. En deuxième lieu, cette montée progressive ne peut se faire que dans et par la hiérarchie. S'exclure de l'ordre hiérarchique, c'est s'exclure du divin et de l'intelligence des choses saintes (*Ep.* 8; EH ch. 1 début, par exemple). Il faut que le baptême ait donné à l'intelligence de *subsister divinement* et que son effort intérieur l'ait maintenue dans cet état pour que les mystères divins inclus dans les symboles, scripturaires ou liturgiques, se révèlent à elle. Enfin, quelles qu'aient été les révélations obtenues par la θεωρία sensible, intelligible ou sacramentelle, ces révélations ne doivent jamais être considérées comme des acquisitions suffisantes et stables où l'intelligence pourrait se complaire et se reposer. Les exigences de l' « anagogie » sont telles qu'elles imposent à la θεωρία de se dépasser constamment et sans faiblesse, au point de se nier elle-même au terme extrême de son effort. Par cette ultime démarche, la θεωρία fait place à l'état proprement mystique et à l'extase divinisante.

2. — L'extase dionysienne

1° État mystique et θεωρία. — A vrai dire, il subsiste une θεωρία jusque dans l'état « théopathique » qui comporte, en effet, des « objets de contemplation secrets » (μυστικὰ θεάματα, MT 997*b*). Mais cette θεωρία est d'un type nouveau, en ce sens qu'elle implique le rejet du sensible et de l'intelligible (MT ch. 1, 4 et 5). Cette exigence trouve son illustration dans la métaphore plotinienne du sculpteur (cf *Ennéades*, I, 6, 9) qui fait surgir la beauté cachée en taillant dans le bloc (MT 1025*ab* : ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλυμάτα).

Si les conditions négatives de ce nouveau mode de contemplation paraissent claires, il n'en va pas de même de son objet. Comme telle, il semble que cette contemplation n'atteigne pas Dieu : « (dans sa vision), ce n'est pas Dieu lui-même que Moïse contemple, car il échappe à toute contemplation, mais le lieu où Dieu réside » (MT 1000*d* : θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γάρ·) ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστι). « Par *lieu où Dieu réside* », poursuit Denys, « il faut entendre *certaines raisons fondamentales* (ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους) des attributs qui appartiennent à Celui qui transcende tout » (1000*d*-1001*a*). En sorte que Dieu « échappe et aux objets de la vision mystique et au voyant lui-même » (1001*a*). S'il fallait donc attribuer un contenu positif à la vision mystique, ce serait peut-être la contemplation très unifiée de principes à quoi se rattache toute théologie valable. Et ainsi la contemplation mystique se situerait au delà des théologies affirmative et négative, dont elle serait pourtant la justification et le fondement. Mais son enseignement le plus haut semble bien être plutôt cette connaissance expérimentale, vécue, transcendante à tout symbolisme et à tout discours, et selon laquelle Dieu est « essentiellement inconnaissable » (*ibidem;* cette affirmation, qui est le fond même de la *Théologie mystique*, est fréquemment reprise par DN et par l'*Ep.* 1).

Cette révélation de l'incognoscibilité divine présente bien des ressemblances avec les résultats de la théologie négative. Mais il subsiste entre théologie négative et contemplation mystique deux différences essentielles et d'ailleurs rattachées entre elles. La première, c'est que la théologie négative reste une démarche discursive de l'intelligence, tandis que la contemplation mystique se situe au delà du discours. La deuxième, c'est qu'il n'y a de théologie négative qu'en référence à une théologie affirmative dont elle limite et corrige les formulations. La contemplation mystique, au contraire, ne se réfère à aucune de ces démarches qu'elle suppose pourtant. Elle est pure vision immatérielle d'où les sens et l'intelligence sont radicalement exclus (cf MT ch. 5).

Précisons encore les conditions de la contemplation mystique en l'intégrant dans l'ensemble de la synthèse dionysienne. Jusqu'ici nous avons surtout envisagé les degrés de la θεωρία sous leur aspect gnoséologique. Mais la dialectique de l'intelligence se double d'une dialectique de l'amour : l'amour divin (θεῖος ἔρως) et la lumière intelligible (νοερὸν φῶς) sont indissociablement unis et présents à tous les stades de la contemplation (la présence de l'amour à tous les degrés de la hiérarchie

est établie par DN 713*ad*, qui rapporte les *Hymnes érotiques* de Hiérothée. La présence de la lumière intelligible à ces mêmes ordres hiérarchiques résulte de la doctrine même de l'illumination). Or, le propre de la contemplation mystique, c'est qu'elle consomme l'unification de l'intelligence, en ce sens d'abord que, toute dialectique étant dépassée et supprimée, l'intelligence n'est plus divisée dans sa perpétuelle reprise d'elle-même et de ses concepts inadéquats; ensuite et surtout parce que l'amour divin qui l'envahit est d'essence « extatique », qu'il l'arrache à ses conditions spatio-temporelles pour la mettre tout entière sous la dépendance et dans l'appartenance unificatrices de Dieu (DN 712*a* : ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων). Mais ce n'est pas tout. Il faut identifier complètement l'ultime démarche de l'intelligence qui se dépasse et l'ultime démarche de l'amour qui se dépossède, puisque la parfaite unité de l'âme nous interdit de maintenir à ce stade une distinction des facultés. La contemplation mystique arrache l'intelligence à la condition humaine pour la diviniser.

Dès lors, on ne saurait dire que la contemplation mystique soit *active*, au sens intellectuel et sensible de ce terme. Elle est *passive:* non point de cette passivité qui nous renverrait au mode de l'inertie et de la matérialité, mais de cette passivité surhumaine qui est « sympathie » (συμπάθεια) et « synergie » (συνέργεια) divines (DN 648*b* : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα· κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν. Cf DN 872*ab* : καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστὰς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν.... Cf DN 865*d*-868*a*). Pareille contemplation ne saurait être enseignée (ἀδίδακτον) ni transmise par des moyens humains. C'est une contemplation de pure grâce, de type unitif, ineffable et transdiscursif, et qui n'est plus distincte de l'extase et du pur amour.

N. B. — Nous n'avons pas fait mention, dans cette étude, d'une opposition entre πρᾶξις (ou ἐνέργεια) et θεωρία, cette opposition ne constituant pas un angle vif dans la synthèse dionysienne. Bien loin que Denys soit un détracteur des œuvres et de la pratique littérale, il définit la hiérarchie comme une *activité* (ἐνέργεια, CH ch. 3 et *passim*). Cette activité, par l'intention qui l'anime, doit devenir *synergie divine* (CH 165*b*, 168*a*, 212*a*; EH 393*c*; DN 953*a*, par exemple). Dans la contemplation mystique, il est clair que la συμπάθεια et la συνέργεια sont une seule et même réalité.

Il convient de nous arrêter maintenant aux caractères propres de l'extase et de définir ses conditions subjectives, hiérarchiques ou divines.

2° Le vocabulaire extatique. — On sait que Denys n'a pas eu à créer son vocabulaire extatique (cf H. Koch, *op. cit.*, p. 51, n. 2, 80, 138-139, 143, 148, 171-173, pour les néoplatoniciens et pour les termes mystériques; et J. Daniélou, *op. cit.*, p. 274-325, pour Grégoire de Nysse). Nous devons cependant examiner es acceptions précises de ce vocabulaire chez notre auteur.

Le verbe ἐξίστημι est employé au sens métaphorique de *perdre le sentiment*, dans la *Lettre* 8, 1093*d* : Ἐξέστη ὁ οὐρανός (que la traduction latine rend par *obstupuit coelum*). Ce passage est une allusion à *Jérémie* 2, 12. En DN 872*d*, le participe ἐξεστηκώς figure deux fois et dans des sens opposés. Il désigne d'abord l'*aliénation*, la *folie*. Les profanes considèrent celui qui est établi dans la vérité de la foi comme un *aliéné* (ὡς ἐξεστήκοτα, *ut amentem*). Mais ces profanes ne voient pas qu'en réalité la foi véritable *arrache le croyant à l'erreur* (ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ, διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς) : dans ce deuxième sens, ἐξεστηκώς implique une idée de *libération intellectuelle et spirituelle*. C'est donc le contexte qui fixe la signification dernière du verbe ἐξίστημι, dont le sens premier et global reste bien *sortir de, quitter un état donné*. Dans ce sens, il faut entendre que la providence universelle et l'omniprésence de Dieu ne le font pas *sortir de son identité propre* (τῆς θείας εἰρήνης... διὰ πάντων φοιτώσης, καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης, DN 952*a*; formule équivalente en DN 712*b*). De cette signification première, on s'achemine naturellement vers le sens technique d'*extase* (cf DN 681*d*-684*a*; 712*a*; 865*d*-868*a*, par exemple).

Le terme ἔκστασις lui-même est rare. Les *Indices pseudo-dionysiani* de A. van den Daele (Louvain, 1941) n'en signalent que quatre emplois pour tout le *Corpus* dionysien; l'adjectif dérivé ἐκστατικός n'est relevé que trois fois. On les rencontre exclusivement dans trois passages : au chapitre 4 des *Noms divins*, à propos de l'amour divin (θεῖος ἔρως, 712*ab*); au début de la *Théologie mystique* (1000*a*); dans la *Lettre* 9, pour l'explication de l'*ivresse divine* (1112*c*). C'est peu. Sans doute ne doit-on pas être dupe d'un vocabulaire. Et l'on peut dire, en un sens, que tout le *Corpus* dionysien prépare l'extase et en détermine les conditions. Il reste cependant que Denys se montre extrêmement sobre sur ce sujet. Et bien que Grégoire de Nysse soit l'une de ses sources, le pseudo-Aréopagite ne garde à peu près rien de l'abondance du grand cappadocien (cf J. Daniélou, *loco cit.*).

3° Raisons de brièveté en matière d'extase et de théologie négative. — Mais cette brièveté ne procède pas d'une absence d'inspiration. Elle répond à une intention expresse, à une prise de position systématique. Pour Denys, la multiplicité des descriptions et des explications, au lieu d'éclairer et de dévoiler l'expérience très haute de l'extase, ne peut que l'obscurcir et la dissimuler par les contrefaçons caricaturales qu'elle en propose. Bien pis : en nous attachant à des représentations ou à des images, elle nous fait manquer à coup sûr l'expérience mystique elle-même. Faisant allusion à l'*Évangile de Barthélemy* (MT 1000*c*; le caractère gnostique de cet écrit, souvent admis jusqu'ici, est contesté par H.-Ch. Puech), Denys affirme que la θεολογία est à la fois abondante (πολλήν) et très brève (ἐλάχιστην), que l'Évangile est étendu et développé (πλατὺ καὶ μέγα) et, tout ensemble, concis (καὶ αὖθις συντετμημένον, MT 1000*b*). Si d'assez longs développements (πολυλογώτερα) peuvent convenir aux *Noms divins*, aux *Esquisses théologiques* et, plus encore, à la *Théologie symbolique* (MT 1033*b*, on sait que les deux derniers traités sont ou fictifs ou perdus), il en va tout autrement des théologies négative et mystique dont la progression est anagogique et dont les explications deviennent de plus en plus brèves (*ibidem:* ἀνάπτυξιν βραχυλογωτέραν) :

« Plus haut nous nous élevons en effet, et plus nos paroles deviennent concises, car les intelligibles se présentent de façon de plus en plus synoptique. Maintenant donc que nous allons

pénétrer dans la Ténèbre qui est au delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée [οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν]. Là où notre discours descendait du supérieur à l'inférieur [c'est-à-dire : *Noms divins*, *Esquisses théologiques* et *Théologie symbolique*, au moins dans leurs démarches cataphatiques], à mesure qu'il s'éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure même que nous nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira; au terme dernier de l'ascension, nous serons totalement muets et pleinement unis à l'Ineffable [μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλος ἄφωνος ἔσται, καὶ ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθεγκτῷ] » (MT 1033*bc*, trad. M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys*... p. 182).

La *Lettre* 1 exprime de manière plus forte encore ces exigences de concision de toute théologie mystique : « La Ténèbre disparaît à la lumière et, plus encore, quand la lumière est abondante; l'inconnaissance est anéantie par les connaissances et, plus encore, par la multiplicité des connaissances, τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτὶ, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φώτι· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις » (1065*a*).

Nous voilà donc fixés sur les raisons de la brièveté dionysienne : l'expérience mystique, la rencontre de l'Ineffable ne souffrent pas la verbosité (πολυλογία). L'abondance des explications caractérise les stades antérieurs et préparatoires où l'intelligence s'éveille au Transcendant par ces démarches positives que constituent l'exégèse des symboles sensibles et l'explication des noms intelligibles de Dieu.

4° La nature de l'extase dionysienne. — a) *L'extase comme rupture et négativité.* — On sait que le terme ἐξαίφνης (Platon, *Banquet*, 210*e*; repris par Philon, *De migratione Abrahami*, 7 [I, 441]; par Plotin, *Ennéades*, V, 3, 17, 29; V, 5, 7, 35, par exemple) marque le caractère soudain, discontinu, imprévisible et déconcertant de l'extase (cf R. Arnou, *Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, DS, t. 2, col. 1720-1721 pour Platon, et col. 1732 pour Plotin). Denys n'a pas réservé un sort spécial à cet adverbe dont le sens était devenu technique. Il ne l'emploie même en aucun des passages relatifs à l'extase. La *Lettre* 3 (1069*b*) nous dit bien que « ἐξαίφνης s'applique aux réalités qui, contre toute espérance (παρ' ἐλπίδα) et jusque-là cachées, se manifestent dans la clarté (τὸ παρ' ἐλπίδα, καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐμφανὲς ἐξαγόμενον) ». Mais il applique aussitôt cette définition au seul mystère de l'Incarnation du Verbe pour expliquer, nous dit B. Cordier (PG 3, 1071), *Malachie* 3, 1. Il ne fait aucune allusion à l'extase proprement dite qui n'est pas, il est vrai, formellement exclue.

L'extase dionysienne se situe au terme d'une dialectique de rupture par quoi ont été successivement quittés le monde des sens et le monde de l'intelligence (affirmation constante de MT; par exemple, 997*b* : καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας). Elle suppose un dégagement total de toutes choses et de soi-même (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει... πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς. 997*b*-1000*a*; πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, 1001*a*; τῶν ὄντων πάντων ἀποστὰς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, DN 872*b*). Cette volonté de tout exclure et de rompre avec soi-même tend jusqu'à la violence les courts chapitres de la *Théologie mystique* et quelques passages des *Noms divins*. Pour l'union divine, vaincre les obstacles est l'essentiel. Peu importent ensuite les processus psychologiques selon lesquels s'accomplit cette union ineffable. Ils échappent à notre contrôle, comme à notre vouloir. Et c'est pourquoi sans doute Denys envisage plutôt l'expérience mystique sous son aspect de rupture et de négativité que comme l'émerveillement soudain d'une intelligence transportée au delà de l'humaine condition.

b) *L'extase comme union à Dieu et comme connaissance supra-intellectuelle.* — Pour Denys, l'extase est avant tout union à Dieu (ἕνωσις), divinisation (θέωσις). Ces termes bien connus ont, eux aussi, une longue histoire (cf H. Koch, *op. cit.*, *Griechisches Wortregister*, sub verbis : ἑνοῦν, ἕνωσις, ἑνωτικός, θέωσις).

Cependant la divinisation dionysienne ne consiste pas seulement à rejoindre ou à libérer dans sa pureté la partie la plus noble de notre âme (νοῦς) ni même à y retrouver l'unité cachée (ἕν) (cf R. Arnou, *loco cit.*, col. 1722-1723 pour Platon; col. 1736-1737 pour Plotin). Bien que les conditions négatives y tiennent une place essentielle et qu'elles empruntent pour se préciser les métaphores et les termes plotiniens (par exemple, MT 1025*b*, l'allusion à la sculpture : τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος, à rapprocher de *Ennéades*, I, 6, 9), l'extase divinisatrice relève, chez Denys, d'un autre contexte doctrinal. Elle ne réside pas dans une simple démarche de libération morale ou d'intériorisation progressive. Elle ne vise pas à la reconquête d'un état de pureté noétique antérieur à la venue du νοῦς dans le corps : la doctrine d'une préexistence divine des âmes avant leur vie corporelle est aussi étrangère à Denys que la doctrine connexe de la métempsychose, chère à la plupart des platonismes. Et le Père Hausherr souligne avec raison une différence profonde lorsqu'il écrit : « L'extase de Plotin mérite moins justement ce nom que celle de Denys. La transplantation du néoplatonisme dans le christianisme postule ou le renoncement à la théorie de l'extase ou une doctrine ferme du surnaturel. Denys a conservé l'extase... » (« *Ignorance infinie* », p. 357).

Ce n'est pas tout. Par sa définition de l'extase, Denys se sépare encore d'Origène et de ses disciples, Grégoire de Nazianze et Évagre le Pontique (cf I. Hausherr, *loco cit.*, p. 357-359). Pour ces derniers, le νοῦς est, par nature, « capable » de Dieu. Ce qui lui est demandé, « ce n'est plus une sortie de soi, ἔκστασις, mais seulement une ἐκδημία hors des êtres autres que lui » (p. 357 : on trouvera dans ce même article, p. 357-361, les citations justificatives). Le sommet de la vie spirituelle reste pour eux un état intellectuel (νοῦ κατάστασις, cf Évagre, *Practicos* I, 3, PG 40, 1221). Et comment en serait-il autrement puisqu'au dire d'Origène et de Grégoire de Nazianze, le νοῦς est une μοῖρα Θεοῦ (*Oratio de pauperum amore*, PG 35, 865*b*, cité par Hausherr, *loco laud.*, p. 360).

L'extase dionysienne, au contraire, est véritablement une sortie des conditions humaines. Elle se situe au delà de l'intelligence (νοῦς), au delà de la raison (λόγος), au delà de tout effort et de toute prise nommables. Elle introduit dans notre organisme intellectuel et spirituel une rupture radicale, et l'état nouveau qu'elle nous procure ne présente absolument aucune commune mesure avec l'état antérieur dont elle nous tire ni avec l'état postérieur auquel elle nous restitue. Elle n'implique donc pas seulement la fuite du sensible et des représentations successives et discursives de l'intelli-

gence, encore que cette fuite doive être présentée comme une condition de possibilité de toute extase (les verbes ἐκδημέω et φεύγω figurent chacun une seule fois dans le *Corpus* dionysien, et encore le second est-il employé dans un sens étranger à notre propos; les termes ἐκδημία et φυγή sont totalement absents de l'œuvre entière). Au delà des démarches purificatrices, l'extase est une *véritable sortie de la condition humaine*. Le mystique s'échappe à lui-même, s'abandonne tout entier lui-même, intelligence comprise : « La connaissance la plus divine de Dieu (ἡ Θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις) est celle qu'on acquiert par l'inconnaissance (ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη) dans une union qui se situe au delà de l'intelligence (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν), lorsque l'intelligence s'étant éloignée de tous les êtres (τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς), ensuite s'étant également détachée de soi (ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς), est unie aux rayons supra-lumineux (ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν)... » (DN 872*ab*).

La nécessité pour le mystique d'outrepasser les conditions du νοῦς au point de rompre avec lui, est encore affirmée au début de la *Théologie mystique*, qui fait de cette nécessité la condition même de l'extase :

« Autant qu'il t'est possible, élève-toi dans l'inconnaissance (ἀγνώστως) jusqu'à l'union avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance (τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν) : c'est en effet en sortant de toi-même et de toute chose dans un élan indomptable, libre et pur (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει), que tu t'élèveras vers le rayon suressentiel de la divine ténèbre, après avoir tout abandonné et après t'être dégagé de tout (παντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς) » (MT 997*b*-1000*a*).

C'est toujours cette même doctrine que nous propose la fin de ce même chapitre 1er de la *Théologie mystique*, en nous décrivant la vision de Moïse :

« Alors, affranchi des objets et des organes mêmes de la contemplation, il pénètre dans la Nuée véritablement mystique de l'inconnaissance (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν), selon quoi il ferme les yeux à toutes les appréhensions de la connaissance (καθ' ὃν ἀπομύει) [avec la plupart des mss et suivant la remarque de H.-Ch. Puech, *op. cit.*, p. 38, n. 2, je lis ἀπομύει, *il ferme les yeux*, au lieu de ἀπομυεῖ, *il initie*, retenu par l'édition B. Cordier, reproduite par Migne] et se trouve situé dans l'intangible et dans l'invisible absolu (ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀορἀτῳ γίγνεται), puisqu'il appartient tout entier à Celui qui dépasse tout et qu'il n'appartient plus à rien, ni à soi, ni à aucun autre (καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου), qu'il est uni de l'union la plus noble à l'Absolument-Inconnaissable, par la cessation de toute connaissance (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος) et que, dans cette inconnaissance totale, il connaît d'une connaissance qui dépasse l'intelligence (ὑπὲρ νοῦν) » (1001*a*).

Ainsi le trait essentiel de l'extase, qui est de *déposséder* le mystique de lui-même, de l'*aliéner* en Dieu par l'abdication radicale du νοῦς et la cessation de toute activité cognitive (τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ), s'avère générateur d'une connaissance de type trans-intellectuel (ὑπὲρ νοῦν), et dont le caractère négateur vis-à-vis des démarches et des résultats de la connaissance commune appelle des dénominations qui seront elles-mêmes négatives (ἀγνωσία, ἀγνώστως). La connaissance mystique se situe directement dans le prolongement de la théologie négative ou, plus exactement, elle en constitue le terme extrême, le « passage à la limite ». Le νοῦς, épuisé par son ascension apophatique et comme désespéré d'atteindre jamais son objet divin, ne se contente plus de nier ses produits. Il se nie lui-même comme activité noétique. Et cette ultime négation lui fait franchir le seuil de l'extase, qui est à la fois super-connaissance (ὑπὲρ νοῦν), union parfaite (ἕνωσις) et divinisation (θέωσις).

Ces limites de l'intelligence naturelle, son inadéquation à l'objet transcendant qu'elle poursuit et la nécessité, pour le mystique, de renoncer à son activité noétique en se quittant soi-même, sont vigoureusement exposées au chapitre 7 des *Noms divins :*

« Il faut savoir sans doute que notre intelligence possède la puissance cognitive qui lui permet la vue des objets intelligibles (δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει), mais [il faut savoir] aussi que l'union par laquelle elle est rattachée aux objets qui sont au delà d'elle-même (τὴν δὲ ἕνωσιν... δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ) *dépasse la nature de l'intelligence* (ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). C'est donc dans cette union qu'il faut entendre les mystères divins, non pas selon notre sens propre (οὐ καθ' ἡμᾶς), mais en quittant nous-mêmes tout entiers la totalité de nous-mêmes (ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους) pour appartenir tout entiers à Dieu (καὶ ὅλους Θεοῦ γιγνομένους), car il vaut mieux appartenir à Dieu et ne pas nous appartenir à nous-mêmes (κρεῖττον γὰρ εἶναι Θεοῦ, καὶ μὴ ἑαυτῶν) : ainsi, en effet, les dons divins appartiendront à ceux qui sont entrés en communion avec Dieu (τοῖς μετὰ Θεοῦ γενομένοις) » (DN 865*c*-868*a*).

Il est difficile de ne pas voir dans cette définition de la connaissance mystique une opposition entre la *connaissance naturelle* (καθ' ἡμᾶς..., τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) et la *connaissance surnaturelle* (ὑπεραιροῦσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). La première a ses objets propres, les intelligibles (τὰ νοητά); la seconde, des objets transcendants (τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ). Pour atteindre ces objets transcendants, il est indispensable de vivre en leur familiarité et de les « pâtir » en renonçant aux conditions de la connaissance naturelle. C'est ce que fit Hiérothée, le maître éminent de Denys : [Ἱερόθεος] ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ, καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων (DN 681*d*-684*a*). Cette « passivité », qui est à la fois communion dans la passivité (συμπάθεια, κοινωνίαν πάσχων) et communion dans l'activité (συνέργεια), n'entraîne pas la suppression pure et simple de la personnalité du mystique qui s'unit à Dieu sans doute, mais ne se confond pas avec Lui. Telle est, en effet, la signification du préfixe συν-; et cette signification se trouve confirmée par la conscience toujours accrue de la transcendance divine, que donnent au mystique ses expériences les plus hautes.

c) *L'extase comme amour.* — La *Théologie mystique* et la *Lettre* 1, qui en est l'explication, décrivent surtout les conditions intellectuelles ou supra-intellectuelles de l'extase et de la connaissance mystique. Il est assez remarquable que les termes exprimant l'amour (ἀγάπη, ἔρως, ἔφεσις et leurs dérivés), relativement fréquents dans l'ensemble du *Corpus* dionysien, soient totalement absents de ces colonnes. Peut-être faut-il expliquer cette singularité par l'extrême brièveté de ces deux écrits. Peut-être aussi la préoccupation de dégager la connaissance mystique de toute équivoque « naturaliste » a-t-elle amené Denys à n'envisager que l'aspect gnoséologique de son problème. Quoi qu'il en soit, le chapitre 4 des *Noms divins*, qui associe la notion d'extase à la notion d'amour, nous permet fort heureusement de compléter sur ce point les données de la *Théologie mystique*.

Le cycle de l'amour s'étend progressivement de

Dieu à la hiérarchie des êtres (intelligibles, sensibles, vivants et matériels) et, dans un retour symétrique, il rassemble hiérarchiquement tous ces êtres dans l'unité (DN 712*a*-713*d*). Il correspond ainsi aux deux processus inverses, communs à tous les platonismes, de la πρόοδος et de l'ἐπιστροφή. A ce titre déjà on peut dire que l'amour divin est extatique (ἐκστατικός). Il ne permet pas que les sujets qui aiment s'appartiennent à eux-mêmes (οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων, 712*a*). Ainsi s'opère une fusion universelle dans l'unité (ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν... δύναμιν 713*a*; πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν... διὰ πάντων... 713*d*).

Il faut observer cependant que cette extase universelle, prélude de l'universelle harmonie, n'a pas et ne peut pas avoir le sens très technique que nous venons de définir. Pour Dieu, par exemple, on ne peut admettre que cette extase le fasse proprement sortir de lui-même (κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ, 712*b*; cf *Ep.* 9, 1112*c*, qui interprète l'extase de Dieu dans le sens de la transcendance, τὴν ὑπεροχὴν τοῦ Θεοῦ, et DN 952*a* qui explique de la même façon l'omniprésence divine, τῆς οἰκείας ταὐτότητος οὐκ ἐξισταμένης). D'autre part, les liens d'amour qui unissent entre elles les intelligences d'un même ordre hiérarchique, ceux qui les unissent aux intelligences des ordres supérieurs vers qui s'opère leur conversion (ἐπιστρεπτικῶς), ceux qui les unissent aux ordres inférieurs sur qui s'exerce leur providence (προνοητικῶς, DN 708*a*), les laissent chacune dans leur nature propre. La fusion dans l'unité n'entraîne pas la confusion des ordres et, selon le degré hiérarchique auquel il se communique, l'amour divin devient angélique (ἀγγελικόν), intellectuel (νοερόν), psychique (ψυχικόν) ou physique (φυσικόν, 713*a*). Ainsi, bien que l'amour divin (ἔρως ou ἀγάπη indifféremment, selon Denys, 708*b*-712*c*) soit un principe d'harmonie, de communication et d'union entre les divers ordres, et bien qu'à ce titre il requière une certaine sortie de soi des intelligences (ἐκστατικός), on ne peut pas dire qu'il corresponde, dans tous ces cas, à cette démarche ultime et absolue par laquelle l'intelligence rompt avec elle-même et avec la condition humaine pour devenir toute divine.

C'est seulement à sa pointe extrême de ferveur que l'amour entraîne l'extase proprement dite et qu'il permet au mystique d'échanger, pour ainsi dire, sa vie et son intelligence pour celles de Dieu :

« Ainsi le grand Paul, possédé par l'amour divin (ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος) et saisi par sa puissance extatique (καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφώς), prononça ces paroles divines : *Je vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi* (*Galates* 2, 20). Car celui qui est vraiment saisi par l'amour et que l'amour fait sortir de lui-même (ὡς ὄληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς), comme il dit, ne vit pas sa propre vie, mais la vie très aimée de celui qu'il aime (οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν) » (712*a*).

Toutes les intelligences ne partagent pas un tel sort. Et bien que Dieu étende son amour à tout (712*d*-713*d*), bien qu'il poursuive dans sa bonté les âmes mêmes qui se détournent de Lui (*Ep.* 8, 1085*d*), il proportionne toujours leur propre amour à la mesure d'illumination divine dont elles sont dignes et capables (κατὰ τὴν ἑκάστων ἐπιτηδειότητα, *ibidem* ; cf EH 589*a* : τῷ συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἑλλάμψεων ἔρωτι). C'est donc bien le sommet de l'amour, sa tension extrême (l'ἐπιστροφή parfaite et la parfaite συντονία) qui peuvent seuls conférer au mystique l'extase suprême, bien que cette extase même et l'amour qui la mérite soient encore un don de Dieu (DN 708*a*-713*d*).

On est surpris que Denys n'ait pas exploité plus à fond ce thème de l'amour dans l'union mystique et dans l'extase. Sans doute rappelle-t-il, en le modifiant d'ailleurs, le mot de 2 *Rois* 1, 26 : Ἐπέπεσε... ἡ ἀγάπησις σου ἐπ' ἐμὲ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν (709*c*, au lieu de ἐθαυμαστώθη ἡ ἀγάπησίς σου ἐμοὶ ὑπὲρ ἀγάπησιν γυναικῶν). Mais cette citation, qui n'introduit aucun développement sur l'analogie de l'amour humain et du ravissement mystique, est seulement destinée à établir l'équivalence des termes ἔρως et ἀγάπη (ou ἀγάπησις). Le *Cantique des Cantiques*, pourtant cité ou mentionné sous forme allusive (par exemple, CH 144*d* : ὡς μύρον εὐῶδες, à rapprocher de *Cant.* 1, 3; *Ep.* 9, 1105*b* : τὰς τῶν ἀσμάτων προσύλους καὶ ἑταιρικὰς πολυπαθείας, à rapprocher de *Cant.* 4 et 5), n'inspire pas davantage Denys qui n'ignorait certainement pas l'abondante littérature suscitée par ce livre et notamment le fameux *Commentaire* de Grégoire de Nysse (cf J. Daniélou, *op. cit.*, p. 211-220). Il est vrai que la *Lettre* 9 explique plusieurs symbolismes que l'on peut retrouver dans le *Cantique :* vin, miel, lait, ivresse, sommeil, veille, etc. Mais ces « exégèses » sont extrêmement brèves et elles nous apprennent bien peu de chose sur l'extase mystique. L'ivresse, par exemple, ne reçoit un sens transcendant qu'appliquée à Dieu (*ibidem*, 1112 *c*). Pas un mot de l'*ivresse sobre* (νεφάλιος μέθη), dont on sait la fortune depuis Philon (cf H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929 et J. Daniélou, *op. cit.*, p. 290-302). Peut-être trouvait-on le fameux oxymoron et son explication dans la *Théologie symbolique*, à laquelle nous renvoie Denys, précisément à propos du symbolisme de l'ivresse (MT 1033 *ab* et *Ep.* 9, 1113 *bc*). Mais nous n'avons pas la *Théologie symbolique !*

En résumé, bien que l'amour (ἔρως et ἀγάπη, sans distinction) soit, dans sa plus haute ferveur, la cause et l'élément essentiels de l'extase, convenons que ce point n'est pas explicitement traité dans la *Théologie mystique ;* qu'il l'est seulement au chapitre 4 des *Noms divins*, sans être d'ailleurs exclusivement exposé en fonction de l'extase, au sens strict et technique de ce terme; enfin, que les métaphores et les symboles exprimant cet amour sont assez rares et leur exégèse extrêmement sobre.

5° Le symbolisme de la ténèbre et l'extase. — a) *Le retour du symbolisme : remarque sur l'implication des méthodes théologiques.* — Un symbole qui, lui, ne se réfère pas à l'amour, mais à la connaissance mystique et à ses conditions, mérite cependant de nous retenir. Il s'agit de la ténèbre. Sans doute peut-on s'étonner qu'après avoir banni les images sensibles et les représentations intelligibles, Denys recoure encore à un symbole pour rendre compte précisément de ce qui, par définition, échappe à tout symbolisme. Il faut observer que le caractère tout privatif de ce symbole d'un nouveau type ne tend à rien de moins qu'à l'évacuation de tout schématisme sensible et de toute représentation noétique. Nous sommes en présence d'une « théologie symbolique à rebours » (H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 34), qui se situe non point dans la ligne du symbolisme ressemblant et de la théologie affirmative (rapprochés par Denys lui-même, CH 141*a*), mais dans le prolongement du symbolisme dissemblable et de la théologie apophatique (également rapprochés par

Denys, *ibidem*), dont les démarches sont à la fois anagogiques et négatives.

Quoique de type éminemment négatif et transcendant, cette récurrence symbolique porte sa leçon : dans la pratique, il faut sans doute moins opposer entre elles les diverses méthodes théologiques que ne semblent le faire plusieurs textes. Toutes sont en effet nécessaires à l'intelligence pour rejoindre Dieu. Elle s'élève progressivement des images sensibles aux représentations intelligibles jusqu'à la connaissance mystique. La liaison de ces méthodes ne tient pas seulement à leur succession dans les démarches de l'esprit. Et leur valeur n'est pas simplement provisoire, comme si chacune d'elles devait rendre successivement inutiles celles qui l'ont rendue possible et préparée. Si, jusque dans la théologie mystique, nous constatons le retour d'un certain symbolisme, reconnaissons qu'à l'inverse, l'exigence mystique et les ruptures de la théologie négative apparaissent déjà dans l'interprétation anagogique du symbolisme dissemblable. La théologie affirmative ne se justifie elle-même que par les corrections de la théologie négative dont le sens véritable réside dans l'affirmation implicite d'une transcendance absolument pure. Dès lors, il ne faut en aucune manière opposer entre elles les diverses théologies dionysiennes. Il ne faut même pas leur assigner un sens et une portée rigoureusement limités à une phase déterminée de notre ascension spirituelle. Elles valent ensemble, dans leur corrélation, dans leur correction et jusque dans leur immanence réciproques, qui découlent, en chacune d'elles, d'une présence secrète et transcendante qui les suscite, les ajuste et les promeut. La ténèbre mystique illustre cette implication des méthodes, qui n'entraîne d'ailleurs pas la négation de leurs caractères respectifs et singuliers.

b) *Le vocabulaire et ses sources.* — Le thème de la ténèbre mystique (γνόφος, σκότος) n'apparaît guère chez les maîtres néoplatoniciens de Denys (H. Koch, *op. cit.*, ne fait aucun rapprochement sur ce point). Par contre, la Bible, le nouveau Testament et les œuvres d'inspiration judéo-chrétienne n'ont cessé d'accréditer et d'exploiter cette métaphore qui s'est imposée à Denys presque d'elle-même (cf H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 46-52; en ce qui concerne spécialement Grégoire de Nysse, cf J. Daniélou, *op. cit.*, p. 201-210).

Le terme σκότος désigne, au sens propre, l'*obscurité*, les *ténèbres* et le verbe σκοτόω signifie *obscurcir*. Denys les emploie dans ce sens naturel : « Nous disons que l'air qui nous entoure s'obscurcit par défaut et par absence de lumière » (καὶ τὸν ἀερὰ τὸν περὶ ἡμᾶς ἐσκοτῶσθαί φαμεν ἐλλείψει καὶ ἀπουσίᾳ φωτός, DN 728*a*, par exemple). Pareillement, l'adjectif σκοτεινός peut désigner l'*obscurité physique* (*Ep.* 8, 1100*a*).

Au sens métaphorique, ces mêmes termes se rapportent le plus souvent aux *ténèbres de l'ignorance et du péché :* ignorance et péché sont en effet rigoureusement identifiés par Denys, comme dans la plupart des pensées d'inspiration platonicienne, et ils sont opposés au couple *science-sainteté ;* ces identifications et ces oppositions ne préjugent d'ailleurs rien du contenu des termes associés ou opposés, ici et là. Le baptême (φώτισμα) donne leur vraie lumière aux intelligences, car « on ne saurait raisonnablement prétendre qu'ils soient amenés à la lumière, ceux qui sont [seulement] délivrés des ténèbres du sein maternel (καὶ οὐκ ἄν τις εὐφρονῶν εἴποι... ἐπὶ τὸ φῶς αὐτὰ προαχθῆναι, τοῦ κατὰ γαστέρα σκότους ἀπαλλαγέντα) » (EH 433*a*). L'opposition est constante entre ces ténèbres de l'état prébaptismal (τὸ τοῦ προτέρου βίου σκοτεινόν..., ἀποταξαμένους τοῖς ἀλαμπέσιν, EH 508a; cf 400*c :* τῶν ἀλαμπῶν μὲν ἀποφοιτήσει τῆς ἀγνωσίας μυχῶν) et la vie de lumière que confère le baptême (ἐπὶ τὰ φωτιστικὰ μεταταχθῆναι, 508*ab*). Le σκοτεινόν est ici synonyme de l'ἀλαμπές, c'est-à-dire *ce qui n'a pas encore reçu l'illumination* (ἔλλαμψις) ou *ce qui a été privé de cette même illumination par quelque faute*, postérieure au baptême, lorsqu'il s'agit de notre hiérarchie ecclésiastique. Les deux termes σκοτεινόν et ἀλαμπές ou des termes dérivés peuvent être associés de manière très étroite : « Le caractère lumineux et illuminateur des séraphins (φωτοειδῆ καὶ φωτιστικὴν ἰδιότητα) chasse et détruit toute *ténèbre obscurcissante* (πάσης ἀλαμποῦς σκοτοποιίας ἐλάτειραν οὖσαν καὶ ἀφανιστικήν) » (CH 205*c*). Le Bien, qui remplit les âmes de lumière, « purifie les yeux de leur intelligence du brouillard d'ignorance qui les entoure; il excite et libère ces yeux qu'une lourde masse ténébreuse empêche de s'ouvrir (καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν [ψυχῶν] ὀφθαλμοὺς ἀποκαθαίρειν τῆς περικειμένης αὐταῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος, καὶ ἀνακινεῖν καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμυκότας) » (DN 700*d*). Pareillement, le Christ est venu remplir de sa « riche et très divine lumière (ὀλβίου καὶ θειοτάτου φωτός) les régions obscures de notre intelligence (τὸ... κατὰ νοῦν ἡμῶν ἀλαμπές) » (EH 441*b*). Le σκοτεινόν est l'un des multiples termes qui définissent le mal (DN 732*d*). Mal et obscurité vont ensemble, comme vont ensemble Bien et lumière (ἀλαμποῦς κακίας, EH 401*b ;* cf 537*b*, où la chute des anges est qualifiée de *ténébreuse :* τὴν ἀλαμπῆ... πτῶσιν).

Outre cette signification privative et péjorative qui fait de σκότος un synonyme d'ἀλαμπές et de κακόν, Denys réserve à ce terme un sens tout opposé qui apparaît seulement dans la *Théologie mystique* et dans la *Lettre* 1. Si, dans cette nouvelle acception, σκότος s'oppose encore à φῶς, ce n'est pas comme un *en-deçà* de la lumière intelligible, mais comme un *au-delà*. Dans le premier cas, il était *négation ou absence de lumière ;* dans le second, il devient *surabondance et excès de lumière* (ὑπεροχικῶς, *Ep.* 1, 1065*a*). Ce nouvel emploi, sur lequel nous allons insister, rapproche σκότος de γνόφος.

Γνόφος apparaît à peu près exclusivement dans la *Théologie mystique*. On le rencontre une seule fois dans les *Noms divins* (869*a*) et une seule fois dans la *Lettre* 5 (1073*a*). Partout, ce terme doit être entendu dans un sens transcendant à toute qualification lumineuse (καθ' ὑπεροχήν) et non pas dans un sens négatif (οὐ κατὰ στέρησιν). Précisons la signification et la portée de la ténèbre dionysienne ainsi entendue (γνόφος et σκότος).

c) *Signification de la ténèbre dionysienne.* — Dans ce sens éminent qui la situe au delà de toute lumière, la ténèbre revêt une double acception qui a été remarquablement saisie et dégagée par H.-Ch. Puech :

« En réalité, γνόφος ou σκότος chez Denys est un terme ambivalent qui revêt deux significations réciproques : une signification subjective, concernant l'attitude de l'âme qui contemple, et une signification objective, relative au caractère inaccessible, à l'absolue transcendance de la Lumière contemplée. L'une commande l'autre : c'est parce que Dieu reste inconcevable en soi que l'état du sujet sera « inconnaissance ». La Ténèbre figurera, en fin d'analyse, le lieu et la modalité de l'appréhension mystique, supérieure à l'opposition d'un sujet connaissant et d'un objet connu, mais déterminée

par leur relation qui ne peut ici que demeurer inadéquation » (*art. cit.*, p. 36).

C'est l'absolue transcendance de Dieu qui commande la doctrine de la ténèbre. Mais les *Noms divins* et les *Hiérarchies*, où la transcendance divine est aussi constamment affirmée, présentent habituellement Dieu comme la *lumière intelligible*, supérieure à toute lumière et d'où découle toute lumière (par exemple, DN 701*a* : φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν, ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία). Et cette affirmation centrale fonde la doctrine de l'illumination : le chapitre premier de la *Hiérarchie céleste* commente *Jacques* 1, 17 et *Jean* 1, 9 dans le sens d'une métaphysique de l'illumination universelle et graduelle par le *Père des lumières* et par le *Verbe-Lumière* (120*b*-121*c*). Toutefois, la transcendance de Dieu reste sauve, car « source et principe de toute lumière, il est au delà de toute lumière » (DN 701*ab* : ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος). Or c'est précisément ce caractère de transcendance par rapport à toute lumière que veut exprimer le symbole de la ténèbre, elle-même qualifiée de supra-lumineuse (ὑπέρφωτον... γνόφον, MT 997*ab* et 1025*a*). Ce symbolisme s'avère donc comme strictement complémentaire du symbolisme lumineux. Aux yeux de Denys, tous deux semblent se répondre et s'appeler, comme s'appellent et se répondent théologie affirmative et théologie négative.

De fait, le symbolisme de la ténèbre s'accompagne régulièrement des notations négatives les plus familières à Denys : il désigne le Dieu invisible (ἀόρατος), intangible (ἀναφής), qui échappe à toute contemplation (ἀθέατος); (cf H.-Ch. Puech, *loco cit.*, p. 39-40). Bien plus : la description de la ténèbre n'est autre qu'une description et une application de la théologie négative. Le chapitre 1er de la *Théologie mystique* a pour titre : *Qu'est-ce que la divine ténèbre?* (Τίς ὁ θεῖος γνόφος, 997*a*). Or ce même chapitre commence justement par des démarches négatives que reprendront les chapitres suivants et qui atteindront leur expression la plus violente et la plus radicale dans les chapitres 4 et 5. Et, comme dans la théologie négative, les négations incluses dans le symbolisme de la ténèbre doivent être entendues dans un sens transcendant et non point dans un sens privatif (*Ep.* 1, 1065*a*).

Mais la ténèbre divine ne doit pas être confondue avec les démarches négatives proprement dites. Elle dépasse dans son absolue transcendance tous les couples d'affirmations et de négations opposées, qui pourraient encore la déterminer et la limiter (par exemple, DN 825*b* : καὶ ἀπειρία πάσης ἀπειρίας καὶ πέρατος ὑπεροχικῶς τῶν ἀντικειμένων, et MT ch. 4 et 5); bien que tout vienne d'elle, elle ne veut être référée absolument à rien (*Ep.* 9, 1109*c* : ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχὴν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν). Elle est *au delà de tout* (ἐπέκεινα τῶν ὅλων, MT 1048*b*) : Denys répète souvent cette formule inspirée à tous les néoplatonismes par *République*, 509*b*, pour affirmer que Dieu échappe définitivement à toute saisie des intelligences.

« L'Obscurité exprimera ici une sorte de résistance opposée par l'essence de l'Être Divin à une pénétration complète de l'intuition humaine. Nous lisons à *Th. Myst.*, I, 2, 1000 A, d'après *Ps.* 17, 12, que Dieu « a placé l'Obscurité (σκότος) comme une retraite autour de Lui », et à *Th. Myst.* I, 3, 1000 C, suivant *Ex.* 20, 21, dont la paraphrase renforce la signification, que « Celui qui est au delà de tout est réellement (ὄντως) dans la Nuée (γνόφος) » où pénètrent les initiés. Plus explicitement encore, dans la *Lettre* 5, 1073 A, qui commente l'*Exode* par 1 *Tim.* 6, 16, « la Nuée divine est la Lumière inaccessible où Dieu est dit habiter », cette inaccessibilité, et l'invisibilité qui en est la conséquence, s'expliquant par la supériorité surabondante de la Clarté divine qui surpasse toute essence » (H.-Ch. Puech, *loco cit.*, p. 39).

Un Dieu absolument inaccessible, invisible, intangible, innommable (ἀκατονόμαστος, DN 597*c*), échappant à toute prise (ἀπερίληπτος, DN 588*c*, 912*b* et 913*b* : τὴν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα καὶ ἀγνωσίαν) et à toute détermination (ἀπεριόριστος, 597*a*, 817*d*, 889*d*) : tel apparaît le sens le plus haut de la Ténèbre dionysienne. Sans doute peut-on la définir comme une négation universelle impliquant une absolue transcendance, mais à condition de dépouiller ces deux expressions de toutes connotations psychologiques et morales relatives à l'effort anagogique des intelligences créées. La Ténèbre divine ne veut et ne peut être référée à aucun être, pas même au monde des intelligences. Et son caractère le plus essentiel réside certainement dans cette pure « absoluïté » qu'absolument rien n'entame (ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχὴν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν, *Ep.* 9, 1109*c*).

On voit, dès lors, que la métaphore de la ténèbre appliquée aux intelligences ne peut avoir ce sens plénier. Et l'une des difficultés de la doctrine consiste précisément dans cette mobilité des acceptions qui, d'un texte ou d'un paragraphe à l'autre, s'enchevêtrent au point de donner parfois à la pensée des apparences de contradiction. Du côté du sujet, la ténèbre correspond essentiellement à cet état où, les sens et l'intelligence étant surmontés, le mystique parvient à la plus haute connaissance de Dieu. Cette connaissance est d'un type nouveau, puisqu'elle n'emprunte plus rien aux éléments sensibles ni aux démarches discursives de la pensée. Et c'est pourquoi Denys la définit en termes négatifs : elle est *inconnaissance* (ἀγνωσία, ἀνοησία; ce dernier terme est employé une fois dans le sens de *folie*, EH 433*d*; il s'applique à Dieu pour marquer sa transcendance vis-à-vis du νοῦς, DN 588*b*; enfin, il est synonyme d'ἀγνωσία dans MT 1033*b*). Cette inconnaissance diffère de l'ignorance purement privative (ἄγνοια, qui est toujours employé dans un sens péjoratif) du profane ou du pécheur. Comme la ténèbre à quoi elles correspondent, l'ἀγνωσία et l'ἀνοησία doivent être entendues dans un sens transcendant (ὑπεροχικῶς, *Ep.* 1, par exemple; sur ce point, cf encore H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 36-37). Elle se situe au delà des connaissances intellectuelles (γνώσεις) que procurent les diverses théologies, au delà de la lumière (νοερὸν φῶς) où baignent ces mêmes connaissances. Par suite, « l'ἀγνωσία échappe à ceux qui possèdent la Lumière qui est de plain-pied avec l'être et la connaissance des êtres. L'obscurité transcendante de Dieu est voilée à toute lumière (et par toute lumière) et cache toute connaissance » (*Ep.* 1, 1065*a*; traduit par H.-Ch. Puech, *ibidem*, p. 37); « l'inconnaissance est cachée dans tous les êtres, par le voile des objets de connaissance (τὴν ἀγνωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περικεκαλυμμένην) » (MT 1025*b*).

L'analogie est frappante entre la méthode qui définit la Ténèbre comme absolue transcendance et celle qui décrit l' « inconnaissance » du mystique. C'est moins de définir que d'exclure qu'il s'agit ici et là. A l'imitation de la Ténèbre divine, la ténèbre du mystique

implique l'inactivité (ἀνενεργησία), le silence (σιγή, ἀφθεγξία), la « ligature des sens », du sens de la vue surtout (ἀβλεψία : ces termes de MT ch. 1 et 2 sont cités et commentés par H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 38). Seul, en effet, ce renoncement cathartique aux modes de connaissance inférieurs ou seulement humains peut introduire le mystique à la vraie science : « Moïse pénètre dans la ténèbre de l'inconnaissance (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει, MT 1001*a*) et par son inconnaissance même (τῷ μηδὲν γινώσκειν), par son union à l'Absolument-Inconnaissable (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ... ἑνούμενος), il atteint à une connaissance qui passe l'intelligence (ὑπὲρ νοῦν γινώσκων) » (*ibidem*).

Essayons de déterminer exactement la nature de cette ténèbre où pénètre Moïse, et le sens de la révélation qu'elle comporte. Ce même passage affirme qu'au terme de leur effort cathartique et anagogique, les mystiques ont la révélation sans voile (ἀπερικαλύπτως) de la cause bienfaisante et universelle (ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία, 1000*c*) ; qu'ils « *pénètrent dans la ténèbre où réside réellement Celui qui est au delà de tout* (εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστιν... ὁ πάντων ἐπέκεινα) » (*ibidem*). Le début de la *Théologie mystique*, qui est une prière, demande l'accès à cette ténèbre plus que lumineuse (997*ab*) ; « selon cette même ténèbre (καθ' ὅν, 1001*a*), Moïse est uni à l'Absolument-Inconnaissable, dans une inconnaissance qui est connaissance transcendante » (texte déjà cité ; *ibidem*). Le chapitre 2 de ce même traité emploie des formules analogues : « ... afin de connaître sans voiles (ἀπερικαλύπτως) cette inconnaissance (ἀγνωσίαν) que dissimule en tout être la connaissance qu'on peut avoir de cet être, afin de voir ainsi cette Ténèbre suressentielle (καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον) que dissimule toute la lumière contenue dans les êtres » (1025*b*, trad. de Gandillac, *op. cit.*, p. 180-181).

Les récits de *Exode* 33-34, où Moïse n'est pas admis à la vision de la *face* divine, mais seulement à la vision du *lieu* où Dieu réside, semblent commander une interprétation moins hardie (1000*d*). Moïse « ne voit pas Dieu (car il est invisible), mais le lieu où Dieu réside » (θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γὰρ·) ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστι). Et « par *lieu où Dieu réside*, il faut entendre que les objets les plus divins de la contemplation correspondent à *certaines raisons fondamentales* (ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους) des attributs qui appartiennent à Celui qui transcende tout, et qui, par delà toute pensée (ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν), manifestent sa présence, [cette présence] qui laisse sa trace (ἐπιβατεύουσα) sur les sommets intelligibles de ses lieux très saints (ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων) » (1000*d*-1001*a*). Ce texte, que nous avons déjà rencontré en étudiant la notion de θεωρία, décrit en réalité l'ultime phase anagogique qui relève encore de la γνῶσις et du νοερὸν φῶς. Les opérations cathartiques et l'illumination ont atteint leur plus haut sommet, ce fondement suprême où les connaissances distinctes des « théologies » trouvent, dans l'unité, leur plus haute justification intelligible (ὑποθετικοὺς λόγους). Mais l'instant qui suit ne relève plus de la métaphysique de la lumière (la succession temporelle des deux phases est marquée par les expressions κἀν τούτοις, 1000*d* et καὶ τότε καί, 1001*a*, que M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 179, traduit justement par : *à ce degré pourtant* et *c'est alors seulement*). Cet instant postérieur et ultime introduit Moïse dans la ténèbre où l'on ne connaît que par l'inconnaissance (ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις..., τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, 1001*a*), que procurent la dépossession de l'intelligence et la parfaite union à Dieu.

Par suite, il apparaît que la ténèbre du mystique comporte une connaissance plus haute que celle des « raisons fondamentales » de toute théologie. Celles-ci relèvent encore du νοῦς et d'un *contexte de lumière* (φῶς, ἔλλαμψις, ὅρασις, θέα, ἐπίνοια, ἀκρότης νοητή). Il est vrai qu'à ce stade encore intellectuel de la connaissance, la présence divine se fait déjà sentir. Mais on l'éprouve seulement à la manière dont on pourrait entendre, de l'intérieur d'une sphère, des piétinements périphériques (παρουσία... ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι ἐπιβατεύουσα). Le contact et l'union les plus intimes sont uniquement permis et réservés à ceux qui, après avoir rompu les barrières intelligibles, auront pénétré hardiment dans la ténèbre qui passe intelligence et discours. Rendu à ce sommet, le mystique ne saisit certes pas la Ténèbre divine, au sens rigoureux où cette Ténèbre est synonyme d'absolue transcendance et d'inconnaissable unicité. Pas davantage il ne s'unit à Dieu au point de perdre réellement sa propre personnalité. Mais il est parvenu à *sa ténèbre mystique*, c'est-à-dire à cet état d'inconnaissance ou de superconnaissance qui ne requiert plus l'intervention morcelante et successive de la pensée. Il « éprouve » tout dans l'unité (ἑνοειδῶς), avec Dieu et en Dieu, au point que tombe, d'une certaine manière, la distinction d'objet et de sujet. Dans cet état, action et passion se confondent. La συνέργεια et la συμπάθεια y trouvent à la fois leur réalisation la plus rigoureuse et leur identification la plus parfaite, bien que, dans cette expérience divine elle-même, l'absolue transcendance de Dieu s'impose toujours au mystique et lui apparaisse, avec une profondeur sans cesse accrue, comme essentiellement inaccessible et souverainement adorable.

« En définitive, la Nuée n'apparaît et ne se justifie qu'à l'intersection de deux inadéquations : 1° l'inadéquation (par éminence) de l'inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du νοῦς ; 2° l'inadéquation (mais alors, par privation) de cette même inconnaissance eu égard à son but qu'elle est incapable d'atteindre. La lumière relative qui est accordée à l'âme dans l'union apparaît donc comme obscurité et « rayon de la Ténèbre » à un double titre : 1° en tant que négatrice des γνώσεις ; 2° en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d'une connaissance symbolique, que dépasse l'ἀγνωσία, à une connaissance décidément mystique dont l'ἀγνωσία est loin d'épuiser le contenu idéal » (H.-Ch. Puech, *art. cit.*, p. 42).

6° Une difficulté : extase et hiérarchie. — Le problème de l'extase et de sa possibilité se heurte à un point de doctrine, également essentiel : la médiation hiérarchique. On sait que toute hiérarchie, légale, ecclésiastique, céleste, est constituée par des ordres (τάξεις) d'inégale dignité dont les tâches sont rigoureusement définies au sein de leur propre hiérarchie et, s'il s'agit du dernier ordre angélique, à l'égard de la hiérarchie humaine (cf CH, EH, *Ep.* 8 en entier). Une intelligence donnée ne peut entrer en relation avec Dieu (θεαρχία) que par l'entremise de tous les ordres supérieurs, humains et angéliques, qui, tout ensemble, la séparent de Dieu et la rattachent à Lui (CH ch. 3, 6-10 et 13 ; EH ch. 1, 5 et 6 ; *Ep.* 8). Une question se pose donc : si la médiation hiérarchique est universelle et nécessaire ; si, en particulier, toute intelligence humaine ne peut atteindre Dieu que par l'entremise successive de tous les ordres angéliques (CH ch. 13),

l'extase reste-t-elle possible et, si elle le reste, peut-on dire encore qu'elle soit une rencontre immédiate de Dieu, un contact, un ravissement divinisateur qui arrachent vraiment l'intelligence non seulement à ses conditions sensibles, mais encore à sa condition noétique elle-même?

Denys sans doute fait de la divinisation par l'amour le but des hiérarchies (EH 376*a*: Ἀπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίας τὸ πέρας ἡ πρὸς Θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις. Formules semblables ou équivalentes en CH 164*d*, 165*a*, 208*a* et EH 373*c*). Mais cette divinisation reste graduelle. Elle est adaptée à la capacité spirituelle des intelligences hiérarchiques (ἀναλογία, συμμετρία) que déterminent à la fois leur position hiérarchique elle-même (τάξις) et leur mérite propre (ἀξία). Sauf pour le premier ordre de la hiérarchie céleste qui communique sans intermédiaire (ἀμέσως) avec la Théarchie (CH ch. 7, par exemple), la divinisation des anges, qui est à la fois purification, illumination et perfection, se fait par la médiation des ordres supérieurs (*ibidem* et ch. 8-10). La loi est la même pour la hiérarchie humaine (EH ch. 5 et 6) à laquelle s'impose, de plus, la médiation angélique : les révélations divines sur la doctrine hiérarchique parviennent à Isaïe par un ange (CH ch. 13); Moïse a reçu la Loi par les anges (CH 180*d*-181*a*); un ange avertit Joseph pour la fuite en Égypte et pour son retour (CH 181*c*). Jésus lui-même n'est pas exempté de cette médiation, puisqu'un ange le réconforte durant son agonie (CH 181*cd*). La *Hiérarchie ecclésiastique* (476*b*) applique bien l'adverbe ἀμέσως à l'illumination des hommes saints qui sont devenus *connaturels à la lumière intelligible* (ὡς συγγενέσι τοῦ νοητοῦ φωτός), mais il ne s'agit là que d'une absence de médiation humaine. La règle universelle des *Hiérarchies* et de la *Lettre* 8 garde sa pleine vigueur : toute relation de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu s'effectue nécessairement par l'entremise de tous les ordres hiérarchiques intermédiaires.

La *Théologie mystique* et la *Lettre* 1 ne font aucune allusion à cette doctrine. Bien plus : tout se passe comme si l'intelligence seule se trouvait en face de Dieu seul. On veut bien admettre que l'état mystique soit exceptionnel. Du moins voudrait-on voir comment il peut échapper aux lois communes. Denys ne s'en explique pas et tout essai d'accord pourra paraître conjectural et contestable.

Le moins artificiel serait peut-être d'en appeler à la christologie dionysienne dont on sait d'ailleurs la réserve, à notre sens volontaire. Le Christ est à la fois Dieu et homme.

On trouvera aux passages suivants les textes sur lesquels nous appuyons notre sentiment et que nous ne pouvons développer dans le cadre de ce travail : CH 121*a*, 208*c*; EH 372*a*, 373*b*, 401*d*, 428*c*, 429*cd*, 440*b*, 441*c*, 477*c*, 480*ac*, 505*b*, 512*c*, 557*a*; DN 645*b*, 648*c*, 652*a*, 953*ab*, 980*b*; *Ep.* 4 en entier; *Ep.* 8, 1081*b*, 1085*c*, où est affirmée surtout la divinité; l'Incarnation et la vie humaine de Jésus sont souvent affirmées dans les textes déjà cités et dans les passages suivants : CH 181*c*; EH 444*bc*, 484*a*, 512*a*, DN 592*a*, 648*a*, 648*d*; MT 1033*a*, qui impliquent eux-mêmes quelquefois la double nature de Jésus.

Sa double qualité d'homme et de Dieu fait du Verbe incarné le *chef*, le *principe* et la *substance* de toutes les hiérarchies qui trouvent en Lui leur *achèvement* (τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχήν τε καὶ τελείωσιν, Ἰησοῦν... EH 373*b*; ἅπασαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπεραιουμένην... 505*b*; [Ἰησοῦς] ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας, ἁγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δυνάμις, 372*a*). En particulier, dans son amour extrême pour l'humanité, Jésus (ὁ φιλανθρωπότατος Ἰησοῦς) est devenu notre premier initiateur (ὁ θεαρχικὸς ἡμῶν καὶ πρῶτος ἱεροτελεστής, EH 512*c*). Il est l'illuminateur des intelligences hiérarchiques (Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος, EH 428*c*, 557*a*) et le chef du combat chrétien (EH 396*b*, 401*d*); il nous libère et nous sauve par la croix (484*b*), par le baptême et par les autres sacrements de la hiérarchie (EH ch. 2, 3, 4). Toute sainteté hiérarchique consiste à s'assimiler à Lui : le sacrement eucharistique symbolise (et réalise) notre participation à Jésus (Ἰησοῦ μετουσίας [εἰκόνα], τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν, CH 124*a*); l'évêque s'assimile à Lui pour accomplir les mystères divins (...καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι, EH 444*a*), les corps des saints sont devenus eux-mêmes comme les membres du Christ (ὡς μέλη Χριστοῦ γεγονότα, EH 553*b*) et c'est pourquoi ils ressusciteront. Toute cette doctrine, que Denys semble avoir résolu de ne pas systématiser, accorde au Christ une place absolument centrale. Il est chef de notre hiérarchie par son incarnation (ἐνανθρωπήσει, EH 444*a*, 484*a*), chef de la hiérarchie céleste par sa divinité (θεαρχικώτατος Ἰησοῦς, EH 372*a*, 512*c*). Et cette double fonction ne le divise en aucune manière : Jésus reste un (εἷς), simple (ἁπλοῦς) : τὸ γὰρ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῇ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν ἀναλλοιώτως ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ προελήλυθε (EH 444*a*).

S'il en est ainsi, la doctrine de l'assimilation au Verbe incarné, à la fois homme et Dieu et, à ce double titre, chef des deux hiérarchies, peut expliquer la possibilité d'une extase unitive sans médiation angélique, au moins pour les premiers membres de la hiérarchie humaine. Il leur suffit de devenir « christiformes » (χριστοειδεῖς). Mais Denys n'a pas explicitement formulé cette explication qui d'ailleurs ne fait pas clairement ressortir la possibilité d'une extase sans médiation pour les membres inférieurs de notre hiérarchie. Disons donc qu'il subsiste une difficulté entre la doctrine des *Hiérarchies* et celle de la *Théologie mystique*.

Conclusion. — En résumé, l'extase dionysienne apparaît comme préparée par les diverses θεωρίαι et par l'effort de purification qu'imposent ces θεωρίαι aux intelligences, à tous les stades de leur ascension spirituelle : schématisme sensible, contemplation liturgique et sacramentelle, contemplation intelligible des noms divins que corrigent et prolongent jusqu'au seuil de l'extase les démarches de plus en plus radicales de la théologie négative. Bien que Denys ait emprunté son vocabulaire extatique (à Philon et à Grégoire de Nysse, d'une part; à ses devanciers néoplatoniciens, de l'autre), sa doctrine se caractérise proprement par son extrême dépouillement, par la vigueur, voire par la violence de ses exigences négatives et par la brièveté voulue de ses descriptions. Essentiellement conçue comme rupture et négativité, l'extase impose à l'intelligence un abandon et un renoncement radicaux qui ne lui font pas seulement rejeter les produits de l'activité noétique, mais cette activité noétique elle-même. Acte ultime de l'intelligence qui se renonce, l'extase apparaît en même temps comme le plus haut sommet de l'amour qui se dépossède, bien que l'union divine à quoi parvient le mystique ne soit pas une

suppression pure et simple de sa personnalité. C'est ce qu'illustre le symbolisme très épuré de la divine Ténèbre. Ce symbolisme a sa réplique dans la ténèbre de l'inconnaissance où pénètre le mystique par l'abandon de toutes ses facultés, sensibles et intellectuelles, et qui, sans lui faire saisir la transcendance comme telle, lui en donne cependant une révélation de type unitif, transcendante et interdite à nos modes humains de concevoir et de raisonner. Enfin, la conception dionysienne de l'extase semble se heurter aux thèses majeures des *Hiérarchies*. Peut-être la doctrine du Verbe incarné, chef de toute hiérarchie, fournit-elle un principe de solution partielle. En fait, Denys n'a pas essayé de résoudre cette antinomie, à nos yeux capitale, mais qu'il n'a sans doute pas vivement ressentie lui-même et qu'en tout cas il n'a jamais formulée.

Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite, trad., préface et notes par M. de Gandillac, coll. Bibliothèque philosophique, Paris, 1943. — A. van den Daele, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941. — *Dionysiaca*, Paris, t. 1, 1937 ; t. 2, 1950.

H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. 1, Mayence, 1900. — V. Lossky, *La notion des « analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, 1930, p. 279-309. — I. Hausherr, *Ignorance infinie*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 2, 1936, p. 351-362. — H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, octobre 1938, p. 33-53. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, coll. Théologie, Paris, 1944. — R. Roques, *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 17, 1949, p. 183-222; t. 18, 1950-1951, p. 5-44.

René Roques.

IV. LA CONTEMPLATION DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE LATINE

A. Saint Augustin et Cassien. — B. Contemplation et vie contemplative du 6e au 12e siècle.

A. — SAINT AUGUSTIN ET CASSIEN

L'emploi du mot contemplation et de ses apparentés chez les premiers écrivains chrétiens est conditionné par : 1° le sens courant dans la langue profane soit vulgaire, soit philosophique; 2° les textes scripturaires de l'ancienne ou de la nouvelle Vulgate (ancienne latine et traduction de saint Jérôme).

Contemplation, dans l'usage ordinaire, signifie un regard des yeux ou de l'esprit portant sur un champ de vision déterminé, tantôt d'une vaste étendue embrassée d'un coup d'œil, tantôt très limité, mais examiné de très près, comportant soit une attention prolongée et intense, soit un examen minutieux des détails. C'est, selon les cas, l'une ou l'autre de ces nuances qui est exprimée par rapport à l'objet contemplé. D'où habituellement l'emploi d'un déterminatif au génitif avec le substantif *contemplatio*, à l'accusatif avec le verbe *contemplari*. Un sens dérivé et comme adverbial exprime l'intention de faire quelque chose ou plus exactement le projet que l'on rumine à cet égard. Enfin, l'adjectif *contemplativus* se trouve déjà indiqué comme qualificatif de *vita* pour indiquer, par opposition à la vie active, pratique, un emploi ordinaire du temps, un genre de vie dominé par la spéculation et le souci des choses de l'esprit.

Ces indications générales nous dispensent de nous arrêter plus longtemps aux écrivains latins des quatre premiers siècles. A la différence des orientaux qui, à la même époque, possédaient une doctrine ascétique et mystique à peu près achevée, les occidentaux, un saint Ambroise et un saint Jérôme eux-mêmes, qui ont maintenu très haut l'idéal de la perfection chrétienne, n'ont guère dépassé dans leurs écrits le niveau de l'ascèse et de la prière commune. Le mot *contemplation* ne revêt chez eux aucun caractère de technicité.

Nous pouvons donc en venir aux deux maîtres dont l'influence a été décisive sur toute la spiritualité postérieure : saint Augustin et Cassien. Ils représentent l'un et l'autre deux conceptions assez différentes de la contemplation et de ses modes de réalisation ici-bas.

1. *La contemplation augustinienne.* 1° *Positions de commentateurs récents.* — 2° *L'expérience mystique de saint Augustin.* — 2. *Cassien.* 1° *La contemplation dans la vie monastique.* — 2° *Psychologie surnaturelle de la contemplation.* — 3° *Apatheia et theoria au sommet de la vie contemplative.*

1. La Contemplation augustinienne

La notice consacrée à saint Augustin (t. 1, col. 1101-1130) dispense de revenir sur la plupart des textes où il parle de la contemplation. Le Père Ch. Boyer leur a donné avec raison une place considérable et l'interprétation qu'il en propose reflète une opinion largement répandue parmi les spécialistes. Nous présenterons l'état actuel de la question, en tenant compte des travaux importants qui ont paru depuis lors. Ces travaux n'ont guère atténué les divergences que provoque l'exégèse de la mystique augustinienne.

1° Positions de commentateurs récents. — A. *Mager* avait conscience qu'un exposé objectif de cette mystique devait s'appuyer sur un examen minutieux de la terminologie (*Augustinus als Mystiker*, dans *Philosophia perennis*, t. 1, p. 88, et dans *Mystik als Lehre und Leben*, p. 289). Il s'en rapporte à l'analyse faite par A. Gardeil des textes concernant la *mens* comme sujet récepteur de la vie surnaturelle (A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927), mais cette analyse d'inspiration métaphysique déborde notre enquête et répond à des préoccupations scolastiques en dépendance de saint Thomas beaucoup plus que de saint Augustin. Nous en retiendrons, cependant, que la *mens* en tant que partie spirituelle de l'âme, non conditionnée essentiellement par le corps, est susceptible d'une saisie de Dieu qui dépasse l'exercice commun de la foi vive.

F. *Cayré* a consacré plusieurs travaux à la question qui nous occupe. Outre *La contemplation augustinienne*, nous lui devons deux articles plus techniques : *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 6, 1929 (p. 23-39, Présupposés philosophiques; p. 205-229, exposé théologique) et *Contemplation et raison d'après saint Augustin*, dans *Revue de philosophie*, t. 30, 1930, p. 331-381. L'auteur observe que le mot *contemplation*, solidaire de *sagesse* dont il désigne l'acte propre, est, comme lui, susceptible de spécifier soit une connaissance naturelle, soit une connaissance surnaturelle. C'est plus souvent le mot *vision* qui traduit l'acte de la contemplation surnaturelle : *visio Dei*. Cet acte n'est pas sans rapport avec la *visio beata* de l'au-delà : il s'en distingue en ce qu'il

ne dépasse pas l'ordre de la foi. F. Cayré s'appuie sur une théorie de l'exemplarisme qu'il attribue au saint docteur, mais qui minimise, semble-t-il, le rôle de l'illumination, si fondamental dans la métaphysique augustinienne de la connaissance. C'est moins d'ailleurs la contemplation elle-même que les conditions de cette contemplation qu'il définit, en rappelant qu'en cette vie la contemplation surnaturelle est une vision médiate de Dieu présent dans l'âme. En montrant le lien qui unit chez le docteur de la grâce la contemplation à la théorie de l'image de Dieu, F. Cayré touche bien l'un des éléments principaux du contexte où s'inscrit la possibilité pour l'homme de posséder Dieu, mais il n'en résulte pas nécessairement que cette possession se vérifie dans une expérience impliquant une connaissance infuse reçue comme telle. L'étude systématique du vocabulaire (poussée davantage dans *Les sources de l'amour divin*, p. 31-35) fait d'autant plus défaut que la présente exégèse augustinienne est dominée par une appréciation minimisante de l'influence de Plotin sur l'ancien rhéteur converti. Les ressemblances du vocabulaire que l'auteur retrouve chez les grands mystiques du 16e siècle faussent les perspectives en faisant conclure de l'identité des mots à l'identité des réalités exprimées. De ce que sainte Thérèse emploie pour décrire son oraison infuse une terminologie rappelant celle d'Augustin, il ne s'ensuit pas que celui-ci ait pratiqué une oraison du même ordre.

Il faut expliquer Augustin par Augustin, si nous voulons une connaissance objective de sa pensée. En adoptant cette méthode, Éphrem *Hendrikx (Augustins Verhältnis zur Mystik)* fournit des données soigneusement contrôlées. Ses conclusions peuvent paraître catégoriques : elles reposent du moins sur l'étude précise du vocabulaire et des thèses fondamentales d'Augustin. A la question : « Saint Augustin est-il un mystique? » il répond : Oui, si l'on prend le mot *mystique* dans son sens général de « ferveur » avec la nuance de « ferveur religieuse intense » qu'ajoute le mot allemand « enthusiasmus »; non, si *mystique* a son sens technique strict connotant l'infusion du don de la contemplation avec un sentiment spécifique de passivité.

« Voir Dieu », « toucher Dieu », expressions empruntées à la connaissance sensible et qu'Augustin transpose sur le plan de la connaissance religieuse. S'il emploie plus fréquemment la première, c'est qu'elle est prégnante de toutes les autres sensations; c'est surtout qu'elle convient mieux à une expérience proprement spirituelle.

Visio spiritualis, cependant, ne signifie pas nécessairement un acte qui transcende le monde des images : Augustin appelle parfois *spiritus* la simple imagination. Parfois aussi *visio spiritualis* se rapproche de *visio mentalis* et concerne alors proprement la connaissance intellectuelle. Cette signification prend son relief dans la théorie de l' « illumination » par laquelle le saint explique la genèse de la connaissance humaine. On croirait que cette théorie a été conçue surtout pour faire ressortir la passivité du sujet qui reçoit la lumière du soleil divin. Le chrétien baptisé est illuminé sans cesse par la présence de ce soleil immuable qui lui communique une connaissance infuse en quelque sorte, bien qu'en dehors de toute expérience proprement mystique. Quand Augustin, toutefois, traite *ex professo* de la connaissance spirituelle, il est particulièrement soucieux de sauvegarder l'activité positive de l'esprit humain : elle lui apparaît un élément essentiel de toute connaissance, même si l'objet en est Dieu dans la vision béatifique. Il ne suffit pas, en effet, que le soleil brille et que j'aie de bons yeux pour que j'y voie : il faut que je tourne mes yeux vers l'objet qui s'offre à moi. Cette expérience banale de la vie sensible explique, selon Augustin, le processus de la connaissance spirituelle.

L'œil de l'âme, c'est l'intelligence (intelligentia). Elle a son siège aussi bien dans le cœur (cor) que dans l'esprit (mens, intellectus), car ces trois termes : *mens*, *intellectus*, *cor*, sont à peu près synonymes. *Cor* se rencontre surtout dans les passages où le lyrisme prédomine (cf A. Guillaumont, *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité*, coll. Études carmélitaines, t. 29, 1950, *Le Cœur*, p. 72-73). Même lorsqu'il parle de la *vision du cœur* (videt cor), Augustin n'abandonne jamais son intellectualisme foncier : il faudra nous en souvenir lorsque nous rencontrerons dans la « contemplation d'Ostie » l'expression caractéristique : *toto ictu cordis*.

Examinée dans cette perspective que l'on retrouve dans tous les écrits de l'évêque d'Hippone, la théorie augustinienne de la connaissance de Dieu exclut toute possibilité d'une illumination purement passive et donc, d'après Hendrikx, d'une contemplation infuse au sens strict. C'est la *ratio*, sans laquelle l'âme ne peut connaître ni ici-bas ni dans l'au-delà, qui est la faculté essentiellement active de l'esprit. Deux fonctions lui sont dévolues : voir (verum intuetur) et chercher à voir. Quand elle voit, elle possède son objet par le regard (adspectus) qu'elle tourne vers lui. Elle cherche à voir et devient raisonnement (ratiocinatio), lorsqu'elle passe du connu à l'inconnu sans y réussir nécessairement toujours. Le sentiment de la passivité propre à la connaissance mystique est incompatible avec l'exercice de la *ratio*, dont l'*adspectus* implique la tension active. Hendrikx est particulièrement frappé de ce que toute la théorie d'Augustin repose sur l'expérience sensible et nullement sur une expérience spirituelle d'un autre ordre, dont il ne pourrait manquer de tenir compte s'il en avait été lui-même favorisé.

Ce que nous venons de dire à propos de *videre*, il faudrait le répéter pour *tangere* et ses composés, pour *conspicere*, *cernere*, *intueri*, *contueri*, *obtueri* et parfois *sentire*, car Augustin ne connaît pas d'intuition au sens moderne du mot. Retenons en particulier que *adtingere* a un sens restrictif qui s'oppose à *comprehendere* comme une atteinte partielle à une possession plénière.

C'est aussi sur l'analogie de la vision corporelle qu'Augustin fonde la nécessité d'une ascèse préparatoire à la contemplation des réalités spirituelles. Dans ses premiers écrits, il impute à l'union de l'âme au corps l'inaptitude de l'intelligence à leur égard; par la suite, il en appelle au péché originel, mais en réservant toujours la possibilité d'habituer progressivement l'esprit aux choses divines; il expliquera de même que les âmes, comme les yeux vis-à-vis du soleil, sont diversement douées pour les contempler. Aussi ne devons-nous pas attribuer une signification proprement mystique à l'instantanéité de la connaissance spirituelle dont parle souvent Augustin. Il signale parfois cet éclat rapide de la vérité lorsqu'elle est saisie sous l'inspiration du maître intérieur par opposition à la

lenteur propre au langage humain d'un maître qui n'est pas Dieu. Cette impression soudaine est aussi le fait des esprits moins dégagés du sensible et plus prompts à retomber dans la « glu » des soucis quotidiens.

Le mérite d'Hendrikx est d'avoir posé le problème de la mystique augustinienne en des termes non équivoques. L'étude précise du vocabulaire, l'examen des textes dans leur contexte doctrinal et psychologique sont les conditions d'un jugement dépouillé de tout préjugé extrinsèque. Certains faux problèmes semblent définitivement éliminés. La mystique de saint Augustin n'est pas celle de sainte Thérèse ou de saint Jean de la Croix. Si sa terminologie a une saveur « mystique » indéniable, elle la doit, non à ce que les modernes appellent le don de contemplation infuse, au moins sous sa forme typique de « voie contemplative », mais aux réminiscences de Plotin et à une métaphysique de la connaissance hautement dégagée du sensible, bien que très dépendante de l'effort par lequel l'esprit se tend vers la vérité désirée (cf Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, p. 262); la sagesse augustinienne n'implique aucune expérience religieuse dépassant celle du chrétien aidé de la grâce commune (cf F. Cavallera, compte rendu du livre de Hendrikx, RAM, t. 19, 1938, p. 317).

Ces points acquis permettent-ils de dire que le problème a été pleinement résolu? On en discutera encore sans doute. A son propos J. Lebreton écrit (*Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 27, 1937, p. 484) : « Nous avons suivi cette discussion avec un vif intérêt; nous croyons qu'elle suggère beaucoup de remarques utiles; nous estimons cependant que ses conclusions sont, dans leur rigueur, inacceptables ». Est-il possible qu'une théologie où la spéculation s'unit à un pareil goût des mystères de Dieu se soit élaborée en dehors de toute expérience proprement mystique? D'autres encore se refusent à l'admettre.

« Je ne doute pas, écrit M. de la Taille, que saint Augustin ait vécu dans l'habitude d'une oraison favorisée de grâces mystiques. La sainteté soutenue à ce diapason n'est pas possible sans cela; et de plus, les *Enarrationes in psalmos* rendent là-dessus un son sur lequel il n'est guère possible de se méprendre. Mais surtout au dixième livre des *Confessions* le chapitre 40 atteste des expériences contemplatives du caractère le plus authentique. Enfin la preuve abonde en quantité d'autres écrits d'une grâce affective hautement délicate et spirituelle » (*Théories mystiques. A propos d'un livre récent*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 319-320).

2° L'expérience mystique de saint Augustin. — Ne pouvant prétendre apporter une solution nouvelle au problème ainsi débattu, nous comparerons les interprétations diverses qu'ont reçues les principaux textes invoqués.

a) *La vision d'Ostie.* — Quelques travaux récents se réfèrent à la contemplation d'Ostie (*Confessions*, liv. 9, ch. 10-11, n. 23-27, PL 32, 773-776). Tous les critiques s'accordent à reconnaître que cette élévation d'âme vers le bonheur du ciel est fortement influencée par la dialectique plotinienne. Le Père Paul Henry (*La vision d'Ostie*, p. 18-22) a montré à quel point ce texte, écrit environ treize ans après l'événement, est inspiré par les *Ennéades* (I, 6, 7 et V, 1, 2) : il n'en imite pas seulement la progression ascendante du sensible à l'immuable, il adopte et il adapte selon son génie personnel jusqu'au rythme de certains développements caractéristiques dont il conserve la cadence tout en l'amplifiant et en en modifiant l'expression (« silence » substitué à « repos »). Même accord en ce qui concerne la psychologie du saint. Converti depuis un an, baptisé depuis six mois, il avait vécu avec une rare intensité sa foi retrouvée, nourrissant son esprit de la lecture des Écritures, Monique par ses exemples attisant sa flamme. On souscrirait volontiers à l'opinion de dom Butler (*Western Mysticism*, p. 24) reconnaissant chez Augustin la plus pénétrante perception intellectuelle (intellectual vision) du divin et un amour de Dieu allant jusqu'à la passion consommée. Mais ces deux éléments sans déterminations plus précises suffisent-ils à caractériser une expérience mystique au sens strict et, de plus, Augustin, à l'époque d'Ostie, avait-il atteint les sommets de la contemplation infuse? Ce sont là des questions vivement discutées.

Le Père Ch. Boyer posait le problème en des termes les plus nets :

« La contemplation d'Ostie était-elle une contemplation acquise ou une contemplation infuse? On sait en effet que, si nous négligeons les querelles de mots, on s'accorde à distinguer une contemplation obtenue, dans certaines conditions, par notre activité ordinaire et sous l'influence de la grâce ordinaire, et une contemplation à laquelle notre activité ordinaire ne peut atteindre, mais que seule une motion très spéciale du Saint-Esprit peut mettre en nous » (*La contemplation d'Ostie*, dans *Essais...*, p. 283).

Il pense (art. S. Augustin, t. 1, col. 1117 et 1122) que la contemplation d'Ostie suppose des grâces de cette espèce la plus élevée; la présence de Monique exclut, selon lui, un « simple exercice de dialectique plotinienne »; c'est une « élévation chrétienne » qui aboutit à un « éclair de vie éternelle », impossible à expliquer sans un don de « contemplation infuse ».

Le Père Henry, tout en insistant sur la saveur plotinienne du récit d'Augustin, souligne le rôle important de Monique dans la formation chrétienne du néophyte. La « vision d'Ostie » lui paraît marquer un enrichissement considérable de la vie surnaturelle qui ajoute à la structure philosophique de la pensée d'Augustin une expérience transcendante du surnaturel :

« Là est l'élément spécifique, l'apport original de la vision d'Ostie, ce qui la distingue des élévations, des prières, des « visions », si l'on veut, qui précèdent. S'il manquait jusque-là quelque chose à l'expérience religieuse du converti, ce n'était ni la conviction raisonnée, ni la foi simple du néophyte, ce n'était ni l'humilité docile ni les ardeurs de la charité du disciple du Christ, mais la fleur de tout cela, la paix et la joie dans la possession mystique » (*op. cit.*, p. 46-47).

Cette interprétation n'a pas rallié tous les suffrages. Déjà M. de La Taille avait écarté l'opinion de C. Butler : il ne reconnaissait pas la passivité de l'oraison infuse sous la transcription faite par Augustin de la dialectique plotinienne : « L'intellectuel effort pour éteindre le sensible, dépasser le moi et tout changement, abolir toutes formes et toutes limites et, dans le vague éclatement d'une étincelle de la pensée, se retrouver en présence de l'Un, de l'Être, de l'Invariable, cela peut être une joie, cela peut être une ivresse : et ce n'est rien de la contemplation mystique » (*Théories mystiques...*, p. 322).

Le Père F. Cavallera partage sur ce point l'avis de M. de La Taille (*La contemplation d'Ostie*, RAM, 1939, p. 192). Il regrette que le Père Henry ait compromis par

trop de vues subjectives ses remarques importantes sur la dépendance des *Confessions* par rapport aux *Ennéades*. Il rejoint Hendrikx (*op. cit.*, p. 140-146) quand il souligne combien les termes mêmes d'Augustin indiquent l'activité de l'esprit. Le Père Ch. Boyer (*Essais...*, p. 284-285) en faisait lui aussi l'observation, mais il lui paraissait que cette activité intellectuelle, cette tension affective visaient au recueillement, au silence, à une libération, œuvre négative qui prépare l'âme à entendre la voix du Créateur : « Au moment où il parle et où on l'entend, l'intelligence ne se meut plus pour interroger aucun être créé; mais Dieu lui-même se présente à elle, l'éclaire et la réjouit (loquatur ipse solus, non per ea, sed per seipsum, *Confessions*, n. 25) ». Cette explication peut paraître difficile à admettre après que le Père Henry a montré le caractère directement plotinien de ce passage. En réalité, le débat atteint ici son point le plus aigu : de la solution qu'on lui donne dépend, peut-on dire, le sens même de la mystique de saint Augustin. Une intuition intellectuelle obtenue par une ascension de mode plotinien exclut-elle toute expérience spirituelle de mode proprement infus, ou bien Augustin a-t-il pu réaliser dans le cadre de la dialectique néoplatonicienne une contemplation surnaturelle du type le plus élevé? Le Père Ch. Boyer (*Essais...*, p. 294) reproche à M. de LaTaille de s'être montré trop exclusif en jugeant incompatibles l'expérience plotinienne et la contemplation chrétienne des mystiques authentiques. Le Père Cavallera, par contre, reproche au Père Henry d'avoir cédé à la fantaisie en mettant de la mystique où Augustin ne décrit que sa tension intellectuelle (toto ictu cordis); il observe que le résultat de cet effort semble plutôt décevant à qui en a suivi les étapes successives : loin de voir dans le *suspiravimus* (n. 25) deux fois répété l' « état d'une âme qui vibre sous l'action de Dieu », comme le veut le Père Henry (*op. cit.*, p. 46), le Père Cavallera s'étonne de ne recueillir aucun indice de l'émotion éprouvée par le saint (*art. cit.*, p. 191).

b) *Au livre des Confessions.* — La « contemplation d'Ostie » ne permet donc pas de trancher avec certitude le problème de la mystique augustinienne. Un autre texte des *Confessions* paraît à certains plus probant, bien que son interprétation soit aussi discutée : il s'agit du livre 10, ch. 40, n. 65. M. de La Taille n'hésite pas à voir dans ce passage une allusion aux « expériences contemplatives du caractère le plus authentique » (*Théories mystiques*, p. 319 sv). Il est ici pleinement d'accord avec le Père Ch. Boyer qui écrit : « Je crois qu'il deviendrait malaisé de trouver ailleurs, en quelque auteur que ce fût, des descriptions certaines de la contemplation infuse, si l'on refusait de la reconnaître dans ce passage » (*Essais...*, p. 291). Le P. Cavallera (*art. cit.*, p. 194, n. 21) n'ose se prononcer sur la nature des grâces auxquelles fait allusion l'évêque d'Hippone : « Il n'est pas facile de discerner si, dans ces expériences nouvelles et l'écho qu'elles entraînent au plus profond de la sensibilité, l'on reste sur le plan de la grâce ordinaire et de la consolation sensible connaturelle à la méditation ou si parfois Dieu n'intervient pas d'une façon plus profonde et plus active. On peut en discuter raisonnablement ». Hendrikx, fidèle à comparer entre eux les écrits de la même époque, estime que les confidences du livre 10 sont ce qu'Augustin a écrit de plus mystique, mais qu'elles n'ajoutent rien qui permette de distinguer une expérience supérieure à celles qu'Augustin décrit ailleurs. Il s'agirait, comme en d'autres endroits, d'un haut degré de contemplation acquise : l'évêque d'Hippone en avait une expérience déjà ancienne et il cherchait à la renouveler lorsqu'il en avait le loisir (*op. cit.*, p. 148).

c) *Dans les commentaires sur les psaumes.* — Ce jugement paradoxal de Hendrikx ne peut satisfaire, malgré sa justification par les textes, ceux qui mesurent l'essor donné à la théologie de la grâce par le docteur africain. Ils font appel à ce commentaire des psaumes où l'on relève un enseignement sommaire, mais explicite sur la contemplation la plus haute (surtout commentaires des psaumes 41 et 42). Le Père M. Viller (*La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 146), à la suite de C. Butler (*op. cit.*, p. 36-38), y voit une description complète du processus mystique : « Tout cela est bien d'un mystique et il y a certainement chez saint Augustin une mystique spécifiquement chrétienne » difficile à distinguer dans le détail d'avec son néoplatonisme.

Sans négliger les conclusions de Hendrikx, peu enclin à faire de la prédication d'Hippone ou de Carthage un enseignement mystique (*op. cit.*, p. 166-168), le Père J.-M. Le Blond (*Les conversions de saint Augustin*, p. 225-237) cherche à dégager les traits par lesquels la contemplation d'Augustin se sépare radicalement de l'extase de Plotin : il en définit le caractère surnaturel à la lumière de l'expérience religieuse que semblent dénoncer certaines orientations foncières de la théologie d'Augustin. La découverte de la foi, en effet, l'empêche de renoncer désormais au symbole sensible adapté à l'infirmité de l'esprit et où Dieu cependant se révèle présent; la découverte du temps, « chemin de l'éternité » et non plus prison d'où l'on tente de s'évader, transforme le climat où progresse la réflexion du saint; l'union divine dont il s'éprend est au terme d'une ascension spirituelle qui s'achève dans l'au-delà. Il ne peut plus que dévaluer l'extase froide et impuissante du platonicien. Le Père Le Blond, cependant, pense qu'Augustin n'en a pas moins gardé le désir d'une contemplation extatique dès ici-bas. Il y reconnaît même l'indice d'une tendance qui explique certains textes caractéristiques et qui fait mieux comprendre l'esprit de sa théologie. Il se résigne à ce qu'une incertitude plane sur la mysticité de la vision d'Ostie, mais le lyrisme des *Sermons* lui paraît absolument décisif :

> « A travers les *Sermons*, les *Sermons sur les Psaumes* surtout, se font jour une telle nostalgie de la maison du Père, un tel désir de la paix dans l'Être lui-même, qu'il est difficile de ne pas y trouver un appel, et un rappel, de la contemplation passive. Nous avons signalé la discrétion d'Augustin sur ses états d'oraison, sa réserve dans ses directives aux fidèles. Mais, en pensant aux commentaires des psaumes 41 et 42 par exemple, il nous est impossible, malgré tout, de ne pas le considérer comme un mystique. Ce désir, exprimé de façon poignante, de la fontaine, de la lumière, de l'apaisement... conduit à penser que saint Augustin parle en homme d'expérience et qu'il a le désir de voir se renouveler cette expérience » (p. 232).

Le « goût de l'extase » chez l'évêque s'inspire de motifs très différents de ceux de Plotin. L'union divine qui en est le terme ne se substitue pas au bonheur éternel : elle en est le signe avant-coureur et non l'atteinte définitive. Son espérance chrétienne qui le détache des biens terrestres semble refléter, au moins dans le

commentaire du psaume 42, une expérience vraiment transcendante.

L'impression qui se dégage de ces quelques textes, peut-être trop rares à notre gré, se voit confirmée par les traits dominants d'une psychologie religieuse illuminée par la foi. C'est d'une part la gratuité du don de la charité qui change en humilité et en désintéressement l'amour passionné d'une pure spéculation enivrante. C'est, d'autre part, le souci de sauvegarder dans sa transcendance l'immutabilité de Dieu. Afin d'écarter tout anthropomorphisme, Augustin évite de représenter la grâce comme une entité physique : il la décrit comme une présence déjà réelle dans la simple créature, mais que la conversion au christianisme renouvelle en remplaçant la *cupiditas* de la nature pécheresse par l'amour véritable et désintéressé. Le Père Le Blond pense que la croyance en la présence de Dieu qui ne manque jamais à son œuvre, quelle qu'elle soit, explique l'estime que conserve Augustin, malgré ses jugements parfois sévères, pour ses maîtres païens. Si l'évêque chrétien ne répudie pas les schèmes de pensée qu'il leur doit, c'est qu'ils ne les ont pas formés sans l'aide de Dieu. L'extase plotinienne est à sa manière un don de Dieu, l'indice d'un appel qui invite l'homme dès l'origine au bonheur éternel. Cette position purement historique du problème du surnaturel rend vaine la conception d'une mystique naturelle : on n'en trouve aucune trace chez Augustin. Par contre, elle se prête à une utilisation absolument nouvelle du processus extatique décrit par Plotin : « Bien loin d'y annexer son christianisme, il intégrera cette extase dans ce christianisme lui-même et il y verra une ébauche, pâle, spéculative, sans amour, mais authentique, de l'extase chrétienne, elle-même figure et préparation de la vision » (p. 236).

La solution que propose le Père Le Blond élargit donc singulièrement les bases d'un jugement qui doit s'appuyer sur les textes, mais sans négliger l'ensemble d'une théologie dont les thèses essentielles débordent les données de la pure spéculation. Le problème de la mystique augustinienne se pose en des termes complexes. Un point de vue trop exclusivement « psychologique » ne semble pas embrasser totalement l'expérience que supposent les grands thèmes de la mystique chrétienne ancienne. C'est à une préoccupation de cet ordre que s'efforce de répondre A. Stolz dans sa *Théologie de la mystique*. Si le terme d'expérience *transpsychologique*, qu'il propose pour caractériser le don mystique de ces précurseurs de notre mystique moderne, est discutable, on ne peut nier que la question se pose de savoir si nos définitions actuelles sont parfaitement adéquates aux témoignages dont saint Augustin nous fournit l'un des plus typiques (cf Hugo Rahner, compte rendu du livre de Hendrikx, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 310).

Conclusion. — Nous pensons pouvoir recueillir de cette rapide enquête les résultats suivants : 1° Saint Augustin n'a donné aucune synthèse didactique de ce que nous appelons sa mystique. Il en a fourni quelques éléments, mais sans jamais les développer d'une manière systématique. 2° Quel que soit le nom qui convienne à sa contemplation personnelle, on ne peut méconnaître son caractère intellectuel accentué. Nous lui devons sans doute la vive lumière que répand l'œuvre d'Augustin par l'ensemble comme par les détails de son architecture. Nous lui devons aussi d'avoir transformé en les intégrant à sa synthèse proprement chrétienne les clartés rationnelles que le paganisme lui avait révélées. 3° L'aspect psychologique de la contemplation d'Augustin paraît, dans son expression, très dépendant d'une métaphysique de la connaissance attentive à sauvegarder la valeur humaine de l'effort intellectuel pour éviter tout monisme panthéiste. Mais il ne nous confie sur son cheminement spirituel rien qui ressemble à des « nuits » ou à des crises comparables à celles des grands mystiques du 16e siècle. Sa mystique est une mystique d'admiration, d'action de grâces, de joie spirituelle, qui se sépare radicalement d'un Plotin par la profondeur de son humilité. 4° On doit, enfin, reconnaître que si Augustin ne semble pas avoir parcouru un itinéraire mystique continu et réductible à des schèmes aujourd'hui classiques, il n'en a pas moins été favorisé, au moins de manière sporadique, de grâces de contemplation infuse. Certains textes semblent bien ne pouvoir échapper à cette interprétation. Nous en citerons seulement deux caractéristiques. Après avoir décrit l'élévation d'âme qui rappelle celle d'Ostie, il ajoute :

« Et je fais cela souvent; j'y trouve ma joie et dès que je puis m'arracher à mes occupations nécessaires, je reviens à cette volupté. Et quelquefois, ô mon Dieu, vous me plongez dans un sentiment tout à fait inusité et qui me fait pénétrer intimement en je ne sais quelle douceur qui, si elle s'achevait en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus la vie présente. Mais bientôt je retombe sous le poids de mes misères; je suis repris par la vie ordinaire et je suis attaché : je pleure beaucoup, mais je suis fortement attaché » (*Confessions*, liv. 10, ch. 40, n° 65, PL 32, 807).

Enarrationes in Ps. 41, n. 9, PL 36, 470 : le « tabernacle » c'est l'Église de la terre dont les « membres » sont les fidèles détachés des convoitises de la chair. On remarquera la place qu'occupent dans ce morceau les « sens spirituels ».

« Tandis que l'âme contemple (miratur) les *membres du tabernacle*, elle est conduite jusqu'à la *maison de Dieu*, se laissant gagner par une douceur, par je ne sais quelle volupté, comme si de la *maison de Dieu* résonnait quelque instrument de musique, et pendant qu'elle se promène dans le *tabernacle*, elle est saisie par l'audition d'une musique intérieure; elle est entraînée par sa douceur et, docile au son, elle se détache de tout bruit de la chair et du sang, et la voilà introduite dans la *maison de Dieu.* » Cf *Enar. in Ps.* 42, 7, PL 36, 481.

Ce dernier texte et son contexte ont été analysés avec profondeur par J. Maréchal (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 180-184). L'intention systématique d'établir la possibilité de la vision de Dieu dès ici-bas, thèse dont le savant auteur s'est fait le champion, n'entrait pas dans le cadre de notre étude sur la contemplation augustinienne. Nous ne pouvons cependant omettre d'ajouter son témoignage aux témoignages invoqués en faveur du caractère mystique de cette contemplation. Son autorité particulière permet de répondre avec plus d'assurance à la question posée par Hendrikx : Augustin est un mystique; sa mystique sereine, lumineuse, imprègne la dialectique plotinienne dont il est tributaire et laisse parfois paraître en termes non équivoques l'expérience personnelle d'une passivité surnaturelle non commune.

Thesaurus linguae latinae, Leipzig, 1900 sv. — C. Butler, *Western Mysticism*, 2e éd., Londres, 1927. — M. de La Taille, *Théories mystiques. A propos d'un livre récent*, dans *Recherches*

de science religieuse, t. 18, 1928, p. 297-325. — F. Cayré, outre les deux articles cités, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927; *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, 1933. — A. Mager, *Augustinus als Mystiker*, dans *Philosophia perennis* (Festgabe J. Geyser), t. 1, Regensburg, 1930, p. 83-97, reproduit dans *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934, p. 289-300.

Ch. Boyer, art. saint Augustin, t. 1, col. 1101-1130; *La contemplation d'Ostie*, dans *Saint Augustin*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 7, Paris, 1930, p. 137-161, reproduit dans *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932, p. 272-296. — E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, coll. Cassiciacum, Würzburg, 1936. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939.

P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Paris, 1938. — F. Cavallera, *La contemplation d'Ostie*, RAM, t. 20, 1939, p. 181-196. — A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936; trad. *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1939 (additions et corrections). — J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, coll. Théologie, Paris, 1950. — E. von Ivanka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel der übernatürlichen Strebens bei Augustin*, dans *Scholastik*, t. 13, 1938, p. 521-543.

2. Cassien

Cassien est un vulgarisateur (art. Cassien, t. 2, col. 223). Il n'a voulu transmettre que la tradition vécue par les moines d'Égypte. Ses sources sont multiples comme étaient diverses les influences qui se sont exercées sur cette tradition. On a dénoncé depuis longtemps son semi-pélagianisme; on lui a reproché récemment ses tendances messaliennes (A. Kemmer, *Charisma maximum*). Il est difficile de dire jusqu'à quel point il a pris conscience de ces déviations. Une dépendance reste chez lui prédominante : celle d'Évagre. Nous allons la retrouver dans toute sa théorie de la contemplation. Vulgarisateur très apprécié dans les milieux monastiques occidentaux, il a été suivi sur le plan de l'ascèse et dans le domaine de la discipline cénobitique. Sa mystique a eu moins de succès. Les *Conférences* offrent cependant sur la contemplation une synthèse beaucoup plus élaborée que celle de saint Augustin.

Le mot contemplation (contemplatio) revient très souvent sous sa plume, mais il n'a aucun sens technique particulier. Par contre, quatre expressions d'origine évagrienne lui servent à définir la contemplation surnaturelle : « royaume de Dieu », « science spirituelle », « prière pure », « lieu de Dieu ». Cette terminologie détermine quatre aspects essentiels de la contemplation selon Cassien. Elle nous guidera pour préciser 1° *la place de la contemplation dans la vie monastique;* 2° *la psychologie surnaturelle de la contemplation;* 3° *les rapports de l'apatheia et de la theoria au sommet de la vie contemplative.* Ces points qui englobent le problème de la contemplation feront apparaître les différences qui séparent Cassien de saint Augustin.

1° Place de la contemplation dans la vie monastique. — Cassien consacre la *Conférence* I à déterminer cette place. L'abbé Moïse y explique ce que font les moines dans le désert. Leur profession comporte une double fin : un *scopos* ou *destinatio* qui est la pureté du cœur, but immédiat de l'ascèse monastique, un *telos* ou fin ultime qui est le « royaume de Dieu ou royaume des cieux » (I, 4, 3; éd. M. Petschenig, p. 10). Pour Évagre, le « royaume de Dieu » est la contemplation (*Epistola 8 S. Basilii*, 7, PG 32, 256-257; 12, 265; cf S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, p. 107, n. 1). Cassien reproduit donc l'enseignement d'Évagre quand il présente la contemplation comme la fin de la vie monastique, quand il y voit l'idéal en fonction duquel s'explique le renoncement du moine, s'organisent la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus. Il en simplifie certaines nuances quand il identifie « royaume de Dieu » et « royaume du Christ » (I, 13, 3, p. 19), expressions qui marquent chez Évagre deux degrés de contemplation. Mais Cassien reste fidèle à la pensée foncière de son maître, quand il fait de la vie éternelle anticipée la raison d'être et le modèle de la vie monastique.

L'excellence de la contemplation se précise dès qu'on la compare avec la vie active. Le symbolisme des deux sœurs de Lazare confirmait les alexandrins dans leur prédilection pour une forme d'union divine qui s'actualise dans un simple regard fixé sur Dieu. La promesse du Seigneur affirmant que la part choisie par Marie ne lui serait pas enlevée donne au repos du contemplatif son prix d'éternité. Au contraire l'activité multiple et dispersée de Marthe apparaît toute liée aux conditions de l'existence humaine : « Vous voyez donc que le Seigneur lui-même a placé le « bien principal » (principale bonum) dans la seule theoria, c'est-à-dire dans la contemplation divine » (I, 8, 2, p. 15). L'inégalité qui règne parmi les hommes rend nécessaire le dévouement au service du prochain; l'union de l'âme avec un corps impose à l'esprit une pesanteur qui le matérialise (cf M. Olphe-Galliard, *La science spirituelle d'après Cassien*, RAM, 1937, p. 150, n. 58). Ce sont là des obstacles à la contemplation : ils disparaissent après la mort. La béatitude des cœurs purs, des cœurs « qui voient Dieu », se substituera à l'effort des œuvres opposées à la contemplation unifiante. Tel est le bonheur du ciel, l' « intuitus Dei solius » dont rien ne vient distraire l'âme des élus.

C'est vers ce même idéal qu'est tendue l'âme des moines dont l'unique préoccupation est de « toujours adhérer mentalement aux choses divines et à Dieu même » (I, 8, 1, p. 14). C'est pour eux spécialement que le Christ a dit : « Le royaume de Dieu est en vous » (intra vos est, *Luc* 17, 21). Selon Cassien, ce « royaume de Dieu au dedans » est identiquement le « royaume du Christ » et il évoque par un contraste inévitable le « royaume du diable ». Le péché et les vices qui en découlent sont un troisième obstacle à la contemplation (I, 13, 2-3, p. 19). Il s'ensuit que la contemplation s'instaure sous le signe d'un antagonisme foncier qui oppose le Christ et le diable : elle est l'enjeu d'un combat, la récompense d'une purification, auxquels la vie monastique tout entière doit sa structure et ses pratiques. C'est là une condition qui différencie essentiellement déjà l'existence du moine et le bonheur des élus.

Une seconde différence touche au mode de contemplation. Au ciel, c'est l' « intuitus Dei solius » qui comble la joie des cœurs purs. L'abbé Moïse propose à ses disciples la contemplation de Dieu dans les créatures (I, 15, 1, p. 25). Évagre en décrivait cinq formes, parmi lesquelles la contemplation de la Providence et la contemplation du jugement. Il semble que Cassien y fasse allusion dans ce chapitre 15 où nous voyons divers objets propres à la contemplation religieuse

catégoriquement distingués de la vision (admiratio) de l'« essence incompréhensible ». Ainsi donc l'idéal monastique proposé par Cassien est essentiellement contemplatif. La *Conférence I* excelle à situer l'effort ascétique dans la perspective d'une union à Dieu qui s'opère par l'intelligence. Les facultés intellectuelles (virtutes intellectuales) ont besoin d'être allégées et affinées (I, 14, p. 21), un peu comme elles le seront au ciel, en même temps que le triomphe des vertus dissipera le « royaume du diable » où se rassemblent les vices *(ibidem)*. Le but immédiat de la vie monastique, c'est de promouvoir cette spiritualisation nécessaire pour que l'âme s'unisse à Dieu par la connaissance selon l'adage traditionnel : « le semblable connaît le semblable ».

2° Psychologie surnaturelle de la contemplation. — Le caractère intellectuel de la mystique évagrienne transmise par Cassien apparaît, en particulier, dans l'usage constant qu'elle fait de deux mots à peu près synonymes qui placent l'union à Dieu dans la ligne que nous venons de dire : *mens* et *cor* (cf L. Wrzol, *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1918, p. 429). La *Conférence I* désigne par la « pointe de l'esprit » (acies mentis, intuitus ou obtutus mentis, cordis oculus) la faculté ou l'organe de la contemplation. Comme le traducteur d'Origène, Cassien nomme l'ἡγεμονικόν des grecs : principale cordis (cf M. Olphe-Galliard, *La science spirituelle...*, p. 147).

La contemplation dont nous parlons n'est en rien le résultat d'une dialectique naturelle. On a pu se demander si saint Augustin décrivait autrement que Plotin l'élévation de l'âme vers Dieu. Cette question ne se pose pas pour Cassien. Il a nettement marqué, comme Évagre, la transcendance surnaturelle d'une « science » qui déborde le simple exercice des facultés intellectuelles. En effet, si chaque profession possède une science qui lui est propre, celle qui convient aux moines se puise dans la sainte Écriture : c'est la « science spirituelle » (XIV, 5, p. 401). Cassien a soin de distinguer cette science de ce qu'il appelle une « érudition séculière ». La « science spirituelle » n'a rien de scolaire. Nesteros prévient ses interlocuteurs contre la « jactance » de ceux qui cherchent dans les Écritures de vains ornements de discours ou des thèmes de discussion oiseuse. Agir ainsi est ravaler la « science spirituelle » au rang des pseudo-sciences dont s'enflent les mondains (XIV, 9, 7, p. 409; 16, 4, p. 419). Cassien ne méprise pas l'exégèse historique. Il la sait indispensable, mais il la veut étroitement associée à l' « intelligence spirituelle » sans laquelle elle reste attachée aux événements passés et aux réalités visibles qui sont loin d'épuiser « la veine et la moelle » du texte inspiré (8, 1, p. 404).

La « science spirituelle » consiste dans la « contemplation des mystères cachés » sous la lettre de l'Écriture. Elle est accordée « à la pureté du cœur par l'illumination du Saint-Esprit » (XIV, 9, 7, p. 410). C'est dire que son atmosphère est très différente de la contemplation plotinienne : elle n'a rien d'une spéculation abstraite; elle est plutôt l'expérience d'un enrichissement dont Dieu est prodigue. Cassien la définit comme une « lumière » inséparable de la pureté morale (9, 1, p. 407; 10, 1, p. 410). Il est impossible de l'obtenir si l'on n'est pas humble (9, 4-5, p. 408), chaste (10, 1, p. 410; 14, 2, p. 417). Pour Cassien comme pour Évagre, la « science spirituelle » est étroitement liée à la « science pratique » (scientia actualis), c'est-à-dire à l'effort moral qui tend à substituer les vertus aux vices. Nous touchons à un point caractéristique de la doctrine : sans pureté morale, pas de contemplation possible.

Le procédé dialectique n'est pas de mise ici. Il est remplacé par l'assiduité à la lecture et à la méditation des Écritures. Cassien parle d'une lecture « continuelle » (jugis) et d'une attention recueillie (memoria) qui se prolonge jusque dans le sommeil par une activité mentale subconsciente (10, 4, p. 411). A cette lecture méditée, Cassien reconnaît la vertu de « produire et de conserver des sens spirituels » (9, 3, p. 408). La « science spirituelle » progresse et l'on peut apprécier ce progrès dans l'âme à la transformation psychologique qui s'y opère. Il y a d'abord un changement dans le contenu de la pensée : des objets divins et spirituels remplacent des idées et des souvenirs profanes (13, 1-2, p. 414). Le contenu de l'Écriture prend, à son tour, comme un nouveau visage. On en perçoit de plus en plus parfaitement la valeur spirituelle.

Cassien range les « sens spirituels » selon la classification traditionnelle : tropologie, allégorie, anagogè, marquant ainsi leur rapport soit avec la perfection morale, soit avec les réalités invisibles, soit avec l'au-delà (8, 1-7, p. 404-407). Il se plaît surtout à décrire l'âme contemplative comme le réceptacle de ces vues ou de ces aspirations qui la rapprochent de Dieu. Il la compare au « tabernacle » (9, 3, p. 408), ou mieux, à l'arche d'alliance qui recèle l'urne contenant la « manne des sens spirituels », pain angélique ayant la douceur du ciel (10, 2, p. 410).

Le progrès de la « science spirituelle » ne consiste pas dans une facilité acquise par l'exercice, fruit d'une dialectique conduite avec méthode. Il réside dans une acuité nouvelle de l'esprit appliqué à pénétrer le sens mystérieux de la révélation. La « science spirituelle » est une « lumière » reçue; c'est un « don ». Cassien parle de l' « illumination du Saint-Esprit » comme d'un élément dont le rôle dans la contemplation est aussi nécessaire que la pureté morale. Il affirme la réalité de cette intervention divine plus qu'il ne l'explique (cf S. Marsili, *op. cit.*, p. 30-32). On ne cherchera pas chez lui une théorie des « dons du Saint-Esprit », mais la « discrétion » qu'il estime indispensable à la vie intérieure est bien pour lui une « grâce » dont l'effet s'appelle « intellectus sensusque », c'est-à-dire aptitude à discerner les valeurs spirituelles (II, 4, 2, p. 43). On ne cherchera pas non plus chez Cassien une théorie des sens spirituels, mais il parle de la joie et de la douceur dont est remplie l'âme contemplative en des termes qui font un large appel à l'affectivité. Cassien décrit cette expérience à l'aide d'images scripturaires qui évoquent d'autres sensations que celles de la vision. Il la compare à l'ivresse que produiraient des vins riches en bouquet et dont l'effet est d'autant plus débordant qu'il résulte d'une méditation plus mûrie et plus prolongée du texte inspiré (XIV, 13, 5, p. 415). Ailleurs il la compare au parfum d'un onguent précieux qu'on ne peut conserver dans un flacon malpropre (14, 3, p. 417).

Nous retrouvons constamment chez Cassien, à propos de cette « illumination » surnaturelle, une double affirmation : c'est une grâce attachée à la lecture et à la méditation des livres saints; c'est une grâce conditionnée, sauf exceptions, par la pureté morale qui engendre la « pureté théorique » (9, 2, p. 407). Ajoutons

qu'elle est inséparable de la charité. Nous n'avons pas à revenir sur les principes généraux de la mystique transmise par Cassien et à redire le rôle de la charité dans le retour de l'âme à la ressemblance de Dieu (art. Cassien, t. 2, col. 228; S. Marsili, *op. cit.*, p. 33-37). Nous en rappellerons seulement la manifestation psychologique dans un phénomène qui est du domaine de la contemplation actuelle : l' « oratio ignita » (art. Cassien, t. 2, col. 262; S. Marsili, *ibidem*).

La « prière de feu » est une expérience spirituelle transitoire et occasionnelle. Elle est provoquée par une opération de l'Esprit Saint que Cassien compare à un souffle sur une plume légère : elle élève l'âme pure jusqu'aux « choses sublimes et célestes » (IX, 4, 1, p. 253). Ici encore l'intervention surnaturelle est en rapport étroit avec la pureté morale. Or pour Cassien la « pureté du cœur » n'est pas autre chose que la charité. La « prière de feu » est une manifestation intense de l'opération surnaturelle perçue à la fois comme une « lumière » dans l'esprit et comme une « flamme » dans la volonté. C'est une expérience ineffable (25, p. 272) qui saisit par sa soudaineté et jette l'âme dans une sorte de stupeur. Cassien la décrit comme l'embrasement d'une flamme qui soulèverait dans son élan rapide les sentiments les plus divers allant de la componction provoquée par le souvenir des fautes passées jusqu'à la reconnaissance motivée par les biens futurs que Dieu prépare aux élus (15, 2, p. 263). La « prière de feu » suppose bien l'action immédiate du Saint-Esprit : elle se produit comme à l'insu de l'âme qui en bénéficie *(ibidem)*, et sans le concours des sens extérieurs (25, p. 272). Mais elle suppose aussi la charité, en même temps qu'elle la perfectionne (15, 1, p. 262). C'est une infusion de la grâce dont la résonance psychologique est des plus variées : tantôt elle provoque une joie qui fuse en éclats bruyants; tantôt elle frappe d'étonnement et laisse l'âme muette; tantôt ce sont des larmes qu'elle fait jaillir. Cassien pense en parlant d'elle aux « gémissements ineffables » signalés par saint Paul (27, p. 273-274). De cette grâce divine, des circonstances extérieures peuvent cependant être l'occasion. Cassien semble parler d'expérience : le chant d'un psaume, l'exhortation d'un saint moine, la mort d'un ami, le regret de la tiédeur passée, voilà des événements que la grâce choisit pour nous visiter par les élans de la prière de feu (26, 1-2, p. 273).

Sommes-nous en présence d'états proprement extatiques? S. Marsili (*op. cit.*, p. 36-37) le pense, et il semble difficile d'entendre autrement une description comme celle de la *Conférence IX* (ch. 25, p. 272) où l'on distingue clairement le phénomène transitoire de l'état de l'âme « revenue à elle-même ». Mais on nous avertit qu'il s'agit là d'une expérience supérieure de la vie mystique, « connue de fort peu » (perpaucis cognita). Elle semble être un épisode au sein d'une vie spirituelle qui est un *état de prière :* prière continuelle (oratio jugis) ou « prière pure » selon l'expression d'Évagre. Nous atteignons les sommets de la contemplation où se fondent intimement theoria et apatheia. La doctrine de Cassien demande à être considérée de très près si nous voulons qu'elle nous révèle dans quelle mesure la contemplation des parfaits se rapproche de celle des élus.

3° Rapports de l'apatheia et de la theoria au sommet de la vie contemplative. — Cassien, comme Évagre, passe insensiblement de la « science spirituelle » à la prière. L'une est inséparable de l'autre. L'une, comme l'autre, n'est pas seulement un acte, elle comporte aussi un état durable et défini. C'est cet état que tout moine s'efforce d'atteindre. La fin de la vie monastique s'exprime en deux formules qui, pour Cassien, sont équivalentes : « Ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat » (I, 8, 1, p. 14), et : « Ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit » (IX, 2, 1, p. 250). Si nous rapprochons ces deux formules, nous voyons que la contemplation s'identifie avec ce que Cassien appelle la « prière perpétuelle » (oratio jugis). Il ne sépare guère celle-ci de la « prière pure ». La durée de l'attention fixée sur Dieu, — à quoi Cassien attache le plus grand intérêt —, dépend, en effet, de la pureté de l'âme, c'est-à-dire de son degré de spiritualisation, lui-même solidaire de la paix de l'âme ou de son « immobilité » (tranquillitas). Si donc la perfection de la vie monastique se définit par un état de prière pure et perpétuelle, c'est qu'elle unit indissolublement *theoria* et *apatheia*.

Ce second terme sonnait fâcheusement aux oreilles des occidentaux. Les périphrases que Cassien lui substitue associent l'idée de paix à celle de sécurité. « Ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem » (IX, 2, 1, p. 250), assigne-t-il au moine comme autre objectif, donnant à la paix et à la pureté intérieures des qualificatifs qui soulignent leur stabilité. La victoire des vertus sur les vices (puritas cordis) se nomme ailleurs : « douceur et patience du cœur » (lenitas et patientia cordis). Il s'agit alors d'une « chasteté » essentiellement spirituelle que Cassien a soin de distinguer de la simple continence corporelle, mais qui implique l'apaisement de toutes les passions (apatheia). C'est pour lui la « sainteté » (sanctitas) que Chérémon (*Conférence XII)* nous montre inséparable de la haute contemplation. Un double effet résulte dans l'âme de cette « chasteté » spirituelle : elle la rend stable et aussi transparente à la présence de Dieu. Ce sont les deux conditions qui introduisent à la contemplation.

Ce qui agite l'esprit et rend la contemplation impossible, ce sont les vices et les pensées profanes. La pratique des vertus et le recueillement composent le prélude indispensable à la « contemplation perpétuelle du Dieu tout-puissant » : ce sont les fondements sans lesquels la prière serait comme la tour bâtie sur le sable (IX, 3 et 4, p. 253-254). Il faut répéter que Cassien ne conçoit pas la pratique des vertus sans la grâce, mais préciser aussi que la grâce des parfaits, selon lui, est un privilège, une faveur d'une qualité supérieure à la grâce commune. On songe à ce qu'on pourrait appeler l' « aristocratisme mystique » de Cassien qui réserve la contemplation parfaite presque uniquement aux anachorètes (art. Cassien, t. 2, col. 256). A. Kemmer a cru reconnaître dans cette exclusive l'erreur des messaliens mitigés qui attribuaient la perfection au seul « grand Charisme » dévolu à quelques favorisés. La thèse de Kemmer (compte rendu dans RAM, t. 20, 1939, p. 206-208, où il y a lieu d'atténuer le jugement trop favorable) a été rejetée par I. Hausherr (*Orientalia christiana periodica*, t. 6, 1940, p. 247-249), par B. Capelle (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 39, 1943, p. 471-472), par F. Dörr (*Theologische Revue*, 1946) et par O. Chadwick (*John Cassian*, p. 148, n. 7). On peut en retenir que Cassien a puisé sans doute à des sources communes à l'auteur du *Liber Graduum*, au pseudo-Macaire et à beaucoup

d'autres. Il est un témoin d'une époque qui élabore lentement des doctrines dont l'Église précisera peu à peu les détails (I. Hausherr, *loco cit.*).

La pure gratuité de la haute contemplation apparaît, particulièrement dans la *Conférence XII*, liée à la chasteté spirituelle qui est un « don » accordé à très peu (rarissimis) et une perfection sans proportion avec l'effort moral qui y prélude (7, 6, p. 346). Pour l'obtenir, la seule disposition favorable est l'humilité (4, 1, p. 338). Le signe extérieur qui accompagne ce privilège est une continence physique quasi miraculeuse, charismatique, si l'on veut, bien que Cassien conserve à ce mot son sens paulinien *(Conférence XV)*. Cassien qui s'étend sur ces phénomènes corporels comme sur des choses que seule l'expérience peut révéler (XII, 8, 1, p. 347), ne les confond pas avec la perfection : l'extinction de la *libido* n'entraîne pas l'impeccabilité (XI, 9, 6, p. 324; XXII, 9, 1-2, p. 627; XXIII), mais surtout elle ne se suffit pas à elle-même sans la charité, dont elle est la « récompense » (XII, 1, 1, p. 334), et qui lui donne la valeur spirituelle manifestée dans la contemplation.

Le second effet de la chasteté parfaite est de permettre à l'âme de voir Dieu en elle. Le passage sur lequel nous nous appuyons éclaire un point de doctrine que Cassien laisse le plus souvent dans le vague. Les textes réunis par S. Marsili (*op. cit.*, p. 63) sont peu concluants. O. Chadwick (*op. cit.*, p. 149) remarque que les *Conférences* n'ont guère expliqué quel était l'objet de la contemplation, s'en tenant plutôt à des questions de méthodes pratiques et au souci d'assurer la durée de l'attention à Dieu.

Le psaume 75 fournit à Chéméron (XII, 11, 2, p. 352), comme naguère à Évagre, l'expression qui marque les rapports étroits de l'apatheia et de la theoria dans la contemplation des parfaits. L'âme gratifiée de la paix surnaturelle (apatheia) nous est décrite comme le « lieu de Dieu », en même temps que comme l' « Israël spirituel », c'est-à-dire qu'elle « voit Dieu » en elle. La contemplation révèle à l'âme cette présence intime, cette « habitation », la certitude que Dieu se tient sur « les sommets des vertus » dont elle est remplie. En s'exprimant ainsi Cassien est fidèle à la tradition la plus sûre de l'Orient. Il n'a pas suivi Évagre jusqu'au bout des perspectives qu'ouvrait l' « ousiodès gnosis » dont ce disciple d'Origène garde la responsabilité. C'est à la lumière de la *Conférence XII* qu'il faut interpréter les allusions à l' « intuitus Dei solius », mal distingué ailleurs de la vision béatifique.

Dans la *Conférence X*, Isaac oppose à l'erreur des anthropomorphites l'idéal d'une contemplation qui écarte non seulement toute image de Dieu, mais toute pensée fixée sur une parole ou sur quelque « espèce » ou « forme » que ce soit (5, 3, p. 291). Quelques lignes plus loin, le « conférencier » rejoint Évagre dont il s'était écarté dans la *Conférence I*, lorsqu'il distingue la contemplation de Jésus dans son humanité de celle du Christ en la gloire de sa divinité, assignant celle-ci comme type de la « prière pure » (6, 1, p. 291). Dans ces textes comme en ceux de la *Conférence I*, où il semble identifier la contemplation du moine avec celle des élus, Cassien révèle la très haute idée qu'il se fait de la contemplation des parfaits, mais la *Conférence XII* confirme la distinction qu'il faisait par la bouche de Moïse entre la vision de Dieu « dans son essence incompréhensible » réservée à l'au-delà et les autres formes de contemplation accessibles ici-bas (I, 15, 1, p. 25).

Cette distinction est confirmée aussi par son idée de l'extase (excessus mentis ou cordis). Paphnuce (III, 7, 4-5, p. 76) la décrit comme une expérience familière à ceux qui ont pratiqué le troisième renoncement, c'est-à-dire aux anachorètes qui ont dépassé le stade de la lutte propre aux cénobites pour participer à un bonheur qui leur paraît celui du ciel. Dans l'extase, leurs sens extérieurs sont comme retirés des réalités ambiantes; ils semblent avoir franchi le seuil du temps (ut ea non tanquam transitura, sed quasi transacta jam reputet). C'est alors que le Seigneur appelle à lui (avocarit) les « yeux du cœur ». Butler voit dans ce phénomène spirituel une « absorption profonde de l'esprit, sans que nous puissions y supposer des phénomènes corporels définis de transe ou de ravissement » (*Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 87). Cassien lui-même marque bien la différence qui sépare le contemplatif en extase et Énoch, dont la Genèse nous dit qu'il a été transporté en Dieu « etiam corporaliter » et non pas seulement « conversatione moribusque » (cf *Col.* XIX, 4, 1, p. 537).

L'extase est un phénomène passager, un temps fort de la « prière pure ». Celle-ci, par delà les formes de la prière commune énumérées par l'Apôtre (1 *Tim.* 2, 1), est « un état plus sublime et transcendant » formé par la « contemplation de Dieu seul et une charité ardente » (IX, 18, 1, p. 265). La « contemplation de Dieu seul » désigne ici particulièrement l'union intime et constante avec Dieu qui pénètre la vie spirituelle tout entière, la transformant en une sorte d'état angélique (IX, 6, 5, p. 257; VII, 6, 4, p. 188). Cassien décrit cet état comme étant la manifestation de l'adoption filiale (IX, 18, 2, p. 266). On lui a fait grief (Kemmer, *op. cit.*, p. 112) de rattacher à la contemplation des parfaits ce qui est un effet de la grâce baptismale. Rien ne prouve qu'il y ait méconnaissance de cette grâce, mais il écrit pour des moines et il suit Évagre et d'autres disciples des alexandrins (I. Hausherr, *loco cit.*). La grâce de l'adoption est la grâce de la charité parfaite. La *Conférence XI* l'oppose à la servitude du pécheur et à l'amour intéressé du mercenaire. Les parfaits ne sont pas seulement des « images de Dieu », mais des « fils » au sens où l'amour désintéressé est un don qui ne peut venir que de Dieu et qui inclut la parenté de l'âme avec lui. La charité des parfaits est donc à la fois apatheia et theoria : sous son premier aspect, elle ramène le moine à la pureté primitive de la nature créée par Dieu; en tant que theoria, l'union constante avec Dieu transforme sa vie tout entière en une vie céleste.

Conclusion. — La doctrine de Cassien est plus explicite que celle de saint Augustin. Le « conférencier » a retenu l'essentiel de la tradition orientale qu'il a recueillie surtout chez Évagre. Son intention didactique a sûrement stimulé son souci d'orthodoxie. Certaine de ses opinions qui nous heurtent font partie du patris moine exploité par ses contemporains avec un tact parfois moins « discret » que le sien. Si sa théologie de la grâce est imprécise, à l'occasion équivoque ou trop aristocratique, c'est que cette théologie était loin d'être achevée dans l'Église à cette époque.

Au reste, on aurait tort de le prendre pour un spéculatif : c'est surtout un praticien. Son enseignement ne vient pas uniquement des grands maîtres : un Grégoire de Nazianze, un Évagre. Les solitaires qu'il a visités étaient formés beaucoup plus par l'expérience que par l'étude abstraite. C'est pourquoi sans doute il

a insisté sur la nécessité de cette connaissance concrète (experientia magistrante) pour pénétrer les réalités spirituelles qui, sans elle, restent comme étrangères à l'intelligence. Bien des mots, bien des anecdotes qu'il rapporte lui paraissent aussi respectables que les vues systématiques des théoriciens. Nous lui devons l'aphorisme de saint Antoine dont la doctrine de la « prière pure » n'est que l'orchestration savante : « Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit » (IX, 31, p. 277). Il mérite que nous le regardions comme un précurseur de cette mystique concrète et expérimentale qui trouvera chez les modernes tant d'écho. Sa place dans l'histoire de la contemplation marque un jalon que le succès du pseudo-Denys ne doit pas faire oublier.

Johannis Cassiani *Conlationes*, éd. M. Petschenig, CSEL, t. 13, Vienne, 1886. — S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, dans *Studia anselmiana*, fasc. 5, 1936. — M. Olphe-Galliard, *La science spirituelle d'après Cassien*, RAM, t. 18, 1937, p. 141-160. — A. Kemmer, *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938. — L. Cristiani, *Cassien*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1946. — O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950.

Michel Olphe-Galliard.

B. — CONTEMPLATION ET VIE CONTEMPLATIVE DU VI^e^ AU XII^e^ SIÈCLE

La période qui s'étend du 6^e^ au 12^e^ siècle, de saint Benoît à saint Bernard, est, dans l'histoire de la spiritualité occidentale, un âge monastique : même si tous les témoins de la spiritualité d'alors ne sont pas des moines, les spirituels les plus nombreux et les plus éminents, étant moines, donnent le ton; les conceptions fondamentales et les pratiques de la vie spirituelle sont, pour tous, celles que le monachisme conserve et répand. Beaucoup d'hommes ont alors cherché la contemplation; mais on n'a jamais aussi peu écrit à son sujet : ces moines vivaient de la tradition et préparaient ainsi l'essor de la littérature spirituelle à venir. C'est cette *vie* qu'il faut discerner dans des textes occasionnels, rarement explicites, jamais systématiques : tâche difficile, car il n'existe ni travaux d'ensemble ni travaux préparatoires nombreux. De l'inventaire des témoignages successifs se dégageront pourtant des tendances constantes.

1. *L'héritage du monachisme ancien.* — 2. *L'apport de saint Grégoire.* — 3. *Dans le sillage de saint Grégoire.* — 4. *L'essor bénédictin.* — 1° *La doctrine traditionnelle.* — 2° *Le témoignage de Cluny.* — 3° *Saint Romuald et saint Pierre Damien.* — 4° *Jean de Fécamp et saint Anselme.* — 5° *Pierre le Vénérable et Pierre de Celle.* — 5. *Conclusions.*

1. L'héritage du monachisme ancien (v^e^ et vi^e^ siècles)

Saint Benoît ne parle pas explicitement de la contemplation. Il est cependant l'héritier de la tradition contemplative antérieure, et c'est lui qui oriente, en très grande partie, l'évolution postérieure : il institue le genre de vie qui s'avérera le plus favorable à la contemplation, il recommande la lecture des Pères, particulièrement de saint Basile et de Cassien (voir P. de Puniet, art. S. Benoit, *La doctrine spirituelle*, t. 1, col. 1388-1409). L'étude, aujourd'hui encore à peine amorcée, des sources de sa règle laisse déjà entrevoir qu'il connaît les textes et les pratiques du monachisme oriental et occidental des 4^e^ et 5^e^ siècles, et qu'il s'en inspire. Grâce à lui, Cassien sera l'une des sources principales où s'alimentera la vie spirituelle durant les siècles monastiques : le terme même de *theoria* par lequel Cassien désigne la contemplation se maintiendra, ainsi que l'expression *theorica vita*, à travers tout le moyen âge (textes cités par L. Gougaud, *La « theoria » dans la spiritualité médiévale*, RAM, t. 3, 1922, pp. 381-394). On ne peut donc pas comprendre la spiritualité monastique issue de saint Benoît sans évoquer les auteurs qui assurent la transition entre le monachisme ancien et le monachisme médiéval.

Il a été parlé plus haut de Cassien, † vers 435. Son contemporain, saint *Eucher*, d'abord moine à Lérins, puis évêque de Lyon, † 449, voit dans la solitude érémitique *(eremus, secretum)* le lieu par excellence de la contemplation (*De laude eremi*, 32-34, CSEL, t. 31, 1894, p. 188-189, et PL 50, 708-709; 1, CSEL, p. 177-178, et PL 701-702); celle-ci a comme condition, et comme aliment, la lecture méditée de l'Écriture Sainte (*Formulae spiritualis intelligentiae liber*, praef., CSEL, t. 31, p. 5-6, et PL 50, 728); saint *Césaire d'Arles*, † 542, dans ses *Statuta inclusarum*, insiste lui aussi sur la lecture et la méditation des Écritures : « de divinis scripturis semper aliquid ruminate » (c. 22, éd. G. Morin, *S. Caesarii opera*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 106; cf G. Bardy, art. S. Césaire, t. 2, col. 420-429).

Julien Pomère, qui fut son maître au début du 5^e^ siècle à Arles, écrit un ouvrage sous le titre *De vita contemplativa*; seul, il est vrai, le livre 1 traite de la vie contemplative. Celle-ci est décrite comme étant la vie du ciel où on voit Dieu (c. 1-4, PL 59, 418-422; cf trad. anglaise et annotations de M.-J. Suelzer, *Julianus Pomerius, The contemplative life*, Westminster, Maryland, 1947, coll. Ancient Christian Writers, n° 4). On ne peut l'anticiper ici-bas qu'en méprisant tous les biens de la terre pour s'attacher aux seules réalités célestes (c. 5-11, 423-427). Non seulement elle suppose la vie active, c'est-à-dire la pratique des bonnes œuvres, — non exclu le ministère sacerdotal —, mais elle en est le couronnement : « ad contemplativam (vitam pertinet) supra humana desiderio perfectionis ascendere et indesinenter augendis virtutibus incubare » (c. 12, 428*a*). Pomère, écho lui-même de la tradition antérieure, en propose quatre définitions : « sive secundum opinionem quorumdam nihil aliud sit vita contemplativa quam rerum latentium futurarumque notitia, sive vacatio ab omnibus occupationibus mundi, sive divinarum studium litterarum, sive, quod his probatur esse perfectius, ipsa visio Dei » (c. 13, 429*a*). On trouve ici des notions que l'évolution postérieure précisera, chaque auteur insistant sur telle ou telle des définitions proposées par Pomère.

Boèce † 526 est surtout orienté vers la spéculation intellectuelle; c'est de ce point de vue qu'il insiste sur l'élévation d'esprit et sur le détachement à l'égard du sensible (F. Vernet, art. Boèce, t. 1, col. 1739-1745).

Cassiodore † vers 580 ne sera pas sans influence sur le monachisme. « Ses antécédents de rhéteur-grammai-

rien le poussaient irrésistiblement vers l'aspect littéraire des livres sacrés et des écrits patristiques » (M. Cappuyns, art. *Cassiodore*, dans DHG, t. 11, 1404; cf M. Olphe-Galliard, art. Cassiodore, t. 2, col. 276-277). Pourtant la vie contemplative reste, à ses yeux, le complément nécessaire de la *vita actualis*, c'est-à-dire de la pratique des bonnes œuvres (*In ps.* 12, 8, PL 70, 102-103). L'étude des arts libéraux prépare à celle de l'Écriture Sainte; celle-ci inclut l'étude des commentateurs *(expositores)* et doit s'accompagner de la lecture des Vies des Pères, des confesseurs et des martyrs : la « méditation » assidue de ces sources chrétiennes doit « conduire efficacement à la contemplation du Seigneur » (*De institutione divinarum litterarum*, praef., PL 70, 1107*b*; c. 32, 1147*d*-1148).

Les doctrines et les pratiques du monachisme ancien se transmettent par les écrits de ces auteurs. D'autres voies assurent également cette transmission. Des écrits orientaux circulent sous forme de traductions latines, elles-mêmes remises à jour quand il en est besoin, glosées par des interpolations quand cela devient nécessaire : les *Sentences pour les moines* d'Évagre le Pontique sont ainsi connues sous trois formes successives, attestées dans des manuscrits assez nombreux ou entrées dans des florilèges (J. Leclercq, *L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines*, dans *Scriptorium*, t. 5, 1951, p. 195-216, histoire du texte et édition). Dès le début y est affirmé le primat de la connaissance spirituelle (γνῶσις) : « Fides initium caritatis, finis autem caritatis scientia Dei » (sent. 3); la vie active et la vie théorique ne peuvent pas être séparées : « Cognitor (γνωστικός) et actuosus (πρακτικός) occurrerunt invicem; medius autem utrorumque stat Dominus » (sent. 121); dans la description de l'une et de l'autre vie se retrouvent les thèmes chers à Évagre; il n'y a pas à en faire l'exposé : qu'il suffise de noter leur persistance au moyen âge.

D'anciennes règles monastiques parviennent également soit sous leur forme originale, soit, plus souvent, dans des compilations elles-mêmes interpolées par ceux qui s'en sont servi. Dans la *Regula magistri* on discerne des allusions à des institutions monastiques très primitives. L'*opus sanctum* ou *opus Dei* est « constitué essentiellement de deux parties : la psalmodie *(psalmus)* récitée debout à haute voix, et l'oraison *(oratio)* faite par les moines prosternés la face contre le sol » *(incumbere, prostratus, iacere;* ch. 48, PL 88, 1010*a*, etc; voir l'étude suggestive de F. Masai, *La « Regula magistri » et l'histoire du Bréviaire*, dans *Miscellanea liturgica L.-C. Mohlberg*, t. 2, Rome, 1949, p. 423-439), dans une attitude semblable à celle que les chartreux ont conservée; ces *orationes* sont silencieuses et spontanées, non encore figées en formules, mais laissées à l'inspiration de chacun; le président de l'assemblée y met fin par une conclusion que terminait peut-être le *gloria* qui seul a subsisté. Deux formules résument l'attitude intérieure propre à chacune de ces deux phases de la prière : dans la psalmodie « cor cum lingua conveniat » (ch. 47, 1009*b*); dans l'oraison : « Oportet orare cum timore simpliciter, ut qui orat praesentis Christi videatur pedes tenere » (ch. 48, 1010*a*). Ce dernier texte passera dans Smaragde (*Commentaria in Regulam S. Benedicti*, 20, PL 102, 840*c*) et fait penser à l'*osculum pedum* dont parlera saint Bernard (*Sermones in Cantica* 3, 1, PL 183, 794; *Sermones de diversis* 87, 1, 703). Déjà on disait, parmi les Pères du désert, que « celui qui prie avec des larmes est semblable à qui tient les pieds du roi » (cité par I. Hausherr, *Penthos*, Rome, 1944, coll. Orientalia christiana analecta, p. 137). L'ancienne liturgie monastique semble avoir consisté presque uniquement dans cette alternance de psaumes, — récités par l'un des assistants et écoutés par tous les autres —, et d'oraisons silencieuses, mais non privées puisqu'elles étaient faites en commun et s'inspiraient du psaume qui venait d'être dit. Les *collectae psalmorum*, qui, à un moment du moins de cette évolution, terminaient cette prière silencieuse, se conservèrent dans de nombreux manuscrits, provenant souvent de monastères bénédictins où ces collectes n'étaient plus en usage (cf L. Brou, *The Psalter Collects*, Londres, 1949, p. 15).

Saint Benoît ne fait plus de place à la prière silencieuse à l'intérieur même de l'office divin, lequel est d'ailleurs, chez lui, d'une structure beaucoup plus complexe. Pour la prière privée chacun entre individuellement à l'oratoire : « Sed et si aliter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret : non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis » (*Regula*, c. 52). A l'oratoire ou en dehors, le moine doit « se prosterner souvent dans la prière : Orationi frequenter incumbere ». Oraison fréquente mais brève : parce qu'elle est fréquente, elle constitue, autant que cela est possible, une prière continue; parce qu'elle est brève, elle est une prière pure, sans distraction (sur la conformité de saint Benoît avec la terminologie ancienne, cf E. de Clerck, *Orationi frequenter incumbere*, dans *Horae monasticae*, Tielt, 1947, p. 113-125). Mais cette prière individuelle reste dans le prolongement de la prière liturgique du fait qu'elle s'inspire du même texte qu'elle : la Bible. Toute la connaissance que les anciens moines ont de Dieu et de ses mystères leur vient de l'Écriture Sainte, et des « expositions » qu'en ont données les Pères : d'où l'unité qui s'établit dans leur vie contemplative. Cette même unité caractérise toutes les doctrines spirituelles des siècles suivants, issues presque toutes des milieux monastiques, et bien que ceux-ci ne reconnaissent pas tous une égale prépondérance à la règle de saint Benoît.

Un autre législateur monastique, saint *Colomban*, † 615, exercera de l'influence jusqu'au 9e siècle et au delà (cf L. Gougaud, art. S. Colomban, t. 2, col. 1131-1133). Lui aussi distingue nettement la prière publique de la prière privée qui doit en être le prolongement (*Regula*, 7, PL 80, 212*c*). Il donne peu de précisions sur la manière dont elle doit se faire. Toute sa doctrine est dominée par cette conviction que la vie est « le rêve d'une nuit obscure, changeante et insaisissable » (*Instructiones*, 5, 1, 240*bc;* 6, 1, 241*c;* 16, 1, 258), qu'elle est « voie et non patrie » (8, 1, 244-245, etc). La vie spirituelle n'est donc qu'une attente, comme le dit le titre révélateur de la 12e instruction : *De compunctione et vigilantia qua Iudicis adventus exspectandus est* (252). Si l'on en croit la tradition de Bobbio au 10e siècle, Colomban aurait, lors sans doute d'une prière nocturne, « vu les cieux ouverts » (*Miracula S. Columbani*, 1, *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti*, t. 2, Paris, 1669, p. 41). Dans son enseignement, il considère toujours la contemplation de Dieu comme réservée à l'âme délivrée : « Festinandum est ad mortem, ut possimus vera aeterna videre post mortem » (*Instructiones*, 6, 2, PL 80, 242*c*). Le but de la prière est d'obtenir assez de lumière pour parvenir jusqu'à ce terme (1, 4, 233*a*). La vie spirituelle est donc caractérisée avant tout par une soif, un désir :

« semper caelestia desiderans, semper divina sitiens » (*Epistolae*, 7, MGH, *Epistolarum* t. 3, Berlin, 1892, p. 181, 30; *Instructiones*, 8, 1, PL 80, 244*d*).

2. L'apport de saint Grégoire († 604)

Au premier rang des docteurs et des praticiens de la vie contemplative se situe saint Grégoire le Grand. Par la qualité de son enseignement, — reflet de son expérience et de sa personnalité —, et par son influence, il est l'auteur spirituel le plus éminent de l'Occident jusqu'à la fin du moyen âge; il n'est comparable qu'à saint Augustin et à saint Bernard. Il méritera à lui seul une longue étude comme celles dont ont fait l'objet ces deux auteurs et Cassien. Dans une histoire générale de la contemplation, on ne peut que le situer, montrant ce qu'il transmet de l'héritage antérieur, ce qu'il y ajoute et comment sa doctrine répondait au besoin des générations nouvelles.

Après cinq ans passés dans son monastère de Saint-André au Coelius, saint Grégoire fut envoyé comme apocrisiaire à Constantinople; de 579 à 585, il y donna devant des moines les conférences qui, rédigées plus tard, devinrent les *Moralia in Iob*. Malgré son ignorance du grec, il n'a pu fréquenter les milieux monastiques de Byzance sans en retirer une certaine connaissance des traditions spirituelles de l'Orient. Ses principales sources littéraires ont été discernées. Ce sont d'abord les écrits de saint Augustin (textes parallèles rassemblés par R. Gillet, *Introduction* aux *Homélies morales sur Job*, Paris, 1951, p. 80-82), à travers lesquels il reçoit quelques notions néo-platoniciennes et les termes qui les expriment; mais de saint Augustin il retient la doctrine morale et « religieuse » plus que la spéculation philosophique ou même théologique. Il connaît Cassien et en dépend parfois étroitement (*ibidem*, p. 83-97); mais il ne propose pas, comme Cassien, l'idéal d'une *apatheia* accessible seulement à des moines pourvus d'une technique spirituelle spécialisée; sa doctrine est plus générale, plus largement humaine. Enfin, même si l'on ne peut affirmer que Grégoire au Coelius ait envisagé et mené la vie monastique conformément à la seule règle de saint Benoît, il existe entre celle-ci et ses propres écrits une concordance étonnante (textes parallèles dans O.-M. Porcel, *La doctrina monastica de San Gregorio Magno y la « Regula monachorum »*, Madrid, 1950, p. 129-154). A ce titre, et à cause de la *Vie* de saint Benoît qu'il inséra au livre 2 de ses *Dialogues*, saint Grégoire appartient à cette tradition bénédictine dont il orientera désormais le progrès.

Ce qu'il apporte d'original c'est son expérience religieuse, qui elle-même reflète son caractère et les circonstances de sa vie. Expérience d'homme cultivé autant que pouvait l'être un latin du 6e siècle : Grégoire éprouve intensément et analyse avec finesse des états d'âme qu'on avait connus avant lui sans toujours pouvoir les décrire avec précision. Expérience de malade : l'infirmité de son corps donne à Grégoire un sens très vif de la misère humaine, de toutes les séquelles du péché d'origine, mais aussi de l'utilité des faiblesses et des tentations pour le progrès spirituel. Expérience de mystique dont l'idéal est la seule contemplation, mais que les circonstances obligent à gouverner l'Église et à vivre au milieu des agitations du monde : il unira l'action à la contemplation, mais il aura toujours la nostalgie de celle-ci; le pontificat reste pour lui un fardeau, et la souffrance qu'il ressent d'être ainsi partagé explique son ardente aspiration à la paix.

La mystique de saint Grégoire est lumineuse parce qu'elle tend vers « la lumière sans limites » *(lumen incircumscriptum)*. L'homme ici-bas ne peut connaître Dieu tel qu'il est : le péché d'origine a obscurci ses yeux; en outre, par nature, l'homme connaît et pense par images, et son esprit est essentiellement instable. Il peut cependant être « élevé » au-dessus de lui-même par l'Esprit de Dieu. Il ne peut que le désirer, s'y préparer par le détachement, la vie active, — nous dirions aujourd'hui l'ascèse. Alors parfois, sous le souffle divin,

> « l'âme est élevée au-dessus de sa fonction d'animatrice du corps, l'intelligence au-dessus de ses modes habituels de connaître. L'âme sort d'elle-même; l'intelligence, qui n'est qu'un de ses aspects, elle aussi se transcende. Nous contemplons la beauté de notre créateur dans une connaissance d'amour, *per amorem agnoscimus* » (R. Gillet, *op. cit.*, p. 32; cf *Moralia*, X, 8, 13, PL 75, 927*d*).
>
> « L'âme s'efforce de regarder l'éclat de la lumière illimitée et ne le peut pas... Elle s'en trouve repoussée et pourtant elle l'aime » (928*b*).

Elle anticipe donc, par une vision obscure, la claire vision du ciel; elle participe de la manière dont Dieu se voit et se repose en lui-même; en même temps elle est déchirée entre « le poids de la corruption du corps » et la force de Dieu qui l'attire vers lui. Elle désire la mort qui la délivrera. Ici-bas elle ne peut fixer longtemps sur Dieu son regard : éblouie et « repoussée » par la lumière de Dieu, elle retombe sur elle-même, fatiguée et comme foudroyée : c'est la *reverberatio*. Elle reprend sa vie de désir, au milieu de tentations d'autant plus fortes et plus nombreuses qu'elle a été admise à un sommet plus élevé; elle passe alternativement par la joie et par la tristesse; la componction de crainte lui fait verser des larmes de repentir, la componction d'amour lui arrache des pleurs de joie.

Ces phases successives de la contemplation et de la vie contemplative, saint Grégoire les évoque en descriptions sans cesse renouvelées. Il ne les analyse pas en termes abstraits, philosophiques : il emprunte à la Bible les images concrètes qui permettent à chacun de reconnaître en ces expériences sa propre aventure. Et c'est par là que la doctrine de saint Grégoire répondait au besoin de générations qui naissaient du monde barbare, après les invasions : pour ces âmes simples et neuves, il avait fait, non la métaphysique, mais la *psychologie* de la contemplation. En même temps, par son insistance dans sa propre doctrine sur cette *discretio* qu'il avait louée chez saint Benoît, il avait confirmé cette note de modération qui devait marquer pour toujours la spiritualité bénédictine.

3. Dans le sillage de saint Grégoire (VIIe-VIIIe siècles)

La doctrine de saint Grégoire sera transmise par d'innombrables manuscrits. On composera également des centons où, plus ou moins élaborés, ses textes les plus caractéristiques dresseront le programme de la vie parfaite (cf J. Leclercq, *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines*, dans *Analecta monastica*, 1re série, dans *Studia Anselmiana*, t. 20, Rome, 1948, p. 75-90). Tous les auteurs, désormais, dépendront de saint Grégoire, souvent dans une très large mesure.

Saint *Isidore de Séville* † 636 lui emprunte une grande partie de ce qu'il dit de la vie spirituelle dans ses *Sententiae* (par exemple liv. 3, ch. 7-9, PL 83, 671-682). Dans ses *Differentiae* (liv. 2, 34, PL 83, 90-91), il affirme la supériorité de la vie contemplative sur la vie active; ces deux vies sont comparées, comme dans saint Grégoire, à Lia et Rachel, à Marie et Marthe. La vie active est première dans le temps. Certaines âmes ont plus de goût pour elle que pour la vie contemplative, d'autres préfèrent la vie contemplative. Mieux vaut unir les deux : ainsi fait, à l'imitation du Christ, le serviteur de Dieu, de même qu'il unit l'amour de Dieu et celui du prochain. Même doctrine dans les *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa* du pseudo-Isidore (PL 83, 1243-1248), où il est dit clairement que la vie active consiste dans les œuvres de charité, la vie contemplative dans le mépris des réalités visibles et la considération des réalités invisibles, dans la lecture, l'oraison et les veilles consacrées à la louange de Dieu (nº 15, 1245).

Defensor consacre dans son *Liber scintillarum* un chapitre à l'oraison (c. 7, PL 88, 613-617). Il y résume l'enseignement de l'Écriture Sainte et des Pères, surtout de saint Grégoire connu à travers les *Sententiae* d'Isidore (*Sent.* liv. 3, ch. 7). L'oraison est une méditation (conservare verbum) qui exige une constante application de l'âme (orationi insistere, orationi nostrae studium imponere), une tension intérieure vers Dieu (intendere animum orando). Mais au terme de cet effort se trouve la contemplation (orando Deum bene contemplatur), une simple et affectueuse présence à Dieu (Deo assistere, simplici affectu assistimus cum oramus), un mouvement vers Dieu de ce qu'il y a dans l'âme de plus pur et de plus profond (pura acies cordis ad Deum vere et simpliciter dirigatur). Unie au Christ, l'âme est fortifiée, purifiée : « Christo enim mens coniuncta, et praecipue tempore orationis intenta, nihil malum, nihil superfluum recipit ».

Saint *Bède le Vénérable* † 735, dont les commentaires bibliques dépendent beaucoup de saint Augustin et de saint Grégoire, caractérise fréquemment le chrétien comme orienté vers le ciel : « Tout chrétien doit se détacher de ce qu'il possède et s'occuper de ses biens matériels de telle sorte qu'il tende, de toute son âme, vers les biens célestes » (*In Lucae evangelium expositio*, lib. 4, c. 14, PL 92, 518*d*). Parmi les fidèles, ceux qui aspirent à la perfection doivent chercher la contemplation. L'interprétation spirituelle de nombreux textes, en particulier de l'*Exode* et du *Cantique des Cantiques*, donne à Bède l'occasion de mentionner cette ascension par laquelle l'âme gravit la montagne de Dieu et connaît le repos du sabbat; Bède en parle souvent par opposition à la vie active, c'est-à-dire à la pratique des vertus : « Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur » (lib. 3, c. 10, 471*d*). La vie contemplative, « spéculative », est de « désirer voir la face du Seigneur, avec les chœurs des anges, et de jouir avec ces esprits bienheureux de l'éternelle vision de la gloire de Dieu » (*ibidem*, 471; c. 9, 455*cd*). Dès ici-bas, à force de méditer les humiliations du Sauveur, à force de lectures saintes, de jeûnes et de prières, quelques-uns « arrivent à percevoir toute la lumière qui resplendit dans les mystères du Christ » (455*b*; cf *In Cant.* lib. 2, c. 2, PL 91, 1104). La contemplation d'en haut dépend de la grâce de Dieu, qui apparaît quand il veut, et non du bon vouloir de l'âme qui regarde (1108*d*). Cette « lumière de la divine contemplation » n'est donnée qu'à un petit nombre de chrétiens plus parfaits (perfectiores perpauci); encore la reçoivent-ils ad tempus, per speculum et in aenigmate, et « au prix d'un immense labeur : celui de la foi qui purifie les cœurs » (1109 *cd*). Voir F. Vernet, art. S. Bède le Vénérable, t. 1, col. 1322-1328.

Ambroise Autpert † 778 transmet, comme ses devanciers, le message de saint Grégoire à travers sa propre psychologie (cf L. Bergeron, art. Ambroise Autpert, t. 1, col. 429). Il n'est guère plus original que d'autres, mais il est plus complet. La contemplation est, pour lui aussi, le couronnement de la vie chrétienne. Elle est pleinement réalisée dans la béatitude céleste, que des descriptions imagées font désirer sans dissimuler son caractère spirituel. Elle est supérieure à la vie active autant que la gloire d'en haut l'est à l'ascèse d'ici-bas (*In Apocalypsim*, dans *Maxima bibliotheca veterum patrum*, Lyon, 1677, t. 13, p. 603*d*; cf p. 631*fg*). Mais le désir du ciel, sur terre, n'est pas toujours satisfait : le Christ donne parfois à ses élus de « goûter quelque chose de la paix céleste » (430*h*-431*a*). Ceci requiert un effort personnel pour « s'élever au-dessus de soi-même, se piétiner en quelque sorte par le mépris de soi, se transcender soi-même par la contemplation des réalités éternelles » (554*f*). Le Christ est par excellence l'objet de la contemplation chrétienne : on « contemple, sous les apparences de l'enfant, sa divinité infinie » (*Sermo de Purificatione*, 6, PL 89, 1296 *d*); en lui on voit, dès ici-bas, le Père; c'est surtout dans le mystère de sa Passion que l'âme découvre Dieu : « Elle ne cesse de contempler le serpent d'airain, c'est-à-dire la mort du Rédempteur » (*In Apoc.* 534*bc*). Détachée d'elle-même et du monde, attachée au Sauveur, elle goûte dans le désert spirituel, dans le silence intérieur, le repos de l'esprit, *vacatio sabbati* (*In Apoc.* 420*b* et passim), et sa prière la plus haute lui fait verser des larmes de désir (*In Apoc.* 630*c*; cf 497*d*, 450*e*; textes dans J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, ch. 6). En tout ceci, l'effort intellectuel a peu de part, — moins que la générosité dans le renoncement à la terre; le dernier mot de la doctrine d'Autpert est dans la prière finale de son commentaire sur l'Apocalypse : « Si nous cherchons à vous comprendre, nous n'arrivons pas à vous découvrir tel que vous êtes c'est par l'amour qu'on vous étreint, cum amaris, apprehenderis » (*In Apoc.* 656 *h*).

4. L'essor bénédictin (IXe-XIIe siècles)

Avec le 9e siècle commencent à se faire jour des éléments nouveaux. L'école de la contemplation reste la vie monastique, les notions de base sont encore celles du monachisme ancien, le maître principal demeure saint Grégoire le Grand. Mais cette vie monastique est désormais presque partout menée selon la règle de saint Benoît; les esprits s'ouvrent davantage à la culture et à la recherche théologique; au détriment du travail manuel, la prière, — privée ou liturgique —, tend à occuper plus de place dans la vie des moines qui, de plus en plus, sont des prêtres.

Ces éléments apparaissent dans l'œuvre de saint *Benoît d'Aniane* † 821, qui, sous Louis le Pieux, réorganise et unifie le monachisme en imposant partout où il le peut la règle de saint Benoît. Dans ses directives à son disciple Garnier, il insiste sur le rôle de la

science pour conduire à la sagesse : l'étude de l'Écriture Sainte, d'Origène, de saint Augustin, de saint Jérôme et surtout de saint Grégoire, doit donner une intelligence de la foi qui s'épanouira en amour; la prière, la lecture, la méditation et l'étude favorisent la contemplation (texte publié par J. Leclercq, *Les Munimenta fidei de saint Benoît d'Aniane*, dans *Analecta monastica*, t. 1, p. 21-74). En « fixant l'œil du cœur sur Dieu qui est amour et éternelle vérité », « en qui on ne contemple rien que d'immuable », on se prépare à « passer de la foi à la vision » (lettre à Garnier, MGH, *Epistolae*, t. 4, Berlin, 1895, p. 562-563).

A Inden, monastère dont Benoît d'Aniane est abbé, comme au Mont-Cassin et ailleurs, est imposée aux moines la récitation d'assez longues prières : psaumes surérogatoires, visite des autels, devant lesquels on dira le Pater et le Credo, etc; ces *orationes peculiares* avaient été prévues par saint Benoît et pratiquées dans le monachisme avant le 9e siècle. Elles donnent alors naissance à des livrets de prières où sont recueillies des formules dont beaucoup sont antérieures et qui doivent soutenir la ferveur et la contemplation de tous ceux, — moines, clercs ou même laïques —, qui tendent à la perfection (*De psalmorum usu*, PL 101, 465-508; *Officia per ferias*, 509-612; *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, éd. A. Wilmart, Rome, 1940). Dans le cadre d'une vie constituée en grande partie par l'alternance de ces deux occupations, la *lectio divina* et la prière, des générations de moines qui n'ont guère parlé d'eux-mêmes, — mais dont nous connaissons le rayonnement dans tous les domaines de la culture médiévale —, s'épanouissent en présence de Dieu. Dans un monde aux mœurs rudes, au milieu d'une société inculte, les monastères sont des îlots de prière : des contemplatifs s'y révèlent. A côté de formules anonymes où s'expriment les élans de leurs âmes émergent quelques écrivains.

1° La doctrine traditionnelle (IXe–Xe siècles). — La règle d'or reste celle qu'avait formulée saint Benoît : « Brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur » (ch. 20). Le premier commentaire de la Règle de saint Benoît donne cette interprétation :

« Mos est graecorum frequenter orare et parum. Tamdiu enim debemus in oratione prostrati iacere, donec Domino iuvante cogitationes vanas comprimamus. Si autem videmus nos superari a cogitationibus, et iam non delectamur in oratione iacere, surgendum est; deinde aut legendum vel psallendum aut operandum est » (*Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, éd. R. Mittermüller, Ratisbonne, 1880, p. 320).

Smaragde † 830 a contribué au succès de la réforme de Benoît d'Aniane. Il a écrit un *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, et dans le *Diadema monachorum* il a recueilli les enseignements du monachisme ancien et des Pères de l'Église, et surtout de saint Grégoire. L'*oratio* est essentiellement pour lui un regard sur Dieu *(intentio, intendere)* : une simple attitude d'attention à Dieu. Elle inclut toutes les démarches intérieures qui rendent l'âme présente à Dieu, tous les gestes qui préparent ou accompagnent la prière : « collectes » récitées à haute voix après la psalmodie (*Commentaria in Regulam S. Benedicti*, c. 4, 36, PL 102, 772; c. 67, 924-925); lecture comprenant deux phases alternatives : *lectio aperta* (au moyen âge on lit en prononçant les paroles, généralement à haute voix), *lectio tacita*, c'est-à-dire le silence de la réflexion; *meditatio* par laquelle on s'efforce, « en ruminant » un texte, de le fixer dans sa mémoire, d'en épuiser le sens; *contemplatio :* élan d'amour, de componction sous ses deux formes : larmes de regret sur les fautes du passé, désir du ciel où Dieu sera contemplé sans fin (cf *Diadema monachorum*, 1-3, PL 102, 594-598; *In Regulam S. Ben.*, passim, textes nombreux). L'oraison est donc un colloque avec Dieu qui parle par les Écritures et à qui on répond par le consentement de l'amour; elle n'est donc pas retour sur soi, mais oubli de soi, mouvement vers Dieu, et suppose une impulsion de l'Esprit, *impetus Spiritus*. Les conditions qui la favorisent sont le jeûne, — entendons par là toute l'ascèse —, et les veilles : la nuit est le temps le plus favorable à la prière. Les qualités de la prière doivent être la fréquence, la brièveté et l'ardeur : la faiblesse humaine ne permet pas à l'élan de l'âme vers Dieu d'être longtemps intense; mais il doit être souvent renouvelé, spontanément, sans effort, comme par habitude. Ainsi l'âme s'établit dans la paix intérieure; la « concupiscence spirituelle », — c'est-à-dire le désir des réalités surnaturelles —, surmonte alors la concupiscence charnelle. La vie contemplative est constituée par l'ensemble de ces activités de prière et la sérénité intérieure qui en résulte; elle est un repos actif, un « sommeil vigilant », libre de toute activité intérieure, conformément à cette formule chère à la tradition monastique : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus* (*Ps.* 45, 11; cf J. Leclercq, Introduction à la trad. de *La voie royale* et du *Diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire, 1949, p. 3-23).

Raban Maur † 856 caractérise la vie contemplative comme adonnée à la seule vision de Dieu : « Contemplativa (vita) vero simplex, ad solum videndum principium anhelat... »; elle maintient l'âme dans « l'appétit du repos de l'éternelle patrie »; c'est la vie intérieure (introrsum conspicit), le repos en silence (quiescere in silentio). Sa réalisation parfaite au ciel sera la récompense de la vie active d'ici-bas (*In Genesim* lib. 3, c. 16, PL 107, 596*ab*). En termes empruntés à saint Grégoire, Raban décrit la contemplation que le mépris de la terre et l'amour de Dieu rendent possible en cette vie (c. 20, 611-612).

Pascase Radbert † 860 voit le symbole de la vie active dans la main, celui de la vie contemplative dans l'œil; chacune de ces deux vies présente un risque : la vie active celui de se laisser absorber par les affaires, *negotia;* la vie contemplative celui de se laisser aller aux loisirs de l'oisiveté, *otia* (*In Matthaeum* lib. 3, c. 5, PL 120, 251). Il faut savoir unir les deux vies (212*b;* lib. 5, c. 8, 356*a*). La vie monastique, à cause de la prédominance qu'elle donne aux activités de prière, se définit comme une vie contemplative (*Expositio in Ps.* 44, 1, PL 120, 995-996; *Vita S. Adalhardi*, 34, 1527; 8, 1512*a*). C'est par le désir et l'amour qu'on parvient, dans la foi, à une certaine vision de Dieu :

« Contempletur ex desiderio incommutabilem et immensam unitatem Dei, eamdemque Trinitatem Deitatis incapabilem fidei intellectu comprehendat. Ob cuius amorem, expletis gradibus ab omni strepitu rerum, et appetitu concupiscentiarum alienum se faciat, quoad possit videre Deum, quantum potest ab his qui huic saeculo moriuntur. Hunc itaque tantum quisque videt in quantum saeculo moritur. Videt, inquam, per speculum et in aenigmate quodammodo certior, quia iucundior ei species lucis incipit apparere » (*In Matth.* lib. 3, c. 5, 223*ab*).

Pascase rapporte que saint Adalhard de Corbie versait des larmes d'amour quand il jouissait d'une telle contemplation : « Cernebas mentis oculo coelestem illam patriam..., flebas prae amore nimio » (*Vita...*, 26, 1521*d*; cf H. Peltier, *Pascase Radbert*, Amiens, 1938, p. 89-91).

Jean Érigène, au 9e siècle, traduit et commente les écrits du pseudo-Denys; mais ceux-ci, non plus que la doctrine propre d'Érigène, semblent n'avoir guère exercé d'influence sur l'évolution de la spiritualité avant le 12e siècle. Les sources sont toujours les écrits des Pères : Emmo en fait un recueil où trouvent place des extraits relatifs à l'oraison (*De amore coelestis patriae* lib. 2, c. 18-26, PL 118, 898-902) et à la vie contemplative (c. 54-56, 920-922). Le moine Albuin, dans son *Liber de virtutibus* encore inédit, rappelle que la *lectio* doit préparer l'*oratio* (c. 10) et consacre un chapitre à celle-ci (c. 8). S'appuyant sur les dires et les exemples des Pères du désert, il insiste sur la pureté de la prière plus que sur sa durée : « Sicut non potest aliquis videre faciem suam in turbida aqua, sic et anima nisi purgata fuerit a cogitationibus vanis non potest videre Deum... Tunc vere oramus quando alias vanitates non cogitamus » (ms. Grenoble [135], nº 265, f. 96 v).

Vers le début du 10e siècle, *Grimlaïc* transmet l'enseignement commun depuis saint Grégoire sur la vie contemplative comme anticipation, par l'amour, de la vision de Dieu (*Regula solitariorum*, c. 8, PL 103, 586). *Adalger* † 964 ne fait que rapporter les exemples et les dires des Pères du désert, de saint Grégoire et de saint Isidore, sur le *modus orandi* (*Ad Nonsuindam reclusam*, c. 11, PL 134, 928) et le *studium legendi* (c. 13, 931). Mais *Abbon de Saint-Germain* fait un long et beau parallèle entre la vie active et la vie contemplative; celle-ci inclut la pratique d'une ascèse qui donne à l'âme le « repos », la libertas contemplativae vitae. Recueilli, le contemplatif est tout à son désir :

« Qui est positus in contemplatione semper debet esse totus in unum collectus et coadunatus ut nihil desideret aliud nisi hoc quod desiderabat propheta David cum dicebat : « Unam petii a Domino, hanc requiram, et reliqua »·(*Ps.* 26, 4) (éd. J. Leclercq, *Le Florilège d'Abbon de Saint-Germain*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 3, 1947, p. 126-127).

2º Le témoignage de Cluny (Xe-XIe siècles). — Mais déjà Cluny est fondé (910). Cinq abbés d'une sainteté éminente assureront sa ferveur et son rayonnement pendant un siècle et demi. Le fait clunisien pose un problème difficile dans l'histoire de la vie contemplative; mais Cluny n'est ici que le symbole de beaucoup d'autres maisons bénédictines et congrégations de monastères, animées par de saints abbés et où l'on menait la même vie. Il est indéniable qu'au cours du 10e et surtout du 11e siècle, les prières, psautiers, offices surérogatoires, qui d'abord avaient été récités privément, deviennent obligatoires pour tous et sont célébrés conventuellement à la suite ou à l'intérieur des offices liturgiques. Cet allongement de l'office ne suscitera d'opposition qu'exceptionnellement parmi les moines, et seulement à partir de la fin du 11e siècle; mais au 13e, alors que bien des cathédrales, sous l'influence des monastères, y resteront fidèles, les religieux mendiants réagiront en faveur d'un « bréviaire » plus compatible avec leur genre de vie; et les historiens modernes se demandent parfois quelle place laissait à la contemplation une observance aussi chargée de prières publiques. Il est certain que cette manière de s'unir à Dieu relevait d'une psychologie et d'un rythme mental fort différents de ceux qui prévalurent ensuite, surtout à notre époque. Il est certain également que la célébration liturgique laissait aux moines du temps non seulement pour quelques travaux manuels et intellectuels, mais pour l'*oratio* privée et la *lectio :* nous en avons pour preuve, parmi d'autres, les catalogues des bibliothèques. Mais les témoignages explicites permettent-ils de saisir quelle était la vie intérieure de ces générations d'innombrables moines anonymes? Après avoir évoqué les représentants de la doctrine traditionnelle, pourrons-nous vérifier comment elle était pratiquée?

Il faut le reconnaître, les textes sont peu nombreux et peu détaillés. Les moines d'alors ont recopié les conférences de Cassien, les traductions latines de textes monastiques anciens, les ouvrages des Pères, les écrits de saint Grégoire et des auteurs spirituels qui dépendaient de lui. Mais vivant de ce patrimoine traditionnel, ils n'ont pas éprouvé le besoin de composer des exposés originaux sur la vie de prière. Les coutumiers sont également fort discrets : ils mentionnent en passant les oraisons privées qu'on pratiquait pendant l'office ou en dehors, conformément aux exemples et aux préceptes du monachisme ancien et de la Règle de saint Benoît :

« Si quis vero frater voluerit orationem facere peculiarem, exeat et sub brevitate orationem faciat... » (*Consuetudines Cluniacenses antiquiores*, éd. B. Albers, Mont-Cassin, 1905, II, p. 3).

« Cum vero audierint nativitatem Domini pronuntiare, procidant omnes in facies suas et faciat unusquisque orationem prout Deus dederit » (*ibidem*, VII, p. 6).

Saint *Odon* † 942 fait un abrégé des *Moralia* de saint Grégoire (PL 133, 107-512). Ses propres sermons supposent une connaissance singulière de l'Écriture; dans l'un d'entre eux, à propos de Marthe et de Marie, il décrit la vie contemplative par laquelle « l'âme désire être seule avec Dieu », « s'approcher des pieds du Seigneur pour recevoir sa doctrine » (*Serm.* 2, PL 133, 717*a*). De saint *Mayeul* † 994, saint Odilon écrit : « In quantum homo intentus assidue coelesti desiderio, divinam contemplationem iustis meritis et iugi deprecatione meruit obtinere, ut cum beatis cor mundum habentibus dignus mereretur Domini visione » (*Vita Mayoli*, PL 142, 952*b*). Saint *Odilon* † 1048 dit à ses moines qu'ils sont associés aux anges « pour louer Dieu et le connaître », réalisant, autant que cela est possible, la vocation de l'homme « qui avait été créé pour contempler le Créateur » (*Serm.* 1, PL 142, 991; cf 993 *c*). La Vierge Marie, qui « fut toujours occupée à la contemplation divine » (speculationi divinae) est donnée comme le modèle des occupations de la vie contemplative : « Orabat, legebat » (*Serm.* 12, 1024 *ab*). Saint *Hugues* † 1109 exhorte les moniales de Marcigny à « soupirer vers les joies éternelles, à y attacher tout le regard de leur âme, totam animi intentionem » (*Exhortatio*, PL 159, 947 *d*). Cette attitude semble avoir été celle non seulement des abbés, mais des moines de Cluny, au jugement des contemporains (Hildebert du Mans, *Vita Hugonis*, 6, *Acta Sanctorum Boll.*, apr. II, p. 644). Pierre de Sens écrira : « Quam gloriosa domus in qua ille se videndum praebuit quem videre vita videntium fuit » (*Epistola ad Atto-*

nem, dans *Gallia christiana*, t. 12, Paris, 1770, Instrumenta, 267*a*).

De même que les théories du 12e siècle sur la contemplation ne doivent pas faire illusion sur le niveau moyen de la vie spirituelle dans l'entourage des esprits exceptionnels qui les construisirent, la rareté des textes explicites sur la contemplation dans les milieux bénédictins des 10e et 11e siècles ne doit pas faire méconnaître la vie spirituelle qu'on y menait. Un connaisseur semble avoir porté un jugement équitable :

« Les Clunisiens s'écartent résolument des hautes théories, des démonstrations subtiles, des abstractions élevées, pour s'attacher à ce qui parle au cœur et unit à Dieu. Ils ne subissent pas l'influence de la théologie scolastique, ni celle des écrits de Denys l'Aréopagite. Leurs considérations ascétiques et mystiques ont immédiatement pour but de faire produire des actes d'amour de Dieu et non de disserter sur la nature de cet amour... La piété clunisienne s'alimentait dans la célébration de l'office divin. Pendant la psalmodie, l'âme devait s'unir à Dieu et contempler l'objet de la fête célébrée. Issue de la liturgie, la piété restait pratique, elle tendait à fixer l'âme dans la méditation des mystères de la vie terrestre du Christ dont les principaux événements étaient l'objet des différentes fêtes de l'année. La dévotion à l'humanité du Christ que cette conception devait faire naître représente l'une des caractéristiques les plus remarquables de la spiritualité bénédictine en général et clunisienne en particulier » (G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au 15e siècle*, coll. Archives de la France monastique, Ligugé-Paris, 1935, t. 1, p. 329).

De fait, le culte de la croix est attesté en bien des rites et des formules (cf A. Wilmart, *Le Samedi Saint monastique*, dans *Revue bénédictine*, t. 34, 1922, p. 159-163, et *Ephemerides liturgicae*, t. 46, 1932, p. 22-65). Il sera question plus loin des textes de Jean de Fécamp et du « cercle anselmien », qui font une si grande part à la contemplation du Christ. Notons seulement ici la part qui était faite aux psaumes : « La vie intérieure des religieux clunisiens était contenue presque tout entière dans le psautier » (G. de Valous, *op. cit.*, t. 1, p. 330). Si l'on se rappelle que la récitation des psaumes était coupée par des pauses (*Statuta congregationis Cluniacensis*, PL 189, 1026, 1; *Hugonis statuta*, PL 209, 886, 19), on conviendra que cette manière d'unir la prière publique et l'oraison silencieuse était conforme aux pratiques contemplatives les plus traditionnelles.

3° Saint Romuald et saint Pierre Damien (Xe–XIe siècles). — Avec saint *Romuald* † 1027 et ses disciples apparaît une forme nouvelle de la ferveur contemplative : une passion exaltante et une grâce aux manifestations extraordinaires poussent ces hommes à des excès ascétiques sublimes, leur font chercher des extases violentes et, non contents de désirer la mort, aller au-devant d'elle. A travers le récit de la vie de saint Romuald qu'a laissé saint Pierre Damien (PL 144, 953-1008), compte tenu de la trop grande crédulité de ce dernier en fait de merveilleux, on devine que saint Romuald a connu des états mystiques extrêmement élevés, dans le cadre d'une existence non plus cénobitique, mais solitaire. Sa propre vie et celle de ses ermitages marquent, sur bien des points, un retour direct à la spiritualité des Pères du désert, par la voie de Cassien et des *Vitae patrum*, sans la *discretio* qu'avait introduite saint Benoît, sans la mesure que saint Grégoire avait recommandée en tout. L'influence du monachisme grec, représenté alors par un saint Nil de Grotta-Ferrata † 1005, un Siméon le Nouveau Théologien † 1022, semble avoir été décisive. En outre, à cette époque d'expansion missionnaire, le désir naît, chez Romuald et chez plusieurs de ses disciples, d'aller prêcher l'Évangile aux païens afin de trouver parmi eux le martyre : à l'exemple de saint Adalbert, martyrisé en Pologne en 949, les ermites Benoît et Jean et trois de leurs compagnons sont martyrisés en Pologne en 1003; Bruno de Querfurt est martyrisé en Russie en 1009, réalisant ainsi l'aspiration la plus élevée de tout contemplatif : aller à Dieu au delà de la mort. Le programme de « vie contemplative » (Bruno de Querfurt, *Vita quinque fratrum*, 2, dans MGH, *Scriptores*, t. 15, 2e p., Hanovre, 1888, p. 719, 5) que saint Romuald traçait à ses disciples a été conservé :

Sede in cella quasi in paradiso; proice post tergum de memoria totum mundum, cautus ad cogitationes, quasi bonus piscator ad pisces. Una via est in psalmis; hanc ne dimittas. Si non potes omnia, qui venisti fervore novicio, nunc in hoc, nunc illo loco psallere in spiritu et intelligere mente stude, et cum ceperis vagari legendo, ne desistas, sed festina intelligendo emendare; pone te ante omnia in presentia Dei cum timore et tremore, quasi qui stat in conspectu imperatoris; destrue te totum et sede quasi pullus, contentus ad gratiam Dei, quia, nisi mater donet, nec sapit nec habet quod comedat (*ibidem*, 32, p. 738; cf W. Franke, *Romuald von Camaldoli*, Berlin, 1913; H. G. Voigt, *Bruno von Querfurt*, Stuttgart, 1907).

Saint *Pierre Damien* † 1072 considère que la vie contemplative est pour les moines cette perfection de l'amour à laquelle les invite saint Benoît à la fin du prologue de sa Règle : les moines sont appelés à l'intimité avec Dieu, domestica familiaritas (*Opusculum* 12, c. 13, PL 145, 265*c*). Pierre Damien désigne la contemplation par de nombreux équivalents : repos, mariage, lumière, vision, solitude, liberté. La ferveur, la beauté, la fraîcheur de ce langage témoignent certainement d'une expérience personnelle (*Op.* 19, c. 5, PL 145, 432*a*). La préoccupation dominante de Pierre Damien, devenu évêque, est de retrouver, parmi la multitude de ses occupations, la douceur de la contemplation (*Ep.* I, 15, PL 144, 225; *Op.* 20, c. 7, PL 145, 455*b*), car celle-ci est une grâce qu'il est difficile d'obtenir et qu'on perd facilement; elle ne se conserve qu'au prix d'une vigilance continuelle qui fait d'elle un repos actif : « spirituale otium in laboris exercitio » (*Op.* 44, c. 13, PL 145, 694*c*; cf *Sermo* 21, PL 144, 620-622). Dans la Jérusalem céleste, que Pierre Damien a chantée en termes lyriques, la contemplation, le repos, le face à face avec Dieu seront parfaits (*Ep.* VIII, 15, PL 144, 498*b*; *Op.* 36, c. 1, PL 145, 598; *Op.* 48, c. 3, 718; *Op.* 50, c. 15, 748-750; *Rythmus de gloria paradisi*, 980*d*-983*a*). Ici-bas, selon une admirable image, l'âme est comme un poisson ailé qui veut voler, mais qui retombe toujours sur la mer (*Op.* 52, c. 2, 766 *d*). Au contemplatif Pierre Damien suggère ce stratagème : s'enfermer dans une solitude rigoureuse pour ôter aux passions mauvaises toute occasion de s'extérioriser; il ne reste que les « pensées » : elles s'abattent sur l'esprit et la prudence les capture aisément (*Op.* 12, c. 25, 278-279); quand l'esprit est entouré des vertus comme d'un mur, il a encore besoin de se « dilater », mais il ne lui reste d'autre possibilité que de s'élever au-dessus de lui-même (*Op.* 13, c. 2, 294*c*). Le message de Pierre Damien est une spiritualité de combat : il enseigne une lutte pour conquérir et

garder la contemplation. Sa doctrine sur le don des larmes (*ibidem*, c. 12-14, 307-313) est plus riche que celle d'aucun auteur occidental antérieur à lui; elle fait déjà penser à saint Bernard, de même que ses élévations sur l'amour du Christ (*Sermo* 8, PL 144, 548*b*; *Op.* 50, c. 3, PL 145, 735-736). Saint Pierre Damien a loué la vie contemplative de Cluny (*Ep.* VI, 5, PL 144, 380); sa grâce propre, son tempérament et l'influence du milieu romualdien lui ont fait chercher dans d'autres voies la réalisation de son désir de Dieu.

Les constitutions de saint *Rodolphe* † 1080, qui fixent les normes de la vie érémitique à Camaldoli, recommandent aux ermites de s'entretenir constamment dans le studium contemplationis : « Dulcedo contemplationis semper debet esse in voluntate » (c. 38, *Annales Camaldulenses*, éd. Mittarelli-Costadoni, Venise, 1755, t. 3, p. 530-531). Pour cela il y a lieu de méditer en silence (tacita meditatio, c. 44, p. 534) sur les péchés passés, les supplices des damnés et le bonheur de la contemplation au ciel (c. 45, p. 536). Le texte de 1085 comporte, dès le début, cette exhortatio : « Paradisi concupiscamus gaudia. Ad haec gaudia de Dei visione, de angelica contemplatione cogitamus et oculum cordis dirigamus » (p. 545).

4° Jean de Fécamp et saint Anselme (XI^e^–XII^e^ siècles). — Dans la région de Ravenne dont il est originaire, *Jean de Fécamp* † 1078 a dû être en contact avec les milieux romualdiens et il a sans doute été en relation avec saint Pierre Damien. Aspirant à la vie purement contemplative dans la solitude érémitique, il est appelé par Guillaume de Volpiano à gouverner et à réformer des monastères. Ce contraste entre son idéal et sa fonction lui arrache des élans mystiques dont ses écrits sont l'expression. Parce qu'il aspire à la paix, il contemple le ciel; parce qu'il consent au labeur, il contemple Jésus. Par la médiation du Christ, il jouit de la possession de Dieu : dans une action de grâces incessante il verse des pleurs de joie et de désir. Il exprime son âme en de longues formules dont la première, et la source de toutes les autres, est la *Confessio theologica*. Contemplation savoureuse du dogme, hymnes d'action de grâces enthousiastes, ardentes supplications pour obtenir les larmes du repentir et les joies de l'union, ses livrets de prière sont présentés par Jean de Fécamp comme textes de méditation; ce qu'il a puisé chez les Pères, spécialement chez saint Grégoire, il le propose, enrichi de son expérience, à ceux que travaille le même désir de Dieu : ses textes doivent alimenter leur lecture spirituelle, et celle-ci les mettra en état de contemplation. De cet état Jean de Fécamp a donné l'une des descriptions les plus précises que le moyen âge ait laissée avant celles de saint Bernard :

« Il existe bien des genres de contemplations à l'aide desquelles, ô Christ, l'âme qui s'est vouée à vous trouve sa joie et son progrès. Cependant dans aucune d'elles, mon esprit ne se réjouit comme dans celle qui, repoussant toutes choses, élève vers votre seule divinité le regard simple du cœur purifié. O la paix, ô le repos et la joie dont alors jouit l'âme tendue vers vous! Pendant que mon esprit soupire après la vision divine et, dans la mesure de ses moyens, proclame sa gloire, voici que le fardeau même de la chair se fait moins accablant, que le vacarme des pensées s'apaise, que le poids de notre condition mortelle et de nos misères n'émousse plus comme d'ordinaire nos facultés, que tout se tait, que tout est calme. Le cœur devient brûlant d'amour, l'âme est pleine de joie, la mémoire de force, l'intelligence de lucidité et l'esprit tout entier, enflammé du désir de la vision de votre beauté, se voit ravir dans l'amour des réalités invisibles » (éd. et trad. J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e^ siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 182 et 99).

Les livrets de prières de Jean de Fécamp devaient connaître une diffusion qui montrerait combien la méthode qu'il avait préconisée répondait au besoin des âmes : de ses écrits on extraira, jusqu'en plein 15^e^ siècle, des recueils de méditations qui, sous diverses formes, sous divers noms, surtout sous le titre de *Meditationes sancti Augustini*, feront de Jean de Fécamp l'auteur spirituel le plus lu, avec saint Bernard, jusqu'au succès de l'*Imitation* de Jésus-Christ (cf J. Leclercq, *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp*, dans *Analecta monastica*, t. 1, p. 91-114).

Saint *Anselme* † 1109 a laissé deux sortes d'ouvrages. Les plus nombreux sont les traités de théologie spéculative. On s'est demandé si le *Proslogion* est un écrit de cette sorte ou une contemplation mystique; en réalité, c'est un essai de philosophie chrétienne. Saint Anselme y demeure dans le prolongement de la foi, mais dans une voie qui est celle de l'intelligence; il ne se contente pas de consentir amoureusement au mystère de Dieu, il cherche à le justifier et à l'analyser au moyen de la dialectique (voir É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 9, Paris, 1934, en particulier p. 43 : conclusion du débat entre K. Barth et A. Stolz). D'un genre tout différent sont ses *Meditationes et orationes :* proches de celles de Jean de Fécamp, elles sont d'une égale ferveur. Plus vigoureuses dans l'exposé, elles sont pourtant d'un élan mystique moins intense. Anselme, lui aussi, les propose comme textes destinés à soutenir l'attention dans la prière : elles doivent alimenter une lecture méditée qui s'épanouira en oraison, en contemplation : « Que le lecteur poursuive aussi longtemps que, Dieu aidant, il sentira qu'elles sont capables d'enflammer l'ardeur de son oraison » (*Prologue*, PL 158, 709*a;* éd. F. S. Schmitt, Édimbourg, 1946; trad. franç. A. Castel, avec introduction de A. Wilmart, Paris-Maredsous, 1923, coll. Pax). Plusieurs disciples de saint Anselme ont composé des textes de prières qui prirent place dans le recueil anselmien. L'un d'eux, Elmer de Cantorbéry, a écrit en outre des lettres spirituelles où se reflètent les sentiments communs dans les milieux bénédictins anglo-normands d'alors : l'amour du paradis claustral où toute l'attention de l'âme peut se porter sur Dieu, le goût pour les « exercices » spirituels qui dans la joie, la paix, communiquent la douceur de Dieu; le désir de posséder Dieu parfaitement dans le ciel, au delà de la mort (éd. en préparation par J. Leclercq). Le désir de la mort, libératrice pour l'élan des contemplatifs, a inspiré aussi d'autres moines anonymes (cf J. Leclercq, *Une aspiration sur les gloires de Jérusalem*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952, *Mélanges J. Lebreton*, t. 2, p. 299-307).

5° Pierre le Vénérable et Pierre de Celle (XII^e^ siècle). — Le « courant bénédictin » du 12^e^ siècle inclut les cisterciens dont il sera parlé plus loin. Mais il inclut aussi, et au premier chef, les moines noirs. Nombreux sont parmi eux ceux qui réalisent la définition que donne de leur vie l'un d'entre eux, Guillaume de Flay : « Theoreticae vitae perfectionem arripiunt ut soli Deo in orationibus et lectionibus

assiduis vacare queant » (cf J. Leclercq, *Analecta monastica*, t. 1, p. 1). Plusieurs d'entre eux laissent des écrits spirituels qui témoignent de leur ferveur à chercher la contemplation dans les voies traditionnelles : Guillaume Firmat compose une longue exhortation à l'amour des saintes lectures (éd. par J. Leclercq, dans *Analecta monastica*, t. 2, *ibidem*) ; Arnauld de Bonneval rédige sur la vie et la passion de Jésus des méditations où « il fait, par le sens du goût intérieur, l'expérience de la douceur » que ces mystères contiennent (PL 189, 1680*c*).

Deux auteurs peuvent symboliser toute cette littérature et le milieu auquel elle s'adresse. *Pierre le Vénérable* † 1156 n'est original ni par sa doctrine ni par sa pratique, et c'est à cause de cela qu'il est révélateur des moyens qui menaient à la *coelestis theoria* (*Epist.* I, 20, PL 189, 96*d*) dans le Cluny de son temps. Il nous a dit lui-même la source où s'alimente cette vie contemplative : les écrits de saint Grégoire le Grand. « Chaque jour et presque sans interruption, des frères innombrables, même parmi les plus simples et les moins instruits, récitent, entendent, lisent et comprennent sa *Vie*, ses *Homélies* et ses *Dialogues* » (*Tractatus contra Petrobrusianos*, 839*c*). A la célébration conventuelle de la *psalmodia prolixa* s'ajoutent les « divers exercices spirituels » (*De miraculis*, lib. 1, c. 18, 883*c*) : *silentium*, — c'est-à-dire le recueillement —, *lectio frequens*, *meditatio assidua*, *oratio fervens ;* chez certains moines, l'*oratio continua* s'accompagne de larmes.

« Fixez d'abord dans la prière toute l'attention de votre esprit, et par ce bien principal et premier, habituez-vous à repousser loin de vous tout ce qui est mal... Par la prière, une lumière invisible resplendit dans l'âme, l'œil du cœur cesse d'être voilé par l'opacité de la chair et ne considère plus que les réalités célestes ; dans la prière, l'esprit humain contemple, autant qu'il est permis à l'homme, l'Esprit incréé qui crée tout » (*Epist.*, I, 20, 96*cd ;* autres textes rassemblés par J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 300-339).

Pierre de Celle † 1183 connaît ces états où, « par le fil ténu de la contemplation, l'âme est élevée au-dessus du poids de l'humaine fragilité, puis retombe » dans son humilité (*Serm.* 12, PL 202, 671*b*). Il parle d'expérience de ces moments : « quando spiritus fervet, quando mens tota incandescit, quando ignis exaestuat in ossibus amantis et ferre non sustinentis » (*De disciplina claustrali*, 15, 1119*b*). Comment parvenir à ces sommets à partir de la *lectio divina*, en passant par la méditation affective, l'étude savoureuse, les larmes de la pénitence, le labeur de l'ascèse, Pierre de Celle l'enseigne en des opuscules dont les titres mêmes sont suggestifs : *De panibus scripturae divinae*, *De tabernaculo Moysis*, *De afflictione et lectione*, *De puritate animae*. Plus qu'aucun auteur avant lui et au 12e siècle, il s'étend sur le rôle de la confession fréquente et de la communion quotidienne pour unir l'âme à son Époux : il reflète en ceci la pratique générale dans une vie dont la liturgie faisait de l'eucharistie le centre. A ce prix, dans le repos laborieux du cloître, *negotiosum otium*, on goûtait cette « prélibation du ciel » que constitue, pour Pierre de Celle comme pour toute la tradition, la vie contemplative (cf J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946).

5. Conclusions

Il fallait retracer à grands traits cette longue histoire, à la fois riche et monotone ; on y voit se renouveler, au creuset de la vie, des expériences toujours les mêmes d'où sortiront bientôt des théories. Dès le début, chez Pomère par exemple, la vie contemplative et la contemplation apparaissent comme des notions complexes ; mais aucun penseur n'en fera l'analyse rigoureuse ; chaque mystique se bornera à dire ce que ces réalités sont pour lui et pour son milieu. Si l'on essaye de synthétiser les éléments épars dans tous ces témoignages, et qui permettent de caractériser la contemplation et la vie contemplative du 6e au 12e siècle, on arrive à ces conclusions :

1° *La contemplation est la vision de Dieu.* — Elle ne sera réalisée qu'au ciel. Elle est impossible sur terre. La vie contemplative ici-bas ne peut consister pour l'homme qu'à s'entretenir dans le désir de cette vision et à s'y préparer : l'une de ses définitions les plus fréquentes est le terme même de *désir*. Par conséquent : 1) *La vocation à la contemplation est universelle* comme la vocation au salut, même si elle ne se réalise que pour quelques-uns ici-bas. Il y a continuité entre la vie contemplative sur terre et la béatitude céleste : la contemplation de la terre est une anticipation réelle, mais nécessairement obscure, de la vision, comme la foi. — 2) *Il n'y a pas de vie contemplative sans ascèse*, sans « vie active » au sens ancien et général de l'expression. Le désir de Dieu est en même temps un mépris de soi et du monde pécheur. L'attachement aux réalités du ciel est un détachement radical par rapport à celles de la terre. On ne parvient à la vision de Dieu que par la mort : ainsi la vie contemplative suppose une mort mystique et véritable (voir le texte, cité plus haut, de Pascase Radbert) et la pratique d'une mortification constante. —3) Parce qu'elle est d'ordre eschatologique, — participation anticipée, mais encore imparfaite, de la vision de Dieu —, *la contemplation est essentiellement acte de foi, d'espérance et d'amour.* Elle n'est donc pas au terme d'une activité discursive de l'intelligence, elle n'est pas le prix d'une science acquise par l'étude, et elle n'a pas pour résultat d'augmenter les connaissances spéculatives. Elle ne s'accompagne pas de visions, de paroles intérieures ni d'autres phénomènes psychiques mettant en jeu l'activité des sens internes ou externes. Les auteurs médiévaux parlent souvent de ces sortes de phénomènes, qu'ils sont trop portés à juger merveilleux ; mais ils distinguent généralement ces sortes de visions de la contemplation proprement dite. Celle-ci est susceptible de bien des degrés. Sous sa forme la plus élevée, elle est une extase sans images où l'âme est ravie *(excessus)* hors d'elle-même et de ses modes ordinaires de connaître et, par conséquent, de s'exprimer ; c'est pourquoi ces expériences sont indicibles par essence.

2° *Quel est, dans ces conditions, le rôle de la connaissance?* — Il est de préparer, par la lecture et la méditation de l'Écriture, ces moments de contemplation. 1) *Dans cette phase préparatoire*, la *lectio* doit s'accompagner d'un effort de mémoire et de pénétration que les auteurs comparent à la digestion dans la nutrition. A force de s'assimiler ainsi l'enseignement de l'ancien et du nouveau Testament, et spécialement la vie et les paroles du Christ, l'esprit est maintenu dans le recueillement, dans l'attention facile aux mystères de

la foi, dans le goût habituel des réalités surnaturelles ou, comme on dit alors, « célestes » et « supracélestes ». — 2) *Dans les moments de contemplation proprement dite*, cette attitude intérieure, est, sous l'action d'une grâce de Dieu, renforcée, purifiée : les images et les « pensées » qui ralentissent habituellement l'élan de l'âme et troublent son repos sont suspendues. L'âme consent au mystère de Dieu, très simplement, mais dans un grand enthousiasme, une grande « ferveur ». L'acte de l'intelligence est alors adhésion de l'esprit, non effort d'explication. La connaissance contemplative est une connaissance par l'amour, conformément aux formules de saint Grégoire, auxquelles font écho les expressions de tous les auteurs : « Dum enim audita supercoelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est » (*In Evangelia hom.* 27, 4, PL 76, 1207*a*; cf *hom.* 14, 4, 1129*b*: « Scitis autem, dico, non per fidem, sed per amorem »).

3° *La vie contemplative est un état qui favorise la contemplation.* — 1) *Ce qui caractérise cet état de vie* est d'abord un certain éloignement à l'égard des occupations qui distraient l'âme de la contemplation; ceci implique une certaine séparation du monde. C'est ensuite une organisation du temps et des activités où soient prédominantes l'ascèse et la prière; ceci implique un « loisir » *(quies, otium, vacatio, sabbatum)* suffisant pour qu'on puisse, d'une manière habituelle et continue, consacrer une grande partie du temps à la *lectio*, à la *meditatio*, à des prières qui sont généralement brèves et fréquentes, mais qui peuvent être prolongées « sous l'inspiration de la grâce », selon le mot de saint Benoît. La réalisation parfaite de la vie contemplative est l'institution monastique, sous ses deux formes érémitique et cénobitique; aussi est-elle conçue comme entièrement séparée du monde et exclusivement consacrée à la prière et aux travaux, manuels et intellectuels, qui, loin d'entraver celle-ci, la favorisent. La liturgie est, dans l'institution monastique, le cadre de la vie contemplative. Elle en crée l'atmosphère, elle en est aussi l'expression. La psalmodie, en vertu de sa grâce propre, établit l'âme en conversation avec Dieu, et l'entretien se poursuit en silence. Mais les anciens « réfléchissent » peu sur cet apport de la liturgie dans leur vie intérieure, et ils en parlent rarement. Les moines résument leur idéal en des expressions comme *soli Deo vacare* ou *soli Deo vivere*. Mais s'ils sont obligés, par vocation, à cette vie contemplative, ils n'en ont pas le monopole : tous les chrétiens, et en particulier les clercs, peuvent y tendre, et certains parviennent à réaliser les conditions qui la rendent possible; l'idéal est alors pour eux d'unir la vie contemplative, par laquelle ils se détachent du monde, à la vie active qu'ils mènent dans le monde. 2) *Le problème des rapports entre la vie contemplative et la vie active*, au sens restreint que cette dernière expression a surtout revêtu depuis le moyen âge, n'est pas un problème abstrait, susceptible d'une solution de principe universelle, comme s'il se posait pour tous de la même façon. C'est un problème qui diffère selon les états de vie. Pour les moines, il ne se pose pas : les moines ont agi, au moyen âge, dans une certaine mesure; mais cette action n'occupe aucune place dans l'idéal qu'ils se font de leur vie : celle-ci est toujours conçue et présentée comme exclusivement contemplative; tout au plus font-ils allusion, parfois, à l'action qu'ils exercent les uns sur les autres, par la parole, par l'exemple et par les *servitia fraterna*, dans le cadre de l'institution monastique. Pour les clercs et pour les laïques, — et pour les moines qui, exceptionnellement, sont engagés dans le ministère apostolique —, le problème se pose et doit se résoudre autrement : il s'agit de garder, au milieu même d'une existence qui n'est pas organisée en vue de la contemplation, la liberté d'âme nécessaire pour « vaquer à Dieu » : en ce domaine ne peuvent intervenir que des solutions personnelles et toujours imparfaites, mais qui, par le déchirement douloureux où elles maintiennent l'âme, favorisent parfois des élans mystiques plus fervents que ne fait la vie monastique.

4° *L'expression de cette doctrine* est concrète et pratique, non abstraite et théorique. Elle ne revêt pas la forme de constructions systématiques, mais d'exposés partiels donnés presque toujours à l'occasion de textes de la Bible. A l'exception des termes mêmes de *contemplation* et *vie contemplative*, dont il n'y a ici qu'à constater l'usage universel dès le 5e siècle et la transmission fidèle jusqu'au 12e siècle, tout le vocabulaire et tous les modèles sont empruntés à l'Écriture Sainte. Le ton général de la littérature contemplative du monachisme médiéval est celui d'une grande sérénité; sauf chez saint Romuald et dans son entourage, la passion, l'exaltation du sentiment ne dominent jamais. La tradition contemplative du monachisme occidental est caractérisée par une paix profonde : elle connaît les élans mystiques, mais dans une atmosphère de sécurité, d'équilibre, où la contemplation n'est elle-même qu'une aspiration au « repos ».

Ajouter à la bibliographie insérée au cours de l'article : sur saint Benoît, V. Stebler, *Der benediktinische Weg zur Beschauung*, Olten, 1948. — Sur saint Grégoire, C. Butler, *Western Mysticism*, Londres, 1922, 2e éd., 1927, et surtout l'excellente introduction de R. Gillet à la traduction des *Homélies morales sur Job*, Paris, coll. Sources chrétiennes, 1952. — En attendant une histoire de la spiritualité bénédictine, on trouvera des indications dans U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Paris-Maredsous, coll. Pax, 1927, et dans l'inépuisable ouvrage de A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932.

Jean Leclercq.

V. LA CONTEMPLATION AU XIIe SIÈCLE

Le 12e siècle peut être appelé l'âge d'or de la contemplation : le siècle des contemplatifs de métier, pour qui compte surtout, et même exclusivement, la pratique. Pas d'écoles proprement dites : des courants qui, du reste, se confondent et charrient les mêmes richesses. Suivant les fontaines d'où ils sont issus, on peut distinguer : 1. *le courant bénédictin*, qui s'épanouit sur la spiritualité de la Règle de saint Benoît; spiritualité qu'il dépasse d'ailleurs ou plutôt prolonge; 2. *le courant érémitique*, qui s'inspire des Pères du désert et rejoint, sinon leurs performances ascétiques, du moins leur zèle pour la *theoria*, la contemplation dans l'amour; 3. *le courant victorin*, plus spéculatif et qui annonce les écoles des siècles suivants.

1. Le courant bénédictin

Le mot « contemplation » ne se rencontre nulle part dans la Règle de saint Benoît et l'idée en est absente. Tout au plus, la contemplation est-elle envisagée

comme un devenir, une éventualité ou une récompense lointaine, on dirait presque eschatologique. La Règle, du reste, est avant tout un code disciplinaire, un manuel d'ascétisme : ses prétentions ne dépassent pas l'ordonnance de ce que les anciens appelaient la « vie active » (bios practicos), vie de labeur et d'exercice, d'extirpation des vices et d'effort constant vers la vertu, dans une atmosphère de prière, d'étude et de travail manuel. Elle s'intitule « minima inchoationis regula », et c'est bien un manuel pour commençants, mais qui vise à former des progressants et des parfaits, à assurer à ses disciples l'entrée dans la vie théorétique (bios theoreticos), la contemplation divine. Dès la fin du prologue on nous parle de « progrès », de « cœur dilaté », d' « inénarrable douceur d'amour », de « course dans la voie des commandements divins ». Et la finale du chapitre 7 *(De humilitate)*, — de tous le plus ascétique, celui qui suppose le plus d'effort et d'exercices —, nous montre le moine au sein de la charité divine, stabilisé dans le bien, vertueux sans difficulté, travaillé par l'amour du Christ et sous l'emprise du Saint-Esprit. En fait la contemplation de ces grands spirituels, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Guerric d'Igny et bien d'autres, ne sera que la conséquence logique d'une observance rigoureuse des pratiques de la Règle, en même temps qu'elle se situera dans la ligne de cette Règle, la prolongeant, l'accomplissant, un peu comme le nouveau Testament prolonge et accomplit la Loi. Ajoutons que la liturgie, vu la place que lui fait la Règle, sera pour des bénédictins comme Rupert de Deutz, pour des cisterciens comme Hélinand de Froidmont, pour des moniales comme Gertrude, Mechtilde ou Hildegarde, l'école en même temps que la source de la plus pure contemplation.

1. Nature de la contemplation. — *a*) *Quies, otium, sabbatum.* — Ouvrons, du reste, saint *Bernard*, † 1153. Quand, dans son *De gradibus humilitatis et superbiae*, il nous montre en la contemplation le fruit de l'humilité et de l'humilité bénédictine, ne nous livre-t-il pas, en somme, le secret de sa vie mystique et l'une des clefs, sinon la clef, de sa doctrine spirituelle? Les douze degrés que saint Benoît nous propose de gravir et qui sont autant de victoires à remporter sur nous-mêmes, de penchants à redresser, de passions à vaincre, sont aux yeux de Bernard le plus court chemin pour atteindre la vérité en nous d'abord, dans le prochain ensuite, en elle-même enfin (c. 1-3, PL 182, 941*c*-944*d*). La première étape qui nous fait prendre conscience de notre misère et arrache de notre œil la poutre de l'orgueil, vice radical de notre nature, est tout entière de labeur et d'exercice (c. 4, nº 13-15, 948*d*-950*c*). Au cours de la deuxième, humilié par la connaissance qu'il a de lui-même, l'homme se tourne vers son prochain et dans l'exercice encore, mais l'exercice de la vertu de charité, fait un pas de plus vers la vérité (c. 5, nºs 16-18, 950*c*-951*d*). Il est prêt alors pour les révélations du Père. Au labeur de l'humilité et à la connaissance de soi, à la connaissance du prochain et à l'amour de compassion qui nous attache à son service, vont succéder, — troisième étape —, le ravissement *(excessus)* de la contemplation, la connaissance des réalités invisibles, l'audition de paroles ineffables (c. 6, nº 19, 952*b*; c. 7, nº 21, 953*d*-954*a*). C'est, après la peine, la récompense *merces* (c. 1, nº 1, 941*c*) ou *praemium* (*sermo* 23 *in Cantica*, nº 17, PL 183, 894*a*); après le trouble pour Dieu, le calme, *quies* (*ibidem*, nº 11, 890*b*; nº 14, 892*b*; nº 16, 893*ac*); après le labeur, le repos, *otium*, *otium sanctum*, *otium delicatum* (*ibidem*, *sermo* 46, nº 5, 1005*d*). L'âme qui, dans les jardins du roi, a cueilli les fruits des saintes vertus, qui s'est exercée aux bonnes œuvres dans les celliers, est introduite dans la chambre nuptiale, c'est-à-dire dans les arcanes de la contemplation théorique : *cubiculum est arcanum theoricae contemplationis* (*ibidem*, *sermo* 23, nº 3, 885*d* et nº 9, 888*d*-889*a*). — La contemplation « théorique », ou contemplation proprement dite, s'oppose à la contemplation active ou considération dont on parlera plus loin.

Guillaume de Saint-Thierry, † 1148, situe également la contemplation au sommet de l'échelle de l'humilité, dans cette espèce d'*apatheia* que nous décrit saint Benoît en finale du chapitre 7 de sa Règle. Un passage de la *Lettre d'Or* nous montre les religieux s'exerçant à la répression des vices, faisant leur joie des fruits de l'humilité et ne tardant pas à atteindre cette région où les vertus sont devenues une seconde nature, parmi les « sublimes et fréquents ravissements de la contemplation ». On voit alors les commençants s'efforcer d'imiter la « vie active » de ceux dont ils souhaitent partager la contemplation pleine de délices (lib. 2, c. 1, nº 1-2, PL 184, 337*d*-339*d*). Le même auteur voit dans la contemplation un repos, un repos délicieux, un repos fertile, *pingue otium*, *delicatum otium* (lib. 1, c. 1, nº 4, 310*d*) et dans la vie contemplative une *quies operosa*, un *otium negotiosum* (lib. 2, c. 1, nº 2, 339*b*).

Rupert de Deutz, † 1131, oppose vie active (practikè) à vie contemplative (theoretikè), mais pour montrer aussitôt que par les « travaux » de l'une on parvient au « repos » de l'autre (*De Trinitate*, lib. 7, in Genesim, c. 31, PL 167, 476). On retrouve chez ce bénédictin, comme chez Pierre le Vénérable, Pierre de Celle ou Arnauld de Bonneval, ces expressions consacrées : *otio vacare sancto*, *otio sancto dormire*, *otium negotiosum*, rencontrées déjà chez saint Bernard.

La peine qu'on se donne dans l'action, écrit *Guerric d'Igny*, † 1157, trouve dans la contemplation son fruit ou sa récompense (*sermo* 4 *in Assumptione*, nº 3, PL 185, 199*cd*). Qui aspire à la meilleure part doit savoir qu'elle est le prix d'une autre part plus modeste. Jacob épousa Lia avant d'étreindre Rachel (*ibidem*, nº 4, 200*a*) et le repos, les loisirs de Marie sont liés au travail, à l'affairement de Marthe (*sermo* 3 *in Assumptione*, nº 2, 194*c*). Or le *labor actionis* dont il est ici question, c'est le labeur de l'humilité, le seul qui en libérant l'âme de son inquiétude native et en la stabilisant dans la recherche du vrai bien, assure à l'homme la quiétude (tout le *sermo* 3 *in Assumptione*).

L'action précède la contemplation, dit de son côté *Gilbert de Hoilland*, † 1172; et il énumère les œuvres par lesquelles il convient « contemplandae veritati aditum praeparare » : mortification de la chair et des affections du cœur, veilles, jeûnes, prières, oraisons (*sermo* 43 *in Cantica*, nº 8-9, PL 184, 229*d*-230*d*). Pour qui cherche l'unique nécessaire, déjà ces œuvres sont une fête : *feriata sunt, otium valent;* mais le véritable repos, c'est le « sabbat » (*sabbatum sanctum et delicatum et gloriosum*, d'après *Isaïe* 58,13) de la contemplation (*sermo* 11, nº 4-5, 60*cd*). Le mot évoque le repos de Dieu au lendemain de la création, mais surtout celui du Christ après sa Passion : inutile d'aspirer à la contemplation divine si l'on n'est pas mort avec le Christ, enseveli dans le Christ (nº 3-4, 59*d*-60*c*).

Aelred de Rievaulx, † 1164, reprend l'idée : pendant six jours il nous faut vaquer à nous-mêmes *(vacare et non saltare)*, nous purifier de nos vices, œuvrer dans la pratique des vertus, prendre sur nous le joug du Christ et apprendre de lui l'humilité. Alors toute crainte *(hic labor !)* ayant disparu (toujours l'écho du chapitre 7 de la Règle), nous pourrons connaître, dans et par la charité *(ibi praemium)*, ce repos du 7e jour, ce « sabbat » qui n'est rien moins qu'une participation à l'immuable et éternel repos de Dieu, à son amour, à sa bonté, à tout ce qu'il est : *ecce requies, ecce tranquillitas, ecce sabbatum... in splendore sapientiae, in suavitate contemplationis Dei* (*Speculum caritatis*, PL 195) [voir les références données par dom Anselme Le Bail, article Aelred, t. 1, col. 232-233].

b) *Comprehensio-possessio.* — Une quiétude, liée du reste à un grand labeur qui la prépare et qui la soutient, telle apparaît la contemplation chez saint Bernard et ses émules. Mais il importe de distinguer, avec l'abbé de Clairvaux, *contemplation* et *considération*. Souvent employés l'un pour l'autre, les deux mots désignent cependant deux opérations différentes. Par la considération, l'âme se livre à une intense réflexion pour découvrir la vérité *(cogitatio intensa ad investigandum verum)* : elle est à la peine. Par la contemplation, elle embrasse la vérité d'un regard sûr et infaillible *(verus certusque intuitus animi)*, elle la saisit sans hésitation et surtout se repose en elle. Là une recherche active *(inquisitio)*, ici l'étreinte d'une certitude (*De consideratione*, lib. 2, c. 2, n° 5, PL 182, 745*b*). La considération connaît; la contemplation saisit (on verra tout à l'heure comment). Borner ses recherches au savoir, c'est curiosité vaine : il faut convoiter le fruit *(inhiare fructui)* et le fruit n'est pas dans la connaissance, mais dans la saisie *(non in cognitione, sed in comprehensione fructus)* et cette saisie est affaire d'amour (lib. 5, c. 13, n° 27, 804*d*; c. 14, n° 30, 806*ab*).

Dieu s'est manifesté jadis et de diverses manières aux saints de l'ancien Testament; il se montre à nous dans ses œuvres. Mais cette vision tout extérieure ne saurait satisfaire une âme, pas plus que les théophanies n'ont satisfait les patriarches. L'âme veut voir Dieu tel qu'il est, chose impossible en cette vie. Dieu prévient alors son désir; il n'apparaît pas véritablement : il fait sentir sa présence; il ne se fait pas connaître : il se donne *(habet anima praesto quem desiderat, non figuratum sed infusum ; non apparentem, sed afficientem)* ; il ne fait pas entendre sa voix : il touche les fibres les plus intimes de l'âme; il ne parle pas : il agit; les yeux ne distinguent rien, mais le cœur est rempli de joie; son charme, c'est moins sa beauté que l'amour dont il fait don (*sermo* 31 *in Cantica*, *passim*, surtout n° 6, PL 183, 943*bc*).

A l'âme qui languit d'amour et de désir, dit à son tour Guillaume de Saint-Thierry, il arrive qu'une bienheureuse expérience livre soudain la présence de l'objet aimé (*Expositio altera super Cantica*, c. 2, PL 180, 516*bc*). Elle en vient alors non seulement à comprendre, mais pour ainsi dire à toucher, à manier, *experientiae manu*, les mystères divins, à tenir, à palper, *quodam experientis fidei argumento* (car l'expérience mystique, si elle prolonge la vie de foi, ne se situe pas hors de la foi), la substance même de son espérance (*De natura et dignitate amoris*, c. 10, n° 31, PL 184, 399*ab*; *Expos. alt. super Cant.*, c. 1, PL 180, 507*cd*).

Ainsi la contemplation est d'abord, au fond de l'âme, le sentiment qui soudain s'éveille de la présence de Dieu (qu'on se rappelle sainte Gertrude), d'un Dieu « plus aimé que pensé, plutôt savouré que connu » (*ibidem*, 507*cd*), perçu moins par l'entendement que par ces sens spirituels dont on commence à parler : le toucher, la vue, le goût.

c) *Sapientia-fruitio.* — Surtout le goût. Autre chose est, en effet, de connaître de grandes richesses, autre chose de les posséder, de les goûter, d'en jouir; ce n'est pas la connaissance, c'est la possession qui enrichit (S. Bernard, *sermo* 23 *in Cantica*, n° 14, PL 183, 891*d*). Et nos auteurs d'opposer à la « science » des choses divines, science qui naît de la considération, de l'étude, — chose excellente, nécessaire, mais trop souvent cause d'enflure et toujours laborieuse —, la « sagesse » qui est le fruit de l'amour de charité (*sermo* 8 *in Cant.*, n° 5, 812*b*), qui procède non de l'effort de l'homme, mais du baiser de l'Époux, de l'infusion de l'Esprit (n° 6, 813*a*), qui goûte et voit dans le repos *(ubi amor labor non est, sed sapor)* combien le Seigneur est doux (*sermo* 85 *in Cant.*, n° 8, 1191*cd*), qui le savoure, le déguste, sinon déjà tel qu'il est et d'une manière qui soit digne de lui, du moins dans toute la mesure dont est capable une créature (*sermo* 50 *in Cant.*, n° 6, 1023*bd*).

Reproduisant, et sans mélange, tout à la fin du 12e siècle, la doctrine de saint Bernard, Adam de Perseigne, † 1204, écrit dans une de ses lettres (on s'en voudrait de traduire ou de commenter si heureuse récapitulation) :

« Septima feria, id est Sabbatum, est spiritus sapientiae, ubi iam anima splendoribus illustrata divinis, etiam degustare incipit interim quoddam condimentum saporis. Hic iam anima quae sursum sunt sapere, quae sursum sunt quaerere divinitus edocetur, dum quanta sit, quam mirifica sit interni suavitas saporis experitur » (*Ep.* 2, PL 211, 591*d*).

Et Guerric :

« Post haec et per haec tria, fidem, justitiam atque scientiam (= la foi, les œuvres de charité, la science), proficiat ad sapientiam, id est saporem et gustum aeternorum, ut possit vacare et videre, videndoque gustare quam suavis Dominus, et quod oculus non vidit et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, ei per Spiritum revelatur » (*sermo* 3 *in Epiphania*, n° 7, PL 185, 941*cd*).

Plus explicite est encore Guillaume de Saint-Thierry. En un étonnant raccourci qui pourrait s'intituler « du règne de la pensée à celui de l'amour » il nous décrit en ces termes l'expérience du contemplatif :

« Cum vero de his quae de Deo vel ad Deum sunt cogitatur et voluntas eo proficit ut amor fiat, continuo per viam amoris infundit se Spiritus sanctus, spiritus vitae, et omnia vivificat, adiuvans seu in oratione, seu in meditatione, seu in tractatu infirmitatem cogitantis. Et continuo memoria efficitur sapientia, cum suaviter ei sapiunt bona Dei, et quod ex eis cogitatum est, formandum in affectu, adhibet intellectui, intellectus vero cogitantis efficitur contemplatio amantis; et formans illud in quasdam spiritualis vel divinae suavitatis experientias, afficit, ex eis aciem cogitantis; illa vero efficitur gaudium fruentis » (*Epistola ad Fratres..*, lib. 2, c. 3, n° 14, PL 184, 347*ab*).

La sagesse est vraiment pour lui cette jouissance toute spéciale, ce goût de Dieu, personnel, incommunicable, qui est comme un avant-goût de la béatitude céleste (cf *De natura et dignitate amoris*, c. 10, n° 28, PL 184, 397*cd*; *Expos. alt. super Cant.*, c. 2, PL 180, 513*bc*, 515*c*; *AEnigma fidei*, 414*d*, 415*c*; *Meditativae orationes*, 7, 228*c*; 10, 235*c*).

d) Intellectus amoris. — On est en droit de se demander, après tout ce qui précède, quelle part nos spirituels réservent à l'intelligence dans l'exercice de la contemplation. A coup sûr ils ne l'oublient pas. S'en référant à l'Écriture (*Isaïe* 33,6), ils associent fréquemment à la sagesse amoureuse la science intellectuelle. Ce sont deux yeux, dit Guillaume, qui pour la contemplation coopèrent et souvent s'unissent (*Expos. alt. super Cant.*, c. 1, PL 180, 504*bc*). L'une est le miel, doux au palais, écrit saint Bernard, l'autre la cire d'où jaillit la lumière; à quoi sert d'aimer si l'on ne comprend, de comprendre si l'on n'aime (*sermo* 8 *in Cant.*, n° 6, PL 183, 813*ab*)? Et plus loin : deux transports *(excessus)* se rencontrent en la divine contemplation : l'un dans l'intelligence, l'autre dans le cœur; l'un est lumière, l'autre chaleur; l'un connaissance, l'autre amour (*sermo* 49 *in Cant.*, n° 4, 1018*b*). Aussi bien, voyons-nous l'Épouse au « livre de l'expérience » introduite d'abord dans les celliers du divin roi, *ubi pascitur ratio et intellectus;* et puis dans la cave au vin, *in cella vinaria, ubi pascitur amor et affectus* (Guillaume de Saint-Thierry, *Expos. alt. super Cant.*, c. 2, PL 180, 513*b*).

Nos spirituels sont trop pratiques et trop concrets dans leurs exposés pour séparer ces deux bras, l'intelligence et l'amour, donnés à l'âme pour étreindre la vérité selon toutes ses dimensions (S. Bernard, *Ep.* 18, n° 3, PL 182, 121*cd*). Mais ils le savent, avec tous les saints, les réalités divines dépassent *(excedunt)*, de par leur excellence, cette connaissance ténébreuse, — la science, que la nuit à la nuit dévoile —, qui est le fruit de l'intelligence, même éclairée par la grâce; seul l'amour peut y atteindre, d'un coup d'aile et comme en passant; seule la sagesse peut, parmi les sages, saisir à la dérobée la parole mystérieuse que le jour lance au jour (*De grad. hum.*, c. 7, n° 21, 954*a*, 953*d*). Voilà pourquoi un auteur comme Guillaume de Saint-Thierry, — le plus « intellectualiste » des écrivains bénédictins et cisterciens du 12e siècle —, s'il parle en de nombreux endroits, sous l'influence de saint Augustin, de la grâce illuminante, ne le fait guère qu'en fonction d'une vision d'amour, où les « yeux du cœur » ont plus de place que l'entendement (cf *Speculum fidei*, PL 180, 383*c*, 391*d*, 392*b*); voilà pourquoi le même auteur, qui par ailleurs fait de la raison un des yeux de la charité pour la contemplation divine (*De natura et dignitate amoris*, c. 8, n° 21, PL 184, 393*a*; cf c. 6, n° 15, 390*b*), ne se lasse pas de répéter qu'à propos de Dieu et des choses de Dieu « l'amour est intellection ». Il y voit un sens plus noble et plus délicat, un intellect plus raffiné que l'intellect lui-même : *interior animae sensus (ad percipienda rationabilia, divina vel spiritualia) intellectus eius est; maior tamen et dignior sensus, et purior intellectus, amor est (Speculum fidei*, PL 180, 390*d*).

Amor intellectus est : c'est le dernier mot que nous livre, sur la nature de la contemplation, l'exploration attentive des auteurs bénédictins et cisterciens du 12e siècle; et ce dernier mot veut dire qu'à leurs yeux la contemplation n'est pas une opération des seules facultés discursives et intellectuelles; mais une action qui prend tout l'homme pour une vision intuitive, une expérience savoureuse d'un Être qui est Amour et qui se donne comme objet d'amour. C'est donc moins une connaissance, au sens courant de ce mot, une vision intellectuelle, qu'une participation, réelle et fruitive, à la vie de Dieu.

2. Mode de la contemplation. — Nous enquérir du mode de la contemplation chez ces mêmes auteurs, c'est rouvrir, nécessairement, ce « livre de l'expérience » dont nous parlait saint Bernard (*sermo* 3 *in Cant.*, n° 1, PL 183, 794; *sermo* 9, n° 1, 815a). Le *Cantique des Cantiques*, qui chante les allées et venues de l'Époux et de l'Épouse, les aventures, si l'on ose dire, de l'âme en quête de son Bien-aimé, est une mine inépuisable pour qui cherche à exprimer ce don de Dieu à la créature qu'est la divine contemplation. Nos spirituels n'ont pas manqué d'y puiser images et figures. Et d'abord celle du baiser.

a) Osculum. — Guillaume de Saint-Thierry remarque :

« Le baiser est une extérieure et affectueuse conjonction des corps, signe et stimulant d'union intérieure. Il emprunte le ministère de la bouche et vise par un mutuel contact à la conjonction non seulement des corps mais des âmes. Le Christ-Époux offrit à l'humanité son épouse comme un baiser du ciel lorsque, Verbe fait chair, il l'approcha de si près qu'il se fit son conjoint, et conjoint si intime qu'il ne fit plus qu'un avec elle, Dieu devenu homme, homme devenu Dieu. C'est ce baiser-là qu'il offre à l'âme fidèle son Épouse, et qu'il lui imprime à nouveau quand il dépose en elle une joie personnelle et exclusive, et l'inonde des grâces de son amour, tirant à lui son esprit, lui infusant le sien, pour ne plus faire de l'un et de l'autre qu'un seul esprit » (*Exp. alt. super Cant.*, c. 1, PL 180, 483*bc*).

Et c'est ce baiser qu'implore l'âme qui désire, non la science qui n'est qu'enflure, non la doctrine et les pensées élevées sur Dieu où tant d'esprits s'évanouissent, mais la grâce de contempler la joie de son Seigneur (S. Bernard, *sermo* 87 *De diversis*, n° 2, PL 183, 704*ab*), quelque participation à la connaissance d'amour que le Père, le Fils et l'Esprit Saint ont l'un de l'autre et que le Fils est venu apporter sur la terre, au témoignage de saint Jean (*sermo* 8 *in Cant.*, *passim*, PL 183, 810-814). Grâce vraiment extraordinaire que ce baiser :

« Conjonction merveilleuse, mutuelle fruition de suavité, de joie incompréhensible, inimaginable pour ceux-là même en qui elle s'accomplit, entre Dieu et l'homme en marche vers Dieu, entre l'esprit créé tendu vers l'Incréé et l'Incréé lui-même... La langue humaine cherche des mots pour exprimer tant bien que mal la suavité de cette union, qui n'est autre que l'unité du Père et du Fils, leur baiser, leur étreinte, et tout ce qui dans l'unité infiniment simple de la Trinité leur est commun à tous deux : l'Esprit Saint... Les amants dans leurs baisers transfusent l'une dans l'autre leurs âmes; ici l'esprit créé s'épanche tout entier dans l'Esprit qui le crée pour cette effusion; en lui l'Esprit Créateur s'infuse en la mesure qu'il veut et l'homme devient avec Dieu un seul esprit » (Guillaume de Saint-Thierry, *Exp. alt. super Cant.*, c. 1, PL 180, 506*bc*).

« Je voudrais savoir, demande saint Bernard à ses moines, s'il a jamais été donné à l'un d'entre vous de répéter à souhait *(ex sententia)* « qu'il me baise d'un baiser de sa bouche » (*Cant.* 1, 1). Car il n'appartient pas à quiconque de le dire du fond du cœur. En revanche, qui a reçu, ne fût-ce qu'une fois, de la bouche du Christ, ce baiser spirituel, celui-là son expérience le sollicite, et volontiers il renouvelle sa demande. Quant à moi j'estime que personne ne peut savoir ce qu'est ce baiser, sinon celui qui le reçoit; c'est une manne cachée et seul celui qui en a mangé aura faim encore; c'est une fontaine scellée, et seul aura soif encore celui qui en aura bu » (*sermo* 3 *in Cant.*, n° 1, PL 183, 794*ab*).

b) Ebrietas, excessus, liquefactio. — Après avoir reçu le baiser, l'Épouse est introduite dans la « cave au vin ». Tous nos auteurs relèvent cette ivresse spirituelle qui s'empare d'une âme à qui Dieu se manifeste :

« Ivresse bien extraordinaire, qui ne vient d'aucun liquide, mais de la lumière; de la vérité, non d'une boisson fermentée » (Gilbert de Hoilland, *Tractatus ascetici*, 1, n° 7, PL 184, 256*b*);

ivresse qui est « joie dans l'Esprit-Saint, non point cette joie qui se traduit par le rire des lèvres, mais ce bonheur, cette allégresse qui réside dans la jubilation du cœur et qui n'est autre que la savoureuse possession de ce qu'on aime » (Guillaume de Saint-Thierry, *Exp. alt. super Cant.*, c. 2, PL 180, 513 *c*-514*bc*);

« double transport, et dans l'esprit et dans le cœur; lumière et ferveur, connaissance et dévotion » (S. Bernard, *sermo* 49 *in Cant.*, n° 4, PL 183, 1018*ab*);

« véritable liquéfaction de l'âme qui se perd *(subtiliatur)* au sein des délices spirituelles » (Adam de Perseigne, *Ep.* 2, PL 211, 592*bc*)

et qui, ravie hors d'elle-même *(abalienata)*, en a comme perdu le sens, ne se contient plus et, dans l'excès de sa joie, s'écrie avec le poète : *insanire libet* (Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, c. 3, n° 6, PL 184, 384*b*; Gilbert de Hoilland, *Tract. ascet.* 1, n° 7, 256).

c) *Somnus, extasis.* — Elle ne tarde pas, du reste, à revenir de cet « excès », à retrouver pour Dieu son calme : au cellier fait suite la chambre nuptiale; là son amour est « ordonné »; au baiser succède le « côte à côte » et à l'ivresse spirituelle fait place le sommeil entre les bras de l'Époux : expérimentant par avance la paix et le repos du ciel, accueillie de temps en temps, — autant de fois qu'il plaît à la grâce —, dans le sein de Jésus, sur sa poitrine, comme saint Jean, elle est admise en ces retraites mystérieuses du Fils, où se cachent tous les trésors de la sagesse et de la science, la main gauche de l'Époux la soutenant pour qu'elle ne défaille pas, sa droite la tenant embrassée (Guillaume de Saint-Thierry, *Expos. alt. super Cant.*, c. 2, PL 180, 520*d*-521*ab*). Elle dort, mais d'un sommeil de vie, d'un sommeil vigilant, qui n'assoupit pas les sens, mais les ravit et les transporte; elle est morte *(extasim sponsae vocaverim mortem)*, mais d'une mort qui, loin de lui ôter la vie, la délivre bien au contraire des filets de la vie présente. Arrachée à elle-même, sortie d'elle-même par un envol qui la porte au delà de notre manière ordinaire et commune de penser *(talis excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur)*, elle imite la vie des anges, ayant perdu jusqu'au souvenir des choses passagères et découvert hors d'elle-même un lieu de repos, une lumière sereine, un sanctuaire de paix (S. Bernard, *sermo* 52 *in Cant.*, 3-5, 1031*ac*).

d) *Theoria, theophaniae.* — Ce repos, du reste, n'est pas de longue durée. Ici-bas l'extase n'est jamais donnée que par intervalles et comme en passant : *raro raptimque* (S. Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, c. 5, n° 15, PL 182, 1010*a*). Tant que nous sommes sur la terre, prisonniers de ce corps mortel, nous devons marcher dans la foi *(fide adhuc habemus statum)*, contempler en figures, dans un miroir et en énigme, ces très pures lumières de la sagesse divine, qu'il ne nous est pas possible de regarder face à face. Quelquefois néanmoins, — et ceux-là seuls qui en ont fait l'expérience savent comment cela se peut faire —, il arrive que la contemplation de la pure vérité commence à s'ébaucher en nous. Ravi hors de lui, l'esprit, comme dans la lumière fulgurante d'un éclair qui passe, entrevoit quelque chose de plus divin. Mais, soit pour tempérer l'éclat d'une splendeur aussi vive, soit pour permettre d'en faire usage pour l'enseignement des autres, ce quelque chose s'accompagne de phantasmes et d'images qui altèrent en quelque sorte la pureté du rayon divin (S. Bernard, *sermo* 41 *in Cant.*, n° 3, PL 183, 986*ab*).

Après l'abbé de Clairvaux, l'auteur de la *Lettre d'or* décrit ainsi l'extase :

« A l'élu, au bien-aimé de Dieu, se montre par intervalles, — apparaissant et disparaissant tour à tour —, quelque chose de la lumière de Dieu. Ce quelque chose on ne le saisit qu'un instant et comme en passant; mais sa vue fugitive suffit pour enflammer l'âme du désir de posséder la lumière éternelle et l'héritage de la parfaite vision de Dieu. Et pour lui faire voir, à cette âme, ce qui lui manque encore, il n'est pas rare qu'un trait de la grâce frappe alors le sens de l'amant, l'arrache à lui-même, l'emporte au sein du jour qui est, loin du brouhaha des choses, parmi les joies du silence. Là, un moment, un instant, dans la mesure qu'il plaît à Dieu, le Bien véritable se montre à l'âme tel qu'il est, cependant qu'il opère en elle et lui donne d'être, à sa manière, ce qu'il est lui-même. Et puis l'homme, ayant appris toute la distance qui sépare le Pur (Dieu) de l'impur (la créature), se voit rendu à lui-même pour purifier son cœur en vue d'une vision plus grande et disposer son esprit à recevoir une plus parfaite empreinte » (lib. 2, c. 3, n° 18, PL 184, 349*d*-350*ab*).

Ainsi les « theoriai », les « théophanies » par lesquelles il plaît à Dieu de consoler ses serviteurs (*De natura et dignitate amoris*, c. 4, n° 10, 386*c*; *Expos. alt. super Cant.*, c. 2, PL 180, 529*b*), ont pour effet de rapprocher l'âme de son divin exemplaire : elle va de clarté en clarté, de ressemblance en ressemblance, « et bientôt seul le voile de la vie mortelle la sépare du saint des saints et de cette béatitude souveraine et supracéleste » dont ici-bas la contemplation est un avant-goût, un avant-goût seulement, « car tout, absolument tout ce qui est donné aux fidèles, en cette vie, en fait de vision et de connaissance de Dieu, reste énigme et miroir, aussi éloigné de la vision et de la connaissance futures que la foi de la vérité ou le temps de l'éternité » (*Epist. ad Fratres..*, lib. 2, c. 3, n° 19, PL 184, 349*c*).

Le texte poursuit, — dans les manuscrits de Signy et du Mont-Dieu, les plus anciens et les plus vénérables —, « *même* s'il arrive que se produise... (quelqu'une des théophanies décrites plus haut), *etiam cum aliquando fit* ». Leçon conforme à l'enseignement de saint Bernard et de Guillaume lui-même (cf les dernières pages du *Miroir de la foi*). Cependant, dès la fin du 12e siècle, sous l'influence d'autres écoles, on avait substitué dans les manuscrits cette leçon qu'on retrouve dans Migne : *nisi* cum aliquando fit...

3. Objet de la contemplation. — C'est l'objet même de la foi : Dieu en tant qu'il nous est révélé par le Christ, sa personne, sa vie et ses œuvres. Car si la science du chrétien fidèle consiste à connaître le Christ et ses gestes dans le temps, avec leur signification propre qui a valeur d'éternité, la sagesse du contemplatif vise à sentir dans le Christ et par le Christ, à goûter, à savourer, de la manière qu'on a vu, ces réalités éternelles dont la Personne du Verbe incarné est la révélation vivante (cf Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, PL 180, 385*a*-388). Il ne faut pas chercher ailleurs le sens de cette dévotion à la Personne, aux mystères du Christ, dont les sermons d'un saint Bernard et les « révélations » d'une sainte Gertrude sont, au moyen âge, les éloquents témoins. Tout l'art de la contemplation tient en ces lignes de Guillaume de Saint-Thierry :

« Que l'on propose au débutant comme autant d'images à méditer, l'Humanité du Sauveur, sa Nativité, sa Passion, sa Résurrection... Le Seigneur se présente à nous en qualité de « médiateur » : diriger vers lui le regard de sa pensée, pour considérer Dieu sous la forme humaine, ce n'est pas

tellement s'écarter de la vérité. Car, tandis que, par la foi, on ne sépare pas Dieu de l'homme, on en arrive à saisir, à comprendre Dieu dans l'homme... Puis la foi passe en sentiment affectueux (= la connaissance intellectuelle devient connaissance d'amour); étreignant alors d'un tendre baiser d'amour au milieu de son cœur le Christ Jésus, — homme tout entier en raison de la nature humaine assumée en lui, Dieu tout entier en raison de la nature divine qui assume cette nature humaine —, on commence à ne plus le connaître selon la chair, bien qu'on ne puisse pas encore le penser pleinement comme Dieu » (*Ep. ad Fratres..*, lib. 1, c. 14, n° 43, PL 184, 336*ab*).

Aussi bien nos auteurs n'ont eu si parfaitement à cœur de connaître le Christ selon la chair que pour être plus assurés de ne plus le connaître selon la chair, c'est-à-dire d'atteindre en lui, et surtout par lui, le mystère de la Déité qu'il est venu révéler au monde. Ils ont vu dans la Personne du Verbe incarné le tout premier des « sacrements » (cf Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, PL 180, 383*a*; éd. Déchanet, Bruges, 1946, p. 121 et p. 25, note 2) et ce n'est pas leur sens profond de l'économie rédemptrice qui eût séparé en lui le « signe » de la « réalité » mystérieuse qu'il véhiculait. Le *sentite de Domino in bonitate* (*Sagesse* 1,1) et le *gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (*Ps.* 33,9), — ces textes de l'Écriture qui reviennent si souvent sous leur plume et incarnent, si l'on peut dire, leur contemplation —, ont trouvé dans cet autre texte *sentite in vobis quod et in Christo Iesu* (*Phil.* 2,5) leur application pratique.

4. Contemplation et action. —La contemplation est un don de Dieu; l'acte de la contemplation en particulier :

« Cette « exultation », cette « jubilation » au souvenir de l'abondante suavité du Seigneur, cette « sensation de Dieu dans la Bonté ».., cette nouvelle manière, pour tout dire, de penser Dieu ne dépend pas de la volonté de l'homme, mais de la libéralité divine. L'Esprit souffle où il veut, quand il veut, comme il veut et pour qui il veut. Toutefois il est au pouvoir de l'homme d'y préparer son cœur » (Guillaume de Saint-Thierry, *Ep. ad Fratres..*, lib. 2, c. 3, n° 14, PL 184, 347*bc*).

Le disciple de saint Benoît dispose à cet effet de tout un arsenal : ascétique, pratique des vertus fondamentales d'obéissance et d'humilité, instruments des bonnes œuvres, *lectio divina*, *opus Dei*. Le « jardin des Écritures » (Guerric) s'ouvre devant lui comme un nouveau paradis terrestre et il se plaît à y retrouver Dieu et ses merveilles. L'office divin, la liturgie est une source inépuisable où il puise cet enthousiasme, cette admiration pour Dieu qui est la frappe authentique de la vraie contemplation. On s'en voudrait d'insister. Mais peut-être sera-t-il bon de souligner la manière dont nos auteurs concilient et harmonisent vies active et contemplative.

Action (et par ce mot il faut entendre non seulement le labeur de l'ascèse, l'effort pour trouver Dieu, mais également les bonnes œuvres, le zèle pour Dieu et son royaume, le dévouement au prochain), action et contemplation sont pour saint Bernard deux « bons camarades » *(sunt invicem contubernales)*, habitant sous le même toit *(cohabitant pariter)*. L'action prépare la contemplation, elle soutient le contemplatif, elle est son refuge quand la lumière vient à lui manquer. Qui peut se vanter en effet de jouir, « je ne dis pas toujours, mais même quelque temps seulement », des joies de la contemplation? Et c'est ainsi que l'on passe de l'une à l'autre et vice versa (*sermo* 51 *in Cant.*, n° 2, PL 183, 1025*d*-1026*a*). Lazare (la prière), Marthe (l'action) et Marie (la contemplation) vivent ensemble : l'homme parfait réunit en lui ces trois amis, ces trois familiers du Sauveur (*sermo* 57 *in Cant.*, n. 10-11, 1054*d*-1055*a*). Et s'il faut marquer entre eux une hiérarchie, témoigner quelque préférence, on se gardera d'exalter la contemplation aux dépens de sa compagne : Rachel est plus belle, mais Lia est plus féconde; c'est chose excellente de demander pour nous-mêmes la joie du cœur et l'enivrante possession divine, c'est chose plus excellente encore de travailler à l'édification des autres; ce que le Seigneur nous donne, quand il nous confie le ministère de la parole, vaut mieux que ce baiser de la contemplation que nous lui demandons (*sermo* 9 *in Cant.*, n° 8, 818*c*). Il faut souvent laisser les baisers, si doux qu'ils soient, pour nourrir les âmes : car personne ne doit vivre pour soi, mais pour tous (*sermo* 41 *in Cant.*, n. 5-6, 987*ac*). La véritable, la pure contemplation a cela de propre que l'esprit qu'elle embrase du feu divin se voit rempli d'un si grand zèle, d'un si grand désir de gagner à Dieu des âmes qui l'aiment d'un même amour, qu'il abandonne volontiers le repos de la contemplation pour le labeur de la prédication (*sermo* 57 *in Cant.*, n° 9, 1054*ab*). Il y reviendra avec d'autant plus d'ardeur qu'il se souviendra l'avoir quitté avec plus de fruit; pareillement ayant de nouveau goûté à la contemplation, il retournera plus fort et plus joyeux à la conquête des âmes *(ibidem)*.

Guillaume de Saint-Thierry vante aux Frères du Mont-Dieu l'idéal des « ambidextres » : ces gens qui aiment à vaquer, au dedans d'eux-mêmes, aussi longtemps qu'il est permis, à l'amour de la vérité, mais qui se prêtent incontinent, pour la vérité de l'amour, aux occupations du dehors, dès que la nécessité les appelle (lib. 1, c. 2, n° 6, PL 184, 311*d*-312*a*); lui-même ne se crut « pas autorisé à jouir au dedans de lui du repos de la contemplation, alors qu'au dehors Abélard portait ses ravages dans les frontières de la foi » (*ibidem*, billet d'envoi). On pourrait multiplier les citations du même genre. Retenons qu'au 12e siècle l'action n'est pas considérée comme un obstacle à la contemplation. Vers la fin du siècle cependant des esprits moins ouverts et des mystiques, plus spéculatifs, semble-t-il, que pratiques, commencèrent à considérer d'un regard plutôt suspect l'action, le ministère des âmes; ou bien à n'y voir qu'une épreuve, une purification, presque un châtiment. Combien la peur de l'action dont témoigne le cistercien Gilbert de Stanford (J. Leclercq, *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des Cantiques*, dans *Studia Anselmiana*, t. 20, 1948, p. 219-221) s'harmonise mal avec les paroles de celui qu'il considère comme son maître : « Sponsus dilectam... ad ea denuo quae utiliora sunt trahere non cunctatur; non tamen quasi invitam... sed trahi a sponso sponsae est ab ipso accipere desiderium quo trahatur, desiderium bonorum operum, desiderium fructificandi sponso » (S. Bernard, *sermo* 58 *in Cant.*, n° 1, PL 183, 1056*ab*). Une âme vraiment contemplative est toujours prête à répondre à l'invitation de l'Époux, au mouvement intérieur de charité qui sollicite notre zèle pour le salut de nos frères, la beauté de la maison de Dieu, l'accroissement de ses gains et des fruits de sa justice, la gloire et l'honneur de son nom (n° 3, 1057*a*). Elle se gardera seulement, en quittant le « lit fleuri » de la contemplation, de sortir toute. Elle y laissera quelque chose de

soi : un lien d'amour qui l'y rappelle sitôt l'œuvre de charité accomplie (Guillaume de Saint-Thierry, *Expos. alt. super Cant.*, c. 1, PL 180, 507*ab*).

2. Le courant érémitique

Les premiers chartreux ont enseveli au plus profond du désert le secret de leur vie mystique. En dehors de la *Scala claustralium* (PL 184, 475-484) de *Guigue II*, † 1180, — heureusement pour nous suffisamment explicite —, et du *Liber de quadripertito exercitio cellae* (PL 153, 799-884) d'*Adam le Chartreux*, † 1190, nous ne possédons rien ou à peu près rien sur la manière dont les premiers fils de saint Bruno entendaient la contemplation. Çà et là, dans les *Coutumes* (PL 153, 635-760) de *Guigue I*, † 1136, et dans ses *Méditations*, — qu'on a voulu bien à tort rapprocher des pensées d'un Marc-Aurèle ou d'un Pascal (cf l'éd. A. Wilmart) —, dans quelques lettres également, quelques allusions, témoignages isolés et fragmentaires, échos directs de l' « *o Bonitas* » du fondateur. Ces témoignages sont du reste concordants et nous fournissent en quelque sorte la note spécifique de la contemplation cartusienne, au premier siècle de l'ordre. On trouvera à l'art. Chartreux, t. 2, col. 735-753, l'exposé de la doctrine des siècles suivants, codifiée plus particulièrement par Denys de Rickel, † 1471.

1. Solitude et contemplation. — Le commun des hommes cherche le Dieu de Jacob; le chartreux cherche la face du Dieu de Jacob. Croire, savoir, aimer, révérer suffit à bien des mortels; le chartreux aspire à goûter, à comprendre, à connaître et à jouir (Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, lib. 1, c. 2, n° 5, PL 184, 311*bc*; c. 3, n° 8, 313*ab*). Sa profession, c'est de chercher Dieu dans la solitude, dans le cadre d'une cellule qui est un séjour de paix, un lieu saint, une terre sainte où le Maître et son serviteur entretiennent de fréquents colloques, d'ami à ami; où souvent l'âme fidèle se joint au Verbe de Dieu, l'Époux s'unit à l'Épouse, où le céleste se mêle au terrestre et le divin à l'humain; d'une cellule qui est un ciel *(coelum-cella)*, car on y est occupé de Dieu, car on y jouit de Dieu aussi bien que dans les cieux, la douceur de l'expérience et la joie de la possession y faisant suite, immanquablement, au labeur de l'exercice et au souci de progresser. Le vrai chartreux-solitaire n'est jamais moins seul que quand il est seul, car il a Dieu avec lui; fidèlement gardée, sa solitude le réchauffe, le nourrit, l'embrasse, comme elle ferait de son enfant : elle le conduit jusqu'au sommet de la perfection et le rend digne du divin colloque (*ibidem*, lib. 1, c. 4, n^os 9-11, 313-314).

Après ces lignes, on ne sera pas surpris d'entendre saint Bruno, fondateur, et Guigue I, législateur, hommes d'expérience plus encore que Guillaume de Saint-Thierry, associer intimement ces deux idées : solitude et contemplation, au point de les assimiler l'une à l'autre.

« Tout le bien, tous les avantages que procurent la solitude et le silence du désert à leurs amis, écrit saint Bruno à Raoul le Verd, ceux-là seuls en ont connaissance qui les ont expérimentés. La solitude permet à l'homme de demeurer avec lui-même, de cultiver les vertus, de se nourrir des fruits du paradis. C'est là qu'on acquiert cet œil qui d'un pur regard blesse d'amour l'Époux (d'après *Cant.* 4, 9) et considère Dieu *(mundo et puro intuitu conspicitur Deus)*. Là, au cours d'un actif loisir *(otium negotiosum)* et d'une action sans labeur *(quieta actio)*, Dieu donne à ses athlètes qui ont mené le bon combat la récompense de leur peine, cette paix que le monde ignore et la joie de l'Esprit Saint. La solitude, c'est Rachel, plus aimée que Lia, bien que moins féconde; c'est Marie, qui a choisi la meilleure part; c'est la Sunamite, seule femme de tout Israël qui, vierge, pût réchauffer David » (dans *Revue Bénédictine*, t. 51, 1939, p. 266).

Guigue fait écho au Maître quand, en finale de ses *Coutumes*, il vante tous les avantages dont les premiers ermites, de Paul de Thèbes à saint Benoît, ont joui dans leurs solitudes : *suavitates psalmodiarum, studia lectionum, fervores orationum, subtilitates meditationum, excessus contemplationum, baptismata lacrymarum* (c. 80, n° 11, PL 153, 758). Dès l'ancien Testament, n'avait-on pas vu les familiers du Seigneur se retirer commodément dans la solitude dès qu'ils voulaient méditer, prier à l'aise, *vel a terrenis per mentis excessum alienari* (n° 4, 755); c'est alors qu'ils étaient seuls que Jacob vit Dieu face à face, que Moïse, Élie, Élisée reçurent la visite de Dieu et la révélation des secrets d'en-haut (n^os 5-6, 755). C'est au désert que Jean-Baptiste mérita l'insigne honneur de baptiser le Christ et la force d'endurer pour la vérité et la prison et la mort. Enfin le Christ lui-même a voulu nous donner l'exemple et fuir dans la solitude pour y retrouver son Père (n^os 9-10, 758); aussi bien, *quies, solitudo, silentium* et *superiorum appetitio*, c'est tout un, et ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre cartusien (n° 7, 758).

2. Contemplation et vie céleste. — Avec l'auteur de la *Scala Claustralium*, pénétrons dans la cellule du chartreux. Quatre « exercices » peuplent sa solitude : la lecture, la méditation, la prière, la contemplation, qui de la terre l'élèvent jusqu'au ciel (c. 1, n° 1, PL 184, 475*cd*). La *lecture* est l'étude attentive des saintes Écritures; dans la Bible elle cherche la nourriture substantielle, susceptible de faire goûter les douceurs de la vie bienheureuse. Cette nourriture une fois trouvée, la *méditation* s'en empare, la triture, la mâche (cf les *Méditations* de Guigue I); saisissant la grappe de raisin qui s'offre à elle, elle la dépèce, l'écrase, la met au pressoir, excitant sa raison à chercher, à pénétrer le sens caché des Écritures (c. 2, n° 2, 476*c*-477*a*). Bientôt du petit raisin s'écoule un vin généreux; mais ce vin, loin de calmer la soif de l'âme altérée, ne fait qu'exciter son désir. C'est que ni la méditation, ni la lecture ne permettent de savourer la douceur du Bien suprême; celle-ci doit venir d'en-haut. Bons et méchants lisent et méditent; les philosophes de l'antiquité ont, à la lumière de leur raison, entrevu la vérité; mais ils ne l'ont pas saisie. Toute leur sagesse s'est évanouie, parce qu'elle ne venait pas de cet Esprit qui seul peut donner la vraie sagesse : science savoureuse *(sapida scientia)* qui réjouit d'une inestimable douceur l'âme qu'elle pénètre (c. 3, n^os 3-4, 477-478). Voyant que plus elle s'élève par ses réflexions, plus Dieu lui paraît lointain, l'âme s'humilie et recourt à la *prière :*

« Seigneur, s'écrie-t-elle, quand vous me rompez le pain des Écritures, je commence à vous connaître, et grandement; mais plus je vous connais, plus je désire vous connaître *non in cortice litterae, sed in sensu experientiae*... Donnez-moi, Seigneur, quelques arrhes de l'héritage qui m'attend, ne fût-ce qu'une goutte de rosée céleste pour étancher ma soif, *quia amore ardeo* » (c. 4, n° 5, 478*cd*).

Redisant sans fin ces paroles et d'autres semblables, l'âme s'enflamme de désir et appelle son divin Époux. Et tout à coup l'Époux se présente *(ingerit se)*; inter-

rompant la prière de l'âme, il vient à elle, il s'écoule en elle comme une rosée céleste, la refait, la repaît, l'arrache à tout ce qui passe, la vivifie et l'enivre (c. 5, n° 6, 479*a*). C'est la *contemplation :* élévation en Dieu de l'âme, ravie dans le savourement des joies éternelles : *contemplatio est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans* (c. 1, n° 1, 476*b*). C'est le don des larmes, étonnante « antiphrase » *(antiphrasis)*, car quel rapport apparent entre la joie dont l'âme déborde et ces signes habituels de la douleur (c. 6, n° 7, 479*bc*)? Ce sont aussi, après les consolations, ces fuites apparentes de l'Époux, ces désolations qui ont pour objet de maintenir l'âme dans l'humilité et d'accroître son désir de posséder enfin pleinement, face à face, non plus en énigme et dans un miroir, Celui qu'elle aime (c. 7-9, n. 8-10, 480*a*-481*b*).

Guigue ramasse alors en quelques lignes la substance de son traité : les degrés de notre échelle, dit-il, se tiennent ensemble et dépendent les uns des autres. La lecture est un exercice externe, c'est l'échelon des commençants; la méditation fait appel au sens interne, à l'intelligence, c'est l'échelon des progressants; la prière, cet échelon des âmes dévotes, nous dresse vers Dieu dans un amoureux désir; la contemplation, enfin, parachevant l'œuvre de ses sœurs, enivre l'âme altérée des joies célestes, elle dépasse tout sentir et tout savoir, c'est l'échelon des bienheureux (c. 10, n° 11, 484*d*).

On ne peut rêver doctrine plus simple, ni plus représentative de ce genre de vie céleste qu'un saint Bernard à la Grande Chartreuse, un Guillaume de Saint-Thierry au Mont-Dieu avaient tant admiré.

3. Le courant victorin

La doctrine spirituelle des maîtres de Saint-Victor, *Hugues*, *Richard*, Achard, etc), présente peut-être, en un sens, moins d'intérêt que celle des enfants de Cîteaux ou de Chartreuse. Cela tient à plusieurs causes. Liée à celle de saint Augustin et du pseudo-Aréopagite, elle est moins originale. Imprégnée de platonisme, elle apparaît moins « chrétienne », moins soucieuse de relever la part et le rôle du Christ dans l'itinéraire de l'âme à Dieu. Enfin et surtout, elle n'a pas au même degré valeur de témoignage vécu. Certes, nos maîtres sont des mystiques, d'authentiques contemplatifs. Mais, esprits spéculatifs, ils ont tendance à dépasser, — et de loin —, leur expérience, pour décrire en des traités systématiques les genres, les degrés, les modes de la contemplation, parfois du reste confondue avec la simple spéculation. Richard en particulier se donne pour rôle de guider, d'instruire, d'éclairer sur leur état personnel des âmes qu'il reconnaît sans peine beaucoup plus avancées que lui (cf *Benjamin major*, lib. 5, c. 1, PL 196, 169*b*). Pour intéressante qu'elle soit, son œuvre présente quelque chose d'artificiel, avec ses classifications, ses divisions et subdivisions qu'il n'est pas toujours facile d'accorder entre elles.

1. La préparation de l'âme à la contemplation. — Elle est longue et laborieuse. Il s'agit en effet pour l'âme non seulement de se purifier de ses vices et de s'orner de vertus, mais encore de se détacher de tout l'univers sensible, de toute image, qui est comme un voile, de rentrer au dedans d'elle pour se connaître et finalement se dépasser et atteindre Dieu au travers d'elle-même (cf Hugues, *De vanitate mundi*, lib. 2, PL 176,715*b*).

Ainsi la contemplation commence avec la connaissance de soi, lorsque l'âme, délivrée de ses passions, débarrassée des représentations sensibles et imaginatives dans lesquelles elle s'est si longtemps complue, libérée de ses attaches, devient capable, — ce qui demande beaucoup de temps —, d'user avec discernement *(discretio)* de sa raison et, grâce à elle, de découvrir ses propres *invisibilia*, image, miroir des *invisibilia Dei*. S'éprenant de sa beauté, admirant ce qu'elle voit en elle, elle conçoit alors le désir de voir ce qui est au-dessus d'elle, — désir qui s'accroît sans cesse, au fur et à mesure que l'âme, grâce aux efforts qu'elle déploie, se connaît mieux et apprécie davantage les splendeurs de la Déité qu'elle reflète au secret d'elle-même. A l'heure du bon plaisir divin, c'est le don purement gratuit de la divine contemplation. Après Lia, Zelpha, Bâla, ces épouses trop fécondes, et les années de labeur passées en leur compagnie; après Rachel qui d'abord enfante Joseph (le discernement par la raison du véritable Bien), c'est la naissance de Benjamin, l'inauguration d'un mode tout nouveau de connaissance où la raison n'a plus de part (*Benjamin minor*, *passim*, plus spécialement c. 71-74, PL 196, 51-53).

2. Les genres de contemplation. — Après la lecture du *Benjamin minor*, celle du *Benjamin major* réserve quelque surprise et cause même une certaine déception. A grand renfort d'arguments et d'images, nous avons appris que la contemplation, — cette vision, cette saisie de Dieu par l'âme au travers d'elle-même —, n'était rien moins que « divine », surnaturelle dans son mode et dans son principe aussi bien que dans son objet. Et voici que nous tombons sur une définition toute « humaine », toute naturelle de ce genre de connaissance : « La contemplation est un acte de l'esprit pénétrant librement dans les merveilles que la Sagesse a répandues à travers les mondes visibles et invisibles et demeurant suspendue dans l'admiration » (*Benjamin major*, lib. 1, c. 4, 67*d*). Hugues avait déjà dit : « La contemplation est un regard perspicace et dégagé de l'esprit pensant, embrassant dans leur ensemble les réalités à percevoir » (*In Ecclesiasten hom.* 1, PL 175, 117*a*). Définition liminaire, incomplète sans doute : ici et là, la contemplation n'étant envisagée qu'en tant qu'elle diffère de la méditation ou de la simple cogitation, ou, comme disait saint Bernard, de la « considération ». Il n'empêche qu'on est surpris; mais le victorin est un homme de méthode, imprégné de platonisme et soucieux d'asseoir sur des bases métaphysiques sa théorie de la contemplation. Partant donc de la définition générique donnée plus haut, il entreprend d'énumérer, puis d'analyser les six *genres* de contemplation. Cette division est fondée d'une part sur la nature des objets à contempler (*sensibilia*, 1er et 2^{e} genres; *intelligibilia*, 3^{e} et 4^{e}; *intellectibilia*, 5^{e} et 6^{e}); d'autre part sur le jeu des facultés mises en œuvre au cours de la contemplation : imagination, pour les réalités visibles; raison, pour les invisibles; intelligence, pour celles de ces réalités qui échappent aux prises de la raison, la Trinité par exemple (*Benjamin major*, lib. 1, c. 7, PL 196, 72). Diversité (chaque genre comporte différents degrés), mais aussi continuité : l'âme part du monde extérieur, s'arrête aux *sensibilia* (lib. 2, c. 1-11), découvre une première image des réalités invisibles (lib. 2, c. 12-27); puis elle descend au dedans d'elle et contemple ce miroir plus parfait de la Déité (lib. 3); enfin se dépassant elle-même, elle tourne vers Dieu son regard, s'attache aux *intellectibilia*, la nature

divine, la Trinité, objets propres de la contemplation (lib. 4). Les six genres ne constituent pas six degrés de perfection, mais autant d'étapes vers une vision toujours plus pénétrante des réalités spirituelles. Nous sommes, on le voit, en plein climat augustinien et néo-platonicien.

3. Les modes de contemplation. — Le 5^e^ et dernier livre du *Benjamin major* apporte cependant, avec une nouvelle classification, des éléments plus originaux : il s'agit des différents *modes* de contemplation. Ces modes, — autant d'échelons vers la contemplation la plus haute —, ne s'opposent pas aux *genres* et peuvent du reste se rencontrer à propos de chacun d'eux. Ils sont au nombre de trois : la dilatation d'esprit *(dilatatio mentis)*, le soulèvement de l'esprit *(sublevatio mentis)*, l'aliénation de l'esprit (*alienatio mentis*, aussi appelée *excessus mentis*, parfois *ecstasis* ou *somnium*, mais ces mots ont, semble-t-il, un sens beaucoup plus restreint).

Le premier mode, — le plus simple et le plus fréquent —, correspond exactement à la définition de la contemplation donnée plus haut : au terme de sa méditation, ayant réussi, par son effort, à rendre son regard plus pénétrant, plus perspicace, l'âme embrasse d'un coup d'œil les objets qu'elle considère. Nous sommes sur le plan purement naturel. Il n'en est déjà plus ainsi dans le deuxième état, la *sublevatio mentis* : l'intelligence d'une part est éclairée d'en-haut *(divinitus irradiata)* ; d'autre part elle atteint des objets qui dépassent ses propres limites *(metas industriae humanae transcendit)*. Néanmoins l'esprit ne quitte pas l'état où s'exerce normalement son activité. Au contraire, avec l'*alienatio mentis* ou *excessus*, qui est propre au troisième état, l'âme non seulement dépasse ses propres limites et atteint des réalités qui sont au-dessus de la raison, mais elle est tellement absorbée par son objet que ses facultés défaillent, qu'elle perd conscience du monde extérieur et d'elle-même. Le premier mode est le fruit de l'activité humaine; le troisième se situe hors des prises de cette activité et provient de la grâce seule, le deuxième est le résultat de l'action simultanée de la grâce et de l'effort humain (*Benjamin major*, lib. 5, c. 2, 170; voir aussi lib. 4, c. 22, 165*d*).

On a hâte de dépasser toutes ces classifications, ces définitions abstraites, ces divisions trop tranchées, de voir l'âme *en* contemplation, de recueillir quelque chose de son expérience. Richard ne nous le permet guère. Cependant il semble bien soulever un coin du voile quand, dans les derniers chapitres de son magistral ouvrage, il indique et analyse les « causes » de l'*excessus mentis* : l'excès de désir ou de dévotion, l'excès d'admiration, l'excès de joie ou d'exultation (lib. 5, c. 5, 174*a*). Au départ le feu de l'amour, — c'est cela la dévotion —, d'un amour qui a sa racine dans l'âme, qui dépasse pourtant ses forces et qui, agissant sur elle, la transforme, l'élève, la transporte au delà du voile qui l'empêchait de voir Dieu (*ibidem*, 174*ab*). A l'arrivée, cette joie délirante, cette ivresse qui soulève l'âme au-dessus d'elle, la plonge au sein de délices telles qu'elle ne se sent plus elle-même (c. 14, 185-186). Entre les deux, l'admiration, ce saisissement qui nous prend à la vue subite, inattendue, à peine croyable, de ce que nous n'osions croire (c. 9, 178*ab*); lumière et ténèbres à la fois; lumière, car l'esprit s'y trouve subitement illuminé d'en-haut; ténèbres, car il lui reste une sorte de doute sur ce qu'il voit pourtant avec tant d'évidence. La révélation qui lui est faite captive son attention; il se dilate à nouveau pour mieux saisir l'objet contemplé; sa connaissance croît, mais avec elle aussi le désir de voir mieux et davantage; il s'enflamme, l'amour à nouveau l'emporte et c'est alors le passage à l'*excessus* dont on a parlé (c. 9-10, 178-179). Nous avons là une analyse plus complète et plus concrète du contenu de la contemplation, et nous pouvons déjà remarquer le rôle que jouent les éléments affectifs et volontaires dans l'acte de contemplation.

4. Degrés de contemplation. — Cependant pour bien saisir la pensée du victorin à ce sujet, il faut recourir à son traité *De quatuor gradibus violentae caritatis* (PL 196, 1207-1224) dont les classifications supposent celles du *Benjamin major* et s'appuient sur elles. Nous y voyons l'amour à l'œuvre et réalisant l'absorption et la transformation progressive de l'âme en son Bien-aimé, fin de toute contemplation.

Au premier degré, — l'amour qui blesse —, l'âme mise en présence de l'objet de son amour est travaillée par le désir intime de le posséder. Elle a soif de Dieu, car, ayant déjà commencé à goûter et à voir combien le Seigneur est doux, elle veut expérimenter cette douceur dans sa plénitude (1217*b*). Dieu vient à elle et l'âme rentre en elle (1217*c*). Il la conduit dans la solitude et l'enivre de sa douceur (1218*a*). Ses visites sont fréquentes; cependant, s'il fait sentir sa présence, il ne se montre pas encore (1218*c*). Chaleur, mais non lumière; suavité, mais non vision; feu du désir, non intelligence; énigme et miroir, non vision face à face; telles sont les caractéristiques de ce premier degré de charité et de contemplation.

Le deuxième degré, — l'amour qui lie —, marque une absorption plus complète de l'âme aimante en son Époux; enchaînée à lui par la mémoire et la pensée, elle ne peut plus s'en séparer (1214*d*). Et le miracle s'accomplit : tout à l'heure, Dieu descendait dans l'âme et celle-ci rentrait en elle pour mieux jouir de sa présence. Maintenant, l'âme sort d'elle-même, se dépasse et s'élève jusqu'à Dieu (1217*cd*). Elle mérite alors de voir, par révélation divine, ce que l'œil n'a point vu et d'entendre ce que l'oreille n'a point entendu (1219*b*). Elle expérimente vraiment la grâce de la contemplation (1217*b*), puisque ce qu'elle *sentait* d'abord, maintenant elle le *distingue* : *inspecta claritas cogitationem ligat* (1220*c*).

Mais voir n'est pas posséder : il manque encore quelque chose à l'âme; d'où la langueur qui s'empare d'elle, — troisième degré de l'amour. Séparée de l'objet de son désir, tout lui est à charge, tout lui pèse; rien ne peut la satisfaire hors ce qu'elle aime, désire et cherche (1211*ab*). C'est alors le « ravissement » dans l'abîme de la lumière divine, l'absorption en Dieu, l'oubli de tout, de soi-même, en un mot l'*excessus mentis* (1217*bc*, 1220*d*, 1221*a*). Comme le fer plongé dans le feu l'âme brûle, l'âme se liquéfie, se perd au sein de la Sagesse dont les secrets lui sont révélés (1221*cd*). Richard note à ce propos, — comme Guillaume le fait dans la *Lettre d'or* —, qu'il ne s'agit pas ici d'un écoulement de la nature humaine qui s'anéantirait dans l'être de Dieu; mais d'une union de volontés, d'une « unité d'esprit » qui n'implique aucune confusion des deux natures (1221*d*-1222*a*).

Il reste à l'âme, élevée sur de tels sommets, à franchir un dernier degré. Jusqu'ici, semble-t-il, l'âme n'a aimé, n'a désiré, n'a cherché que pour elle-même. C'est pour

son bien propre, sa satisfaction personnelle, en définitive, qu'elle a convoité la possession enivrante. Que désormais l'âme, au lieu d'avoir soif de Dieu, ait soif selon Dieu ou pour Dieu (1217*bc*), qu'elle se préoccupe moins de ce qu'elle recevra que de ce qu'elle pourra faire pour son Bien-aimé, ce sera le quatrième degré : l'amour qui défaille, parce qu'il ne peut pas être rassasié. L'union et la possession, réalisées au cours du précédent degré, n'ont fait que rendre plus intense son désir et, comme plus rien désormais ne peut la contenter ici-bas, l'âme, uniquement désireuse de plaire à Dieu, va se couler elle-même dans la forme que lui propose la volonté divine, se configurer au Christ, se dépenser tout entière pour la gloire de Dieu (1221-1224). Ici, comme chez saint Bernard, l'action couronne la contemplation.

5. Conclusion : amour et contemplation. — Richard est un profond penseur. Son œuvre théologique et mystique forme un tout; ses divers traités s'éclairent l'un l'autre et se compénètrent. C'est à la lumière de l'ensemble qu'il faut tirer les conclusions et essayer de caractériser sa théorie de la contemplation, reprise par tous les victorins.

Ce qui frappe avant tout c'est la part presque exclusive qui est faite à l'intelligence dans l'acte de contemplation. Tout le *Benjamin major* nous présente la contemplation comme un acte de nature intellectuelle, produit soit sur un mode proportionné aux forces humaines laissées à elles-mêmes (ce qui fait qu'on a pu parler de « contemplation acquise » à propos de Richard), soit sous l'action de grâces spéciales. Les éléments affectifs n'y ont point de part. L'amour prépare la connaissance mystique; il est lui-même entretenu et excité par elle; il n'intervient pas dans l'acte de connaissance; surtout il n'est pas lui-même connaissance : *intellectus*. En d'autres termes, la distinction entre *amour* et *contemplation*, à peu près inexistante chez les cisterciens, est ici très nette.

Elle l'est encore dans le *De quatuor gradibus violentae caritatis*. Si l'amour apparaît dans ce traité comme un élément caractéristique de la contemplation, c'est toujours en tant que principe (1^er^ degré) ou cause (2^e^ et 3^e^ degrés), ou bien alors en tant que fin suprême, couronnement de la contemplation (4^e^ degré). S'il mérite à l'âme la lumière, — cette « vision qui captive la pensée » —, il ne « voit » pas, il ne « luit » pas, il n'a pas ce caractère de connaissance intuitive qu'on lui trouve chez saint Bernard ou Guillaume de Saint-Thierry. Un passage comme celui de l'opuscule *De gradibus caritatis* (PL 196, 1195-1208), qui présente l'amour comme étant l'œil droit de l'âme pour la contemplation divine, l'intelligence étant l'œil gauche (cf 1203*bd*), fait figure d'exception dans la littérature ricardienne.

Toutefois ne l'oublions pas : Richard ne distingue que pour mieux unir. Si, à ses yeux, la contemplation est un acte de nature essentiellement intellectuelle, pour lui la vie contemplative est avant tout une vie d'amour. Visions, révélations, extases sont le fruit de la charité; par ailleurs elles n'ont qu'un but : conduire l'âme à la Sagesse, la rendre conforme au Christ, l'introduire dans la société des Personnes divines, dans leur vie qui est amour.

1. — Courant bénédictin. — U. Berlière, *L'Ascèse bénédictine*, coll. Pax, Maredsous, 1927. — S. Bernard, *La Considération*, trad. P. Dalloz, Grenoble, 1945. — J.-M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est, la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-374. — É. Gilson, *La Théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934. — Guillaume de Saint-Thierry, *Le Miroir de la foi*, éd. et trad. J.-M. Déchanet, Paris-Bruges, 1946. — J. Leclercq o s b, *Saint Bernard mystique*, Paris-Bruges, 1948; *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946. — A. Le Bail, articles Adam de Perseigne, t. 1, col. 198-201; Aelred, col. 225-234; S. Bernard, col. 1454-1499. — L. Malevez s j, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 178-205, 257-279. — F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, 1928.

2. — Courant érémitique. — S. Bruno, lettre à Raoul le Verd, éd. A. Wilmart, *Deux lettres concernant Raoul Le Verd, l'ami de S. Bruno*, dans *Revue Bénédictine*, t. 51, 1939, p. 264-270. — Guigue I, *Méditations*; éd. A. Wilmart, *Le recueil des pensées du B. Guigue*, Paris, 1936. — G. Hocquard, *La solitude cartusienne d'après ses plus anciens témoins*, dans *Bulletin des facultés catholiques de Lyon*, 1948, p. 1-14.

3. — Courant victorin. — J. Chatillon, *Les quatre degrés de la charité, d'après Richard de Saint-Victor*, dans RAM, t. 20, 1939, p. 237-264; *Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, t. 41, 1940, p. 3-26. — E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, s. d., et dans VS *Supplément*, t. 10, 1924, p. 185-239, 274-287, 297-331. — M. Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor*, Paris, 1935. — J.-A. Robilliard, *Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 28, 1939, p. 229-233. — Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, éd. et trad. W.-J. Tullach, J. Chatillon et J. Barthélemy, coll. Bibliothèque de spiritualité médiévale, Bruges, 1950.

Jean-Marie Déchanet.

VI. LA CONTEMPLATION AU XIII^e^ SIÈCLE

1. *La « spiritualité occidentale ».* — 2. *La mystique « nuptiale ».* — 3. *Les spirituels dionysiens.* — 4. *Les théologiens séculiers de Paris.* — 5. *Saint Bonaventure.* — 6. *Saint Albert le Grand.* — 7. *Saint Thomas d'Aquin.*

Plusieurs événements ont contribué à préciser au cours du 13^e^ siècle la doctrine de la contemplation : l'ouverture des universités, la naissance des ordres mendiants, la mise en œuvre des thèmes dionysiens, l'usage en théologie de la philosophie aristotélicienne.

Ces différents facteurs se conjuguent d'ailleurs très heureusement. Les Mendiants, en devenant maîtres en théologie, s'attachent à définir la nature de la contemplation, tandis que leur enseignement, diffusé par leurs écrits et par la prédication de leurs confrères, alimente la vie d'oraison des spirituels et force ceux-ci à préciser l'expression de leur expérience. Si le 13^e^ siècle est l'âge d'or de la scolastique, c'est en grande partie parce que les grands théologiens sont des contemplatifs et que les spirituels, sans être tous des théologiens de métier, apprécient les explications de ceux-ci.

D'autre part, les courants de pensée qui sillonnent le 13^e^ siècle ne sont jamais monopolisés par un seul ordre religieux. Il y a des « dionysiens » parmi les Mineurs (saint Bonaventure, Roger Bacon), parmi les Prêcheurs (Barthélemy de Vicence, Ulrich de Strasbourg), parmi les chartreux (Hugues de Balma, Guigue du Pont). Et dans les mêmes ordres, on trouve des réfractaires à toute influence dionysienne ou aristotélicienne : saint Antoine de Padoue et David d'Augsbourg chez les franciscains, Guillaume Peyraut et Humbert de

Romans chez les dominicains, Adam Scot chez les chartreux. Ceux-là sont restés fidèles à cette vieille spiritualité augustinienne et monastique que dom Butler a si bien dénommée « Western Mysticism ».

Si l'on veut suivre l'évolution historique de la doctrine de la contemplation au 13e siècle, il faut donc renoncer résolument à en classer les témoins d'après l'ordre religieux auquel ils appartiennent et adopter une division qui manifeste le rôle de chacun des grands courants spirituels de cette période.

Or on peut discerner, pendant tout le 13e siècle, trois courants principaux : le premier a pour maître saint Grégoire le Grand, le second saint Bernard, le troisième Denys. On ne peut pas dire d'Aristote qu'il a créé un courant spirituel, et pourtant son entrée dans la théologie a permis à saint Thomas d'expliquer plus profondément que quiconque la nature de la contemplation et a orienté ainsi l'évolution de la pensée chrétienne dans un sens nouveau.

1. La « spiritualité occidentale »

Tout au long du 13e siècle se perpétue une conception de la contemplation inspirée de saint Augustin, élaborée par saint Grégoire le Grand et complétée par saint Bernard. Le « Western Mysticism » est cette spiritualité que l'on pourrait qualifier de classique en ce sens qu'elle donne sa juste place à chacun des éléments essentiels de la vie spirituelle, charité, connaissance de Dieu, pratique des vertus, et qu'elle ne s'intéresse que médiocrement aux phénomènes mystiques tels que l'extase et les visions. Tandis que d'autres spiritualités s'organisent autour d'une idée mère, la mystique « nuptiale » d'une Hadewijch ou l'inconnaissance dionysienne d'un Thomas Gallus, le « Western Mysticism » se distingue par l'équilibre de la pensée devant la complexité des réalités spirituelles. Avec les maîtres de la spiritualité occidentale, on passe insensiblement de l'acquis à l'infus, car la « grâce de la contemplation » succède aux efforts de la *meditatio*. Quant à la sensibilité, elle participe tout naturellement aux douceurs de la contemplation; et pourtant, c'est le corps qui limitera toujours ici-bas le temps consacré à l'union intime avec Dieu.

Ce grand bon sens chrétien, qui ne le cède en rien à la hauteur de l'idéal visé, provient en grande partie du fait que ces spirituels ne sont inféodés à aucun système philosophique : un Adam Scot, un David d'Augsbourg, un Guillaume Peyraut n'ont pour maîtres que saint Grégoire et saint Bernard, et par eux l'Évangile. On ne doit donc pas s'attendre à trouver chez ces auteurs une doctrine de la contemplation bien nouvelle. Il faut cependant les interroger, puisqu'ils conservent bien vivant un patrimoine précieux et qu'ils vont le transmettre substantiellement intact aux générations postérieures, à l'auteur de l'*Imitation*, à saint Ignace de Loyola, à saint François de Sales.

1. Chartreux. — D'après *Adam Scot*, † 1213, les quatre exercices auxquels se livre le moine, *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *actio* (travail manuel), conduisent à la *contemplatio* (*De quadripertito exercitio cellae*, prol. et c. 5, PL 153, 802 et 810), car elle est le huitième degré, le « mode » suprême de la méditation : « Mens sobria et sancta... simul simplici intuitu contemplatur » (c. 18, 831*cd*). C'est l'onction du Saint-Esprit qui répand dans l'âme cette contemplation intime (*Serm.* 34, n. 5, PL 198, 312). Les laïcs peuvent y parvenir (*De tripartito tabernaculo*, p. 2, c. 13, n. 123, PL 198, 726). Il s'agit bien de contemplation *infuse :* « Cum incircumscriptae veritatis saporem contemplatione subita subtiliter degustamus » (*ibidem*, p. 3, c. 15, n. 172, 778*ab*). Notons en passant le vocabulaire grégorien, cher aux spirituels du « Western Mysticism ». On se dispose d'ailleurs à la « grâce de la contemplation » en s'appliquant à contempler : « in ipso studet contemplari » (778*c*). Voir aussi le *De triplici genere contemplationis*, PL 198, 794-842; F. Petit, *Ad viros religiosos. Quatorze sermons d'Adam Scot*, introduction, Tongerloo, 1934; Adam l'Écossais, t. 1, col. 196-198.

2. Cisterciens. — a) *Adam de Perseigne*, † 1221, enseigne que la contemplation est un « sabbat », pendant lequel l'esprit de sagesse se répand dans l'âme et lui fait goûter la saveur de l'amour, tandis que le vendredi est consacré aux saintes méditations sous l'influence du don d'intelligence, qui révèle les splendeurs de la connaissance (*Ep.* 2, PL 211, 591*cd*; *Ep.* 15, 628-629). Contemplation nettement infuse : « Hic jam anima quae sursum sunt sapere... divinitus edocetur dum quanta sit quam mirifica sit interni suavitas saporis experitur » (591*d*). Il note que le don d'intelligence fait ressembler aux chérubins, qui possèdent la plénitude de la science, tandis que le don de sagesse, qui est tout en saveur, embrase l'âme comme les séraphins (591-592); cf Adam de Perseigne, t. 1, col. 198-201.

b) *Étienne de Salley*, † 1252, est l'auteur de quinze *Meditationes de gaudiis beatae Virginis Mariae* (éd. A. Wilmart o s b, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 339-358), qui donnent une idée exacte de cette méthode de contemplation des mystères de Notre-Dame si populaire au 13e siècle. Il a écrit aussi un *Speculum novitii* (éd. E. Mikkers o c r, dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 8, 1946, p. 45-68), dont le c. 4, *De septem modis meditandi*, apprend à méditer « usque dum dicatur tibi « Ascende superius » id est ad subtiliores et superiores de ipsa Deitate contemplationes » (*ibidem*, p. 50).

c) La dominante affective, qui rappelle plus spécialement saint Bernard et qui préludie aux épithalames des mystiques du Nord, est donnée par *Gérard de Liége* († après 1254) dans ses *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter* (éd. A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, coll. Studi e Testi, nº 59, Città del Vaticano, 1933, p. 205-247), où la méditation de l'Écriture et la contemplation de la création, des œuvres de la grâce et du bonheur éternel sont présentées comme les meilleurs « aiguillons » de l'amour divin. Du même auteur on possède aussi un *De doctrina cordis* analysé par A. Wilmart (*Gérard de Liége, Un traité inédit de l'amour de Dieu*, dans RAM, t. 12, 1931, p. 349-430) et un *Tractatus super septem verba dicta a Domino Jesu Christo pendente in cruce*, édité par E. Mikkers (*Le traité de Gérard de Liége sur les paroles de Notre-Seigneur en croix*, dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, t. 12, 1950, p. 176-194 et t. 13, 1951, p. 21-29). Du *De doctrina cordis*, dom Wilmart dit que « l'on se meut simplement dans le cercle des anciennes générations monastiques attentives d'abord au perfectionnement individuel dans l'exercice de la prière contemplative, le reste n'étant que du surcroît ou de l'accessoire » (p. 374).

3. Franciscains. — *a*) Si la vie religieuse franciscaine ne ressemble guère à la discipline régulière des

cisterciens, la contemplation de saint *François* et de ses disciples s'apparente nettement à celle de saint Bernard : mêmes élans passionnés devant la crèche (cf Thomas de Celano, † 1260, *Legenda I* [1228], n. 84-87) ou en contemplant la Passion du Sauveur (*Legenda II* [1246], n. 10-11). Saint François priait avec larmes et gémissements, gestes et prostrations : c'était pour lui un moyen de se disposer aux plus hautes contemplations, mais aussi un besoin d'exprimer les sentiments de son cœur (*Legenda I*, n. 40, 71, 92 et surtout *Legenda II*, n. 94-101).

b) De saint *Antoine de Padoue*, † 1233, on ne possède que des sermons, mais on y trouve une doctrine très précise de la contemplation (J. Heerinckx o f m, *S. Antonius Patavinus auctor mysticus*, dans *Antonianum*, t. 7, 1932, p. 39-76, 167-200; *Les sources de la théologie mystique de saint Antoine de Padoue*, dans RAM, t. 13, 1932, p. 225-256 et DS, S. Antoine de Padoue, t. 1, col. 714-717). Saint Antoine n'emploie jamais les mots « mystique » ou « théologie mystique », qui révéleraient une influence dionysienne, mais le mot *contemplatio*, et dans le même sens que saint Grégoire le Grand et saint Bernard. *Contemplatio* désigne quelquefois la vie contemplative (cf *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, éd. Locatelli, Padoue, 1895, p. 174, 250, 435, 702) ou bien l'oraison (p. 127, 137, 224, 836), ou encore, d'une façon générale, la considération de Dieu (p. 208, 747), mais le plus souvent la contemplation infuse (p. 59, 224, 396, 450). A la suite de Richard de Saint-Victor cependant, il distingue la *mentis elevatio*, contemplation partiellement acquise et plus intellectuelle qu'affective, et la *mentis alienatio*, infuse et affective (p. 801). La contemplation est une connaissance expérimentale de Dieu, un goût du divin (p. 59, 246, 327). Il l'appelle souvent sagesse : « Sapientia dicta a sapore est amor et contemplatio Dei qui confortat sapientem, id est animam quae amoris saporem degustat » (p. 251; cf p. 43, 371, 820).

Contrairement à Richard de Saint-Victor qu'il cite, saint Antoine n'admet pas la perception immédiate de Dieu ici-bas (p. 922) : avec saint Grégoire, il enseigne que l'on ne connaît Dieu que dans ses effets, dans la suavité de l'amour qu'il infuse (p. 59, 127, 593, 781). Causée par l'amour, la contemplation engendre aussi l'amour (p. 59-60). Pour contempler Dieu, l'âme est dotée de cinq sens spirituels (p. 58-59; cf p. 29, 127, 396). Bien qu'il ait connu Thomas Gallus à Verceil en 1224, saint Antoine n'a adopté aucun des thèmes dionysiens que nous retrouverons chez saint Bonaventure : c'est un témoin fidèle de la « mystique occidentale ».

c) Le bienheureux *Gilles d'Assise*, † 1262, l'un des premiers compagnons de saint François, fut un grand contemplatif : « Per triginta annos habuit gratiam excessus mentalis » dit de lui saint Bonaventure (*Sermo 1 in Sabb. Sancto*, dans *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 9, 1901, p. 269). Dès avant 1224, on recueillit de ses lèvres des *Dicta* (coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, éd. Quaracchi, t. 3, 1905), dont le ch. 13 : « De contemplatione » enseigne que « in contemplatione sunt septem gradus : ignis, unctio, extasis, contemplatio, gustus, requies, gloria ». La portée de cette classification fut grande : Thomas Gallus l'adoptera ainsi que saint Bonaventure. Bien qu'elle se donne comme le témoignage d'une expérience personnelle, elle reflète l'enseignement de Richard de Saint-Victor. Le quatrième degré, *contemplatio*, désigne une contemplation infuse, voire extatique; on est tellement absorbé par Dieu qu'on ne peut s'en distraire, « même si l'on vous arrachait les yeux et la langue »!

d) *David d'Augsbourg*, † 1272, distingue une triple connaissance de Dieu : la première est donnée par la foi, la seconde s'acquiert par la raison et s'appelle *meditatio*. Quant à la troisième, « per illuminationem inspirationis internae, puro mentis intuitu contemplamur » (*De exterioris et interioris hominis compositione* (1241), lib. 3, c. 56, Quaracchi, 1899, p. 311). Parfois *contemplatio* est pris en un sens équivalent à *meditatio*, mais généralement le mot désigne la contemplation infuse (J. Heerinckx, o f m, *Theologia mystica in scriptis Fr. David ab Augusta*, dans *Antonianum*, t. 8, 1933, p. 57). Dans le *Septem gradus orationis* (1245-1250; éd. J. Heerinckx, dans RAM, t. 14, 1933, p. 156-170), la contemplation infuse commence avec le 4e degré :

> « Quartus orationis gradus est cum mens amore divino infunditur et illuminatur ad cognoscendum Deum, ita quod videatur ei quod eum jam quasi praesentem habeat et eum in se ipso amplectens per amoris affectum... Iste gradus est in lumine pariter et amore, quia intellectus sublevatur ad divina et invisibilia, et affectus accenditur ad gustandum quam suavis est Dominus » (p. 163-164).

Ailleurs, David compare la contemplation à la science expérimentale de l'artisan et du médecin (*De exterioris..*, p. 3, c. 65, p. 354-355). La contemplation est un don rare; elle est pourtant indispensable à la pleine perfection chrétienne (p. 2, c. 7-9). Mais celui qui ne s'est pas purifié par la pratique assidue des vertus n'en goûtera jamais la douceur (p. 3, c. 29).

La doctrine de David d'Augsbourg n'apporte que des précisions à tout ce que l'on savait déjà, mais elle se présente sous la forme de petits traités spirituels et, par là, elle exercera une influence considérable au moyen âge, en particulier dans la *Devotio moderna* (M. Viller, s j, Le « *Speculum monachorum* » *et la* « *Devotio moderna* », dans RAM, t. 3, 1922, p. 45-46 et D. Stöckerl, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München, 1914).

4. Dominicains. — *a*) La vie d'oraison de saint *Dominique* et des premiers Frères Prêcheurs ressemble beaucoup à celle de saint François et de ses premiers compagnons; même simplicité et absence de systématisation, mêmes manifestations extérieures dans la prière. Il est fort instructif de comparer sur ce point le *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* (1233) du bienheureux Jourdain de Saxe, † 1236 (dans *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 16, Rome, 1935, surtout n. 103-108) et les *Actes* des deux procès de canonisation (1233) de saint Dominique, †. 1221 *(ibidem)*, avec les passages des deux *Vies* de saint François cités plus haut, et de confronter la description de la vie d'oraison des premiers Prêcheurs dans les *Vitae Fratrum* (1258) de Gérard de Frachet, † 1271 (dans *Monumenta...*, t. 1, 1897, p. 4, c. 1, p. 148-149) avec celle des premiers Mineurs (*Legenda I*, n. 40). Le mot *contemplatio* est rarement employé dans ces textes primitifs. Dans les *Vitae Fratrum* cependant, Gérard de Frachet raconte l'histoire d'un frère « qui ob nimiam contemplationem et investigationem de Deo dum vellet scire... quid esset Deus » en perdit le bon sens (p. 3, c. 15, p. 112); il parle aussi d'un frère « valde contemplativus » (p. 5, c. 5, p. 283) et d'un autre « contemplatione sublimis » (p. 5, c. 9, p. 303). Dans le *De novem modis orandi S. Dominici*, d'un auteur ano-

nyme de la fin du 13e siècle, on lit que l'homme de Dieu avait l'habitude de s'élever de la *lectio* à l'*oratio* et de la *meditatio* à la *contemplatio* (8e mode, dans AS, août, éd. Palmé, t. 1, p. 628) : allusion manifeste à la doctrine des maîtres spirituels du 13e siècle, en particulier de Guigue II le Chartreux, dans sa *Scala claustralium*. Les *Constitutions* primitives des moniales dominicaines (vers 1220) prescrivent que « post completorium et nocturnas horam unam habebunt sorores qua orationi, contemplationi ac devotioni possint vacare » (c. 21, dans *Analecta ordinis Praedicatorum*, t. 3, 1897, p. 631; de même, celles de 1250, *Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis*, c. 1, éd. R. Creytens o p, dans *Archivum Fr. Praedicatorum*, t. 17, Rome, 1947, p. 69); ici encore, *contemplatio* désigne simplement l'un des actes de l'oraison mentale, englobant l'acquis et l'infus.

b) Le bienheureux *Humbert de Romans*, † 1277, qui a recueilli les vieilles coutumes de son ordre dans son *Commentaire des Constitutions* (1275) et dans son *De officiis Ordinis* (1275), a dressé un catalogue de livres à recommander aux novices : on y trouve le *De disciplina* (en réalité le *De institutione novitiorum*) de Hugues de Saint-Victor, les *Méditations* attribuées à saint Bernard, les *Conférences* de Cassien et la *Vie des Pères*, la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry, le *De gradibus humilitatis* et le *De diligendo Deo* de saint Bernard, le *De vitiis et virtutibus* de Guillaume Peyraut, etc (c. 5, n. 18 dans *De vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, Rome, 1888, t. 2, p. 230). Rien n'est plus révélateur de la formation spirituelle des Prêcheurs du 13e siècle que cette simple énumération : leur contemplation se nourrissait aux sources les plus pures du « Western Mysticism ».

Mais, chez Humbert de Romans, il y a déjà une réflexion, l'ébauche d'une doctrine de la contemplation. Ce qu'il dit de la vie du Prêcheur est significatif :

« Status religiosus est status contemplationis. Ea vero quae praedicantur maxime colliguntur in contemplatione, juxta verbum beati Gregorii dicentis : « In contemplatione hauriunt quod postmodum in praedicatione effundunt »... Non solum per viam doctrinae, sed etiam per viam contemplationis habet quod praedicet abunde » (*Expositio Regulae B. Augustini*, prooem., n. 3, éd. Berthier, t. 1, p. 48).

Humbert de Romans demande aux novices de choisir les sujets de méditation qui favorisent davantage les « affections » (*ibidem*, p. 173 et *Expositio super constitutiones...*, n. 30, t. 2, p. 87-88; cf une liste de ces sujets, *De officiis Ordinis*, t. 2, p. 231) : la contemplation dominicaine, elle aussi, a pour principe et pour fin l'amour.

c) Dans sa *Summa de vitiis et virtutibus* (1236), *Guillaume Peyraut*, † vers 1271, distingue la contemplation de la méditation et en énumère les espèces en se contentant de recopier des passages du *De consideratione* (lib. 2) de saint Bernard et du *Benjamin major* (lib. 5) de Richard de Saint-Victor (tr. 6, De donis, p. 9, Venise, 1571, p. 614-634). Même doctrine et même méthode dans le *De eruditione religiosorum* (1260-1265), plus communément appelé *Speculum religiosorum* et attribué à Humbert de Romans (lib. 6, c. 26-29; dans *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. 25, p. 745-751). Dans la *Summa*, il compte douze degrés de contemplation d'après saint Bernard, huit selon la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* et enfin sept dans le *De quantitate* de saint Augustin (part. 10, p. 635-640). Partout il prend *contemplatio* en un sens général qui englobe aussi méditation et prière; il discerne cependant en ses degrés supérieurs une contemplation affective et même infuse. Dans la 11e partie, il traite du don d'intelligence, qu'il distingue dans la 12e, du don de sagesse : « Cognitio quae habetur per donum intellectus est quasi cognitio per visum; cognitio vero quae habetur per donum sapientiae est quasi cognitio per gustum » (p. 644. Cf A. Dondaine o p, *Guillaume Peyraut, Vie et œuvres*, dans *Archivum...*, t. 18, 1948, p. 162-236).

En somme, quand on rapproche Guillaume Peyraut de David d'Augsbourg, on constate qu'en 1270 la doctrine de la contemplation n'a guère varié depuis 1170. Si certains se tiennent plus près de saint Grégoire (Adam Scot) ou de saint Bernard (Adam de Perseigne), les derniers en date ont intégré dans ce fonds monastique les théories mystiques de Richard de Saint-Victor (David d'Augsbourg et Guillaume Peyraut). Style mis à part, on se croirait encore au 12e siècle.

C'est dans cette bonne terre chrétienne que sont nées des mystiques plus spécialisées. Certains renchérissent sur saint Bernard et créent le thème « nuptial » ; d'autres exploitent plus à fond Richard de Saint-Victor et se disposent ainsi à accueillir la nescience fruitive de Denys. Enfin les grands théologiens intègrent ces trois données de leur temps et expliquent la nature de la contemplation en fonction de leur synthèse personnelle.

2. Le thème nuptial des mystiques du Nord

Dans les Pays-Bas et en Allemagne, le 13e siècle vit une merveilleuse floraison de moniales cisterciennes et de béguines dont les biographies sont riches de faits mystiques (cf A. Mens cap., *Oorsprong en Betekenis van de Nederlandse Begijnennen en Begardenbeweging*, Anvers, 1947, p. 97-220; S. Axters o p, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, Paris, 1948, p. 9-39 et *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, Anvers, 1950). La doctrine de la contemplation a bénéficié tout spécialement des enseignements de deux flamandes, Béatrice de Nazareth et Hadewijch, et de deux allemandes, Mechtilde de Magdebourg et sainte Mechtilde de Hackeborn.

1. Béatrice de Nazareth, † 1268, cistercienne (J. van Mierlo s j, Béatrice de Nazareth, t. 1, col. 1310-1314; S. Axters, *Geschiedenis...*, p. 223-238), a écrit un opuscule autobiographique en vieux flamand *Des sept degrés du saint amour* (éd. critique de L. Reypens et J. van Mierlo, *Beatrys van Nazareth, Seven Manieren van Minne*, Louvain, 1926; trad. française de J. Kerssemakers, o s b, dans VS Supplément, t. 19, 1929, p. [320]-[332]), où elle décrit les expériences de la passivité de son âme sous les coups violents de l'amour divin. Par le Sacré-Cœur, elle est attirée à la contemplation « séraphique » de la Sainte Trinité (cf L. Reypens, *Het Toppunt der Beschouwing voor Ruusbroec*, dans OGE, t. 5, 1931, p. 429-434 et J. Maréchal, s j, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruxelles-Paris, 1937, t. 2, p. 288-292, qui traduit les textes cités par Reypens). Son biographe assure qu'elle eut ici-bas la vision de l'essence divine et de la Trinité (Maréchal, p. 289-291).

2. Hadewijch, † 1269, béguine identifiée par J. van Mierlo (*Hadewijch, une mystique flamande du 13e siècle*, dans RAM, t. 5, 1924, p. 269-289; 380-404),

est placée par lui au-dessus de Ruysbroeck pour l'originalité de la doctrine et la beauté de l'expression (aussi Axters, *loco cit.*, p. 335-382). Les *Lettres*, les « *Visions* » et les *Poésies* qu'elle a écrites vers 1250 en vieux flamand dénotent chez elle une grandeur humaine tenant du génie et un rare degré de contemplation. Les relations de l'âme avec le Christ sont conçues comme un service chevaleresque de l'Amour, où tout est noble, grand et beau. Hadewijch exerça une influence profonde sur Ruysbroeck : c'est d'elle qu'il tient le cri fameux « Aimez l'Amour » et le « retour de la Trinité à l'Unité », exemplaire du retour de l'âme dans l'Un.

Rien n'indique qu'Angèle de Foligno, † 1309, ait connu ces *Visions*, et pourtant ne croirait-on pas l'entendre dans ces paroles? « Je vis un abîme profond, large et ténébreux. La ténèbre illuminait et pénétrait toutes choses. L'incondable profondeur de l'abîme était telle que nul n'y pouvait atteindre. Je renonce à la décrire, puisque c'est l'indicible. Ce que je vis est immense. C'était toute la puissance de notre Bien-Aimé... Tout ce qu'on voit en esprit lorsqu'on est ravi par l'amour, on le comprend, on le goûte, on l'entend, on le pénètre de part en part » (11e vision, trad. dans *Nova et Vetera*, t. 24, 1949, p. 44-50).

Hadewijch discerne deux moments dans l'union mystique : l'âme est d'abord « ravie en esprit », et alors elle voit et comprend ce qui lui est montré, puis elle « tombe hors de l'esprit », et alors elle ne sait plus que l'Amour. Il semble qu'elle ait admis la possibilité de la vision de l'essence divine dès cette vie, du moins elle affirme en avoir joui quelques instants (J. van Mierlo, *loco cit.*, p. 288; J. Maréchal, *loco cit.*, p. 287-288).

3. Mechtilde de Magdebourg, † 1282, est une béguine qui termina sa vie à Helfta auprès de sainte Mechtilde de Hackeborn et de sainte Gertrude (J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926). Dans sa « Lumière de la Divinité », *Das fliessende Licht der Gottheit* (éd. W. Schleussner, Mayence, 1929; trad. latine du temps dans *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, éd. Solesmes, Poitiers, 1877, t. 2, p. 435-710), elle s'inspire de l'amour courtois et elle fait dialoguer l'âme avec l'Époux ou les facultés entre elles à propos de l'amour. Ainsi,

« la connaissance (= la raison) demande à l'âme pleine d'amour de lui parler de l'ineffable familiarité qu'elle a avec Dieu ». — « O connaissance, répond l'âme, je ne le ferai jamais. Tu parviendras par moi à la sainte spéculation et à la bienheureuse fruition. Mais cette expérience supérieure de la divinité qui m'a été infusée (die vserwelte bevindunge von Gotte, illa vero praecelsa divinitatis experientia mihi singulariter infusa) te sera à tout jamais inconnue » (texte allemand, lib. 2, c. 19; trad. fr. dans Ancelet-Hustache, *loco cit.*, p. 123-124; texte latin, lib. 4, c. 23, dans *Revelationes...*, p. 576).

4. Sainte Mechtilde de Hackeborn, † 1299, cistercienne de Helfta, dont la contemplation se nourrit des mystères de l'année liturgique, est un beau type de mystique bénédictine (cf son *Liber gratiae specialis*, dans *Revelationes...*, t. 2, p. 1-422; trad. franç. Tours, 1920).

3. Les spirituels dionysiens

C'est au 13e siècle seulement que les thèmes dionysiens commencèrent à exercer une influence notable sur les théoriciens de la contemplation. Sans doute, déjà au 12e siècle, Guillaume de Saint-Thierry, avec sa conception de l'amour-connaissance (J. Déchanet o s b, *Amor ipse intellectus est*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-374) et Richard de Saint-Victor avec sa théorie de l'*excessus* et de l'*alienatio mentis* (cf un texte important sur la « nubes ignorantiae » dans laquelle entre Moïse, *Benjamin major*, lib. 4, c. 22, PL 196, 164-168) préparaient les voies à la doctrine dionysienne de la « docte ignorance ».

Il n'est pas inutile de noter d'ailleurs que l'expression *docta ignorantia*, qui va jouer un si grand rôle chez nos auteurs, se trouve en réalité dans saint Augustin (*Ep.* 130, n. 28, PL 33, 505), mais sans la signification technique qu'elle prendra dès le 13e siècle. Il est vrai, enfin, que A. Fracheboud, o c r, a reconnu *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile* († 1169), (*Collectanea Ordinis Cist. Ref.*, t. 9, 1947, p. 328-341), mais les articles où il décrit *L'influence de saint Augustin* sur cet auteur (*ibidem*, t. 10-11, 1949-1950) permettent de déclarer qu'il ne s'agit pas encore d'un « spirituel dionysien ».

Par spirituels dionysiens, il faut entendre les auteurs qui ont adopté le vocabulaire et surtout le thème principal de Denys sur les relations de l'âme avec Dieu : sorti de Dieu, l'homme doit rentrer en lui, et comme Dieu habite dans une ténèbre inaccessible à l'esprit créé, c'est par l'amour que l'homme devient un avec lui, au-dessus de toute connaissance intellectuelle. Pourtant, entre Denys et les dionysiens du moyen âge, une longue évolution s'est accomplie : nos auteurs du 13e siècle, ainsi que leurs disciples du 14e et du 15e siècle, ont reçu de leur éducation augustinienne une tournure d'esprit « psychologique » qui leur fait interpréter Denys en fonction de leur expérience personnelle. Ils gardent néanmoins du thème dionysien de l'inconnaissance l'essentiel et ils en sont obsédés : c'est en cela qu'ils méritent le nom de spirituels dionysiens et qu'ils se distinguent d'un saint Bonaventure, d'un saint Albert et surtout d'un saint Thomas. Car ces derniers ont subi aussi l'influence de Denys, mais ils ont intégré ses idées dans leur théorie personnelle de la contemplation, en sorte que celle-ci ne peut plus être qualifiée de dionysienne.

1. Thomas Gallus, † 1246, le premier des spirituels dionysiens, est entré au début du 13e siècle à Saint-Victor de Paris, où quelques années auparavant sévissait une réaction mystique contre l' « aristotelicus spiritus » et la « scholastica levitas » (M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., Paris, 1934, t. 1, p. 258). Devenu abbé de Verceil en 1224, il exerça très vite une influence considérable par son premier *Commentaire du Cantique* (1224; éd. dans B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsbourg, 1721, t. 2, p. 504-689), son *De septem gradibus contemplationis* (1224; éd. dans S. Bonaventure, *Opera*, Lyon, 1668, t. 7, p. 96-98) et surtout par son *Extractio*, paraphrase des œuvres de Denys (1238; éd. dans Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Montreuil, 1902, t. 15-16) et son *Explanatio sur la Théologie mystique* (1242; éd. G. Théry, Paris, 1934), premier commentaire connu de cet opuscule du pseudo-Aréopagite. La mystique dionysienne tient pour premier principe que l'intelligence ne peut pas nous unir parfaitement à Dieu :

« Sciendum quod mens nostra habet virtutem ad intelligendum (quam dicere possumus theoricum intellectum), per quam mens intelligibilia inspicit. Habet praeterea mens unitionem

(quam intelligimus *summum affectionis apicem*, quem proprie perficit dilectio Dei)..., per quam mens conjungitur theoriis tam naturam suam quam exercitia sua excedentibus. Per hanc ergo unitionem oportet nos cognoscere divina, non secundum sobrietatem intelligentiae nostrae, sed statuendo nos supra ipsos tota virtute Deo unitos » (*Extractio in divinis nominibus*, c. 7, t. 16, p. 267).

C'est donc par le sommet de la volonté, *summus affectionis apex*, que se fait l'union mystique, la *superintellectualis unitio (ibidem)*.

Dans l'*Explanatio sur la « Théologie mystique »*, Thomas Gallus développe sa pensée :

« In hoc libro alium et incomparabiliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradidit (Dionysius), id est superintellectualem et supersubstantialem... Putavit (gentilis Prophetia) summam vim cognitivam esse intellectum cum sit alia quae non minus excedit intellectum quam intellectus rationem vel ratio imaginationem, scilicet *principalis affectio* et ipsa est *scintilla synderesis* quae sola unibilis est Spiritui divino. Istud sapientiae negotium... ipsi divino Spiritui *apicem affectionis principalis* divina dignatione unit » (prooem., p. 14-15).

L'union s'opère « per *summum apicem synderesis* ingredientem et illuminantem mentes non habentes oculos id est in *principali affectione* quo *oculus intellectualis* non attingit vel non *contemplantes* intellectualiter quod supersplendet sed *superintellectualiter* » (c. 1, p. 34).

C'est pourquoi, « consurge per mentis excessum ignote quod non videt intellectus, ad unitionem ejus id est per *affectionem principalem* superintellectum elevatam, *uniaris* ineffabiliter eo, scilicet Deo » (p. 41; cf aussi *De gradibus contemplationis* cité plus loin : *principalis affectio*).

Cette doctrine de Thomas Gallus sur la fine pointe de la volonté, ce n'est pas seulement chez son disciple le plus fidèle, Hugues de Balma, que nous la retrouverons, mais aussi chez saint Bonaventure et, plus tard, chez Tauler, Gerson et Denys le Chartreux (cf L. Reypens, *Structure de l'*Ame, t. 1, col. 446-457).

Pour se préparer à cette union mystique, Thomas Gallus enseigne avec Denys, mais plus énergiquement encore que lui, qu'il faut renoncer à toute opération purement intellectuelle :

« Illis solis revelate et vere apparet qui per *mentis excessum*, non solum transcendunt sensibilia et imaginabilia sed pure quoque intelligibilia... et *derelinquunt etiam inspirationes revelatorias, intellectuales*, ambiguas vel certas, et intrant in caliginem, id est uniuntur incomprehensibilitati divinae in qua vere et proprie est Deus » (*Extractio...*, c. 1, t. 16, p. 454-455).

Dans l'*Explanatio*, il veut que « omnis talis unitio mentium ad lumen supremum *omnem operationem intellectualem interim suspendat* » (c. 1, p. 41).

Quand l'homme est ainsi élevé au-dessus de la *ratio* et même de l'*intellectus*, il pénètre dans la ténèbre divine par l'amour et il connaît Dieu d'un savoir bien supérieur à la connaissance intellectuelle :

« Quasi a seipso segregatur et per unitionem dilectionis, quae effectiva est verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto, *cognitione multo meliori quam sit cognitio intellectualis;* et in eo quod intellectualem cognitionem derelinquit, super intellectum et mentem Deum cognoscit » (*Extractio...*, c. 1, t. 16, p. 455).

Thomas Gallus est le premier à avoir affirmé avec autant de force et de clarté ce que Denys ne faisait que suggérer (cf G. Théry o p, *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, dans VS Supplément, t. 32, 1932, p. [36]-[43]). La même tendance anti-intellectualiste se manifeste dans le *De septem gradibus contemplationis*, dont les degrés sont empruntés à Gilles d'Assise, sauf le quatrième qui de *contemplatio* devient *speculatio :*

« Contemplantur hi duo, scilicet intellectus et affectus; sed intellectus longe dissimiliter ab affectu. Cum enim animus contemplativus, sensibus spiritualibus suspensis, *synderesim* in specula aeterna suspendit, *apex intelligentiae* et *principalis affectio* pariter feruntur mutuo in divina se promoventes et aequaliter ascendentes, illa speculando haec vero desiderando. Praecurrente autem intelligentia nec ingredi queunte, utpote per speculum videns, foris remanet. Affectio vero, quae nescia est speculi, intrans unitur, secundum illud. « Qui adhaeret Deo unus spiritus est » (1 *Cor.* 6, 17). Ingressoque intellectu qui ante conatu suo ingredi non poterat, a superessentiali et super intellectuali deifica bonitate hilariter excipitur affectio ipsa » (p. 97).

L'*affectus* conduit en effet l'âme à *goûter* l'infini de Dieu par l'*experientia* (5e degré, *ibidem*). De cette expérience mystique, Thomas Gallus parle souvent, notamment dans son premier *Commentaire sur le Cantique* (cf par exemple, dans Pez, *Thesaurus...*, t. 2, p. 509).

L'influence de Thomas Gallus s'est exercée à deux degrés : sans le savoir, il est devenu chef d'école, de cette école « dionysienne » dont les représentants principaux sont, au 13e siècle, Hugues de Balma et, au 14e, Ruysbroeck. Mais surtout, par ses écrits et par ceux de Hugues de Balma, il a introduit très vite et pour toujours dans la théologie mystique le thème dionysien de l'inconnaissance amoureuse : pour expliquer le sommet de la contemplation, c'est à Denys que recourront les trois grands docteurs du 13e siècle, saint Bonaventure, saint Albert et saint Thomas, mais c'est à Thomas Gallus qu'ils le devront. Parmi eux, saint Bonaventure est celui qui a le plus reçu : preuve en est qu'on lui a attribué un traité de Thomas Gallus, le *De septem gradibus contemplationis*.

2. Le bienheureux **Barthélemy de Vicence** (et non de Bragance), † 1270, est un auteur mystique dominicain dont les œuvres ne semblent avoir exercé aucune influence ni dans son ordre ni en dehors, malgré sa position importante comme théologien de la curie romaine. Il vaut cependant la peine d'être signalé comme l'un des témoins de cette spiritualité dionysienne du 13e siècle trop peu connue jusqu'ici. Dans son *Tractatus de animi deificatione seu Expositio Cantici Canticorum* (vers 1252), il se montre disciple fidèle de Thomas Gallus : l'*ars divina* ou *thearchica operatio* comporte sept degrés, ceux-là même que Thomas Gallus a décrits (cf Th. Käppeli o p, *Der literarische Nachlass des s. Bartholomäus von Vicenza*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 275-301).

3. Entre 1250 et 1290, un chartreux, **Hugues de Balma**, composa une *Theologia mystica* qui exerça une grande influence en raison de son attribution rapide à saint Bonaventure (éd. dans S. Bonaventure, *Opera*, Lyon, 1668, t. 7, p. 657-687). Il s'autorise de Thomas Gallus pour exposer l'idée qui lui tient à cœur :

« Quomodo quilibet quantumcumque laicus in schola Dei existens (summam) sapientiam ab ipso immediate recipiat super omnem intellectum per amoris affectum, quam nullus philosophus, nullusque alius scholaris saecularisque magister, nulla humana intelligentia, quantumcumque studeat, apprehendit » (prol., p. 658*e*).

Il déplore que « multi religiosi, multi etiam viri famosi reputati » délaissent cette vraie sagesse pour

s'adonner aux raisonnements (658*a*; cf concl. p. 682 et 686). A ce propos, le Père Théry remarque avec raison que cette « école de mystique en réaction contre la systématisation théologique n'a pas attendu, comme on le répète fréquemment, la décadence de la scolastique » (*Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, dans VS Supplément, t. 33, 1932, p. [143], note 6).

La thèse principale de Hugues de Balma est exposée dans la *Quaestio unica* qui termine le traité : « Utrum anima secundum suum affectum possit aspirando vel desiderando moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante » (p. 683-687). La réponse est affirmative : c'est par l'amour seul que l'on entre dans la vraie sagesse. En effet, l'amour est supérieur à la contemplation.

La contemplation est acquise par la méditation ou infusée par Dieu. Et de même il y a un amour acquis par l'exercice, « *amor scholasticus et communis* », et il y a un « *amor mysticus*... et haec est sapientia unitiva... ».

« Unde ista sapientia sine omni investigatione vel meditatione praevia amantis affectum sursum trahit... (685*b*). In sapientia mystica..., ipse Spiritus Sanctus per ignem amoris tangit et inflammat *supremum affectivae apicem* et indicibiliter sine omni cogitatione... ad se trahit... Unde illa potentia quae est *affectus et supremum in spiritu hominis* Spiritui Sancto immediate amoris vinculo est unibilis... Unde secundum istam virtutem motam a Spiritu Sancto immediate *est multo major de Deo cognitio* quam per omnem intellectum vel rationem investigando. Unde primum tangitur *supremus apex affectus* secundum quem movetur per ardorem in Deum et ex illo contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus » (685*d*-686*a*).

Ainsi, pour Hugues de Balma, comme pour Thomas Gallus qu'il cite à l'appui, le point d'insertion des grâces mystiques n'est pas l'*apex mentis*, sommet de l'intelligence, mais *l'apex spiritus*, fine pointe de la volonté (cf aussi prol. 659; c. 3, particula 1, p. 669; c. 3, part. 4, p. 679 et 680, etc). Le sommet de l'union et de la contemplation mystique consiste dans le « rapt », qui est comme une participation à la vision faciale, mais dans le rayon de la ténèbre divine (c. 3, part. 4, p. 681-682).

La *Theologia mystica* joua un grand rôle dans la controverse du 15e siècle « autour de la docte ignorance » et fit autorité auprès de Gerson et de Denys le Chartreux, qui la tenaient pour une œuvre de saint Bonaventure.

4. Guigue du Pont, † 1297, chartreux lui aussi, atténue beaucoup la doctrine de Hugues de Balma dans son *De contemplatione* (inédit, mais analysé par J.-P. Grausem, *Le « De contemplatione » du chartreux Guigue du Pont*, dans RAM, t. 10, 1929, p. 259-289). S'il partage les préférences de son confrère pour la contemplation affective, qu'il appelle *contemplatio anagogica*, il estime que celle-ci n'est jamais entièrement dépourvue d'élément intellectuel : on peut arriver aussi à l'union mystique par la *contemplatio speculativa* (p. 272-276), « quamvis, ut videtur, nec excessus intellectivus possit fieri sine affectione, nec affectivus sine commistione intellectivi » (p. 287).

On trouve chez Guigue du Pont l'expression *contemplatio infusa* et aussi *speculatio divinitus infusa*, opposées à *speculatio scholastica*, qui est acquise (p. 280). La contemplation infuse consiste surtout dans une intuition d'amour qui est « docte ignorance » (p. 278). Au-dessus pourtant, dans le *mentis excessus*, l'âme voit Dieu d'une vision sans voile, mais encore très imparfaitement et de façon lointaine (p. 279; cf p. 281 et 283).

Bien que le *De contemplatione* n'ait pas eu une grande diffusion, il a été utilisé par Ludolphe de Saxe et Denys le Chartreux. Le premier reproduit textuellement le début de la première partie du traité dans le prologue de sa *Vita Christi*, dont la doctrine est si importante pour l'histoire de la contemplation acquise des mystères du Christ (p. 269-270). Quant au second, il a adopté sa classification de la contemplation en douze degrés dans son *De contemplatione* (lib. 2, art. 11, *Opera omnia*, Montreuil, t. 41, 1912, p. 253).

4. Les théologiens séculiers de Paris

Après les spirituels, interrogeons les théologiens. A la différence des premiers, ceux-ci décrivent peu la contemplation et l'union à Dieu : ils cherchent à en expliquer la nature. Aussi est-ce dans les chapitres de leurs œuvres consacrées aux principes des actes, — habitus, vertus, dons, voire sens spirituels —, qu'il faut aller chercher leur doctrine de la contemplation.

L'importance de leur contribution est inégale. Certains, comme Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier, n'ont d'intérêt que pour le rôle joué par eux dans la théologie de leur temps. Par contre, saint Albert et plus encore saint Bonaventure et saint Thomas ont exercé une influence qui dépasse leur siècle.

1. La *Summa aurea* (vers 1215) de **Guillaume d'Auxerre**, † 1231, contient un court traité des dons du Saint-Esprit (lib. 3, tr. 8), dans lequel il est prouvé pour la première fois par le détail que seuls les dons d'intelligence et de sagesse perfectionnent la vie contemplative. A vrai dire, c'est à saint Augustin qu'il faut remonter pour trouver la paternité de cette attribution (*De serm. Dom. in monte*, lib. 1, c. 3, n. 10, PL 34, 1233-1234). Nous avons déjà maintes fois rencontré parmi les spirituels cette idée communément admise au 13e siècle que le don d'intelligence fait voir les vérités révélées et que le don de sagesse fait goûter Dieu. Désormais nous allons assister à une élaboration théologique de ces notions.

« Notandum quod duo ultima dona, scilicet sapientia et intellectus, proprie pertinent ad vitam contemplativam. Intellectus enim est proprie cognitio spiritualium donorum quae confert Deus angelis et animabus sanctis...; sapientia vero est cognitio Dei per pregustationem dulcedinis ipsius vel alio modo, ut postea dicetur. Et *in istis duobus perfecte consistit contemplatio* » (prooem., éd. Pigoulet, Paris, 1500, fol. 181 ra).

Vient ensuite un chapitre « De differentia inter sapientiam et intellectum et fidem » où la distinction entre la foi et la contemplation de sagesse est à retenir :

« Fides differt a sapientia eo modo quo scientia alicujus rei per gustum, verbi gratia aliquis scit quod hoc vinum est bonum, et hoc per auditum, alius scit quod idem vinum est bonum, et hoc scit per gustum, et istae scientiae diversae sunt. Hoc modo differt fides a sapientia. Fides enim est cognitio per auditum; sapientia vero est cognitio Dei per gustum... Et hoc est maxima cognitio Dei, cognitio per sapientiam. Si enim Creator cognoscitur per effectum, per maximum effectum maxime cognoscitur; et maximus effectus est delectatio quam habemus in Deo per caritatem et intellectum, per quam delectationem habetur sapientia. Unde per donum sapientiae maxime cognoscitur Deus » (fol. 189 va).

Un peu plus loin, il précise : « Sapientia non tantum consistit in delectatione, sed etiam in cognoscendo Deum » (fol. 191*rb*).

Ainsi, pour Guillaume d'Auxerre, la contemplation consiste dans une connaissance expérimentale de Dieu par ses effets.

Au même théologien nous devons la première assimilation des sens spirituels aux activités les plus hautes de l'intelligence et de la volonté. Dans son traité des fins dernières, il traite « de quinque sensibus spiritualibus » (lib. 4, p. 3, fol. 300-301) et il déclare qu'en réalité

« unus est sensus spiritualis, scilicet intellectus, et una sola virtus perficit sensum spiritualem, scilicet fidem. Fide enim videmus spiritualiter, fide audimus quae Jesus dicit... Item cum hujusque per fidem cognoscimus *meditamur* tanquam *masticando*, gustamus dulcedinem Dei et hoc per fidem. Similiter per fidem tangimus suavitatem Dei. Unde per fidem solam perficitur sensus spiritualis » (fol. 301*ra*).

2. Dans son *De virtutibus* (après 1228), **Guillaume d'Auvergne**, † 1249, critique la position de Guillaume d'Auxerre. En traitant des dons du Saint-Esprit, dont il nie qu'ils soient réellement distincts des vertus (c. 11, dans *Opera omnia*, Orléans, 1674, t. 1, p. 143), il se demande si le goût spirituel que produit le don de sagesse est spécifiquement différent de la vue spirituelle et si tous deux sont des actes de la même intelligence. Il répond que le goût est affaire de volonté et la vue d'intelligence (p. 146). Dans le *De retributionibus sanctorum*, cette *sapientialis cognitio*, qui connaît la bonté de Dieu, est déclarée meilleure que la science du vrai : on connaît mieux le vin en le goûtant qu'en le regardant (p. 319).

3. **Philippe le Chancelier**, † 1236, considère lui aussi les dons d'intelligence et de sagesse comme les deux principes de la contemplation, « intellectus per modum visus, sapientia per modum gustus » (*Summa de bono* (1226), dans O. Lottin, o s b, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, Louvain, 1949, t. 3, *Problèmes de morale*, I, p. 443). Mais, le premier de tous les théologiens, il conçoit ces dons comme spécifiquement distincts des vertus et comme destinés à aider celles-ci, selon la formule reprise par saint Thomas après tant d'autres : « Donum est datum in adjutorium virtutis » (*ibidem*, p. 363-366).

On aura remarqué combien, avec ces trois théologiens, nous sommes loin de Thomas Gallus, qui pourtant enseignait encore à Paris en 1224 : nous nous trouvons en plein climat augustinien, sans aucune référence aux thèmes dionysiens.

5. Saint Bonaventure, † 1274

Les premiers maîtres franciscains suivent de très près Philippe le Chancelier. Ainsi Alexandre de Halès, † 1245, reprend la formule « Dona sunt data per gratiam in adjutorium virtutum » (Lottin, *loco cit.*, p. 374) et déclare que « credere indiget duplici adjutorio... scilicet dono intellectus, quo cognoscat secundum cognitivam, et dono sapientiae, quo omnia per gustum sapiat in suis donis non transeuntibus » (p. 446). Même doctrine chez Jean de la Rochelle, † 1245 (p. 376) et Odon Rigaud, † 1275 (p. 391 et 443).

La contribution de saint Bonaventure constitue une étape décisive dans la formation de la doctrine de la contemplation. Elle ne consiste cependant pas tant dans des innovations que dans la fixation des différentes composantes de la pensée chrétienne du 13e siècle. Formé à la philosophie augustinienne par ses maîtres de Paris, fervent admirateur de saint Bernard et de sa mystique de l'amour « nuptial », il a adopté les thèmes dionysiens de Thomas Gallus. Il a conçu toute la théologie en fonction de la contemplation et de l'union mystique (*In 1 Sent.* prooem., q. 3, éd. Quaracchi, t. 1, 1882, p. 12-13).

La contemplation est double : l'une, surtout intellectuelle, procède du don d'intelligence, l'autre, surtout affective et expérimentale, procède du don de sagesse (cf 3 *Sent.* d. 35 q. 3, t. 3, 1887, p. 779). Précision importante : « Sapientia respondet caritati, intellectus fidei » (3 *Sent.* d. 34, p. 1 a. 2 q. 1, p. 744). La première est imparfaite, « mediocris contemplatio », la seconde « perfecta contemplatio » (*In Hexaemeron*, coll. 20, n. 9-10, t. 5, 1891, p. 427). La première est affirmative, « per positionem », la seconde négative, « per ablationem » (*De triplici via*, c. 3, n. 11, t. 8, 1898, p. 16). La contemplation intellectuelle considère Dieu *sub ratione veri* et consiste dans un *contuitus* (3 *Sent.* d. 35 q. 3, t. 3, p. 778). Elle fait suite à la *meditatio* et procède par considérations simples, selon la méthode inaugurée par saint Bernard et exploitée plus tard par l'auteur des *Meditationes vitae Christi*, par Ludolphe le Chartreux et par saint Ignace de Loyola. Elle comporte trois fois sept degrés (cf *De triplici via*, c. 3).

La contemplation sapientielle est à la fois un acte de connaissance expérimentale et un acte de volonté :

« Actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. Et ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectivus » (3 *Sent.* 35 q. 1, t. 3, p. 774).

La sagesse est un sens : de Moïse et des « sublimiter contemplantes » saint Bonaventure dit « revera magis sentiunt quam cognoscant » (*Comm. in Joann.* c. 1, n. 43, t. 6, 1893, p. 256). Or, pour la plupart des théologiens du 13e siècle, sauf pour saint Thomas (cf 3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 1. ql. 3 ad 1), le goût est comme un sens de l'appétit.

Cette contemplation mystique n'est pas une connaissance immédiate de Dieu mais une expérience dans un effet intérieur infusé par lui : « Si cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter : aut per hoc quod est *praesens mihi in effectu proprio*, et tunc est *contemplatio*, quae tanto est eminentior quanto effectum divinae gratiae magis *sentit in se homo...* » (2 *Sent.* d. 23 a. 2 q. 3, t. 2, 1885, p. 545). Cet effet propre n'est autre que l'amour : « Cognoscitur (Deus)... per intimam unionem Dei et animae... quae quidem est in extatico amore » (3 *Sent.* d. 24 dub. 4, t. 3, p. 531). Telle est la « *cognitio* experimentalis, haec scientia *sapientia* » *(ibidem)*.

Comme Thomas Gallus, saint Bonaventure enseigne que la « sagesse mystique » implique « quod relinquantur omnes intellectuales operationes et *apex affectus* totus transferatur et transformetur in Deum » *(Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 4, t. 5, p. 312; cf 2 *Sent.* d. 39 a. 1 q. 2, t. 2, p. 904). Contemplation infusée par Dieu mais aidée par notre renoncement intellectuel, elle consiste, en son sommet, dans une extase d'amour :

« Haec *contemplatio* fit per *gratiam*, et tamen juvat *industria*... Et haec est suprema unitio per amorem... Et tunc homo

alienatus est a sensibus et *in extasi* positus et audit arcana verba quae non licet homini loqui, quia *tantum sunt in affectu*. Unde... intellectus silet » (*In Hexaem.*, coll. 2, n. 30, t. 5, p. 341).

Mais pourquoi cette « perfecta contemplatio » aveugle-t-elle au lieu d'illuminer? En vérité « ista excaecatio est summa illuminatio ». En effet, elle embrase d'amour : « In hoc est tota ratio contemplationis quia nunquam venit in contemplatione radius resplendens quin etiam sit inflammans » (*In Hexaem.* coll. 20, n. 10-12, t. 5, p. 427). Aussi l'âme est-elle élevée « *in caliginem*... sicut Dionysius... vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam*. Haec enim est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad *anagogicos* elevari *excessus* » (2 *Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 ad 6, t. 2, p. 546). Et le saint ajoute cette remarque précieuse : « Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum » *(ibidem)*. Au contraire, le rapt se distingue de l'extase en ce qu'il est une participation passagère de la vision béatifique *(In Hexaem.* coll. 3, n. 30, t. 5, p. 347-348).

Cette brève esquisse de la doctrine bonaventurienne de la contemplation suffit à faire comprendre qu'il s'agit là d'une véritable synthèse de théologie mystique (pour plus de détails, cf l'art. de É. Longpré, o f m, S. Bonaventure, t. 1, surtout col. 1796-1799 et 1814-1840). Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait exercé une influence primordiale : pour tout le bas moyen âge, saint Bonaventure sera le docteur de la contemplation mystique (Ruysbroeck, Denys le Chartreux, Gerson) aussi bien que de la contemplation acquise (*Meditationes vitae Christi*, Ludolphe le Chartreux, *Devotio moderna*).

6. Saint Albert le Grand, † 1280

Les premiers maîtres dominicains de Paris, comme leurs confrères franciscains, restent à l'école des séculiers Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne : leur doctrine de la contemplation est nettement augustinienne. Citons seulement le plus connu d'entre eux, Hugues de Saint-Cher, † 1263, qui écrivait vers 1235 :

« Per donum sapientiae perficitur ad contemplandum Deum in se et per intellectum ad contemplandum Deum in creaturis (doctrine reprise par saint Thomas, *In Isaiam*, c. 11, mais abandonnée ensuite)... Item, dono sapientiae gustatur (suavitas) Dei, sive in se sive in creaturis... Item, dono intellectus cognoscimus aeterna, dono sapientiae in cognitis delectamur » (ms cité par Lottin, *loco cit.*, p. 440).

Saint Albert dit de cette doctrine qu'elle est « communiter omnium antiquorum doctorum et est bona valde » (3 *Sent.* d. 34 a. 3). Il reprend en effet la distinction des deux dons selon leur objet : « Si donum ordinat *in bonum*... per modum *veri*, sic est *intellectus*, aut *boni*, sic est sapientia, a sapore dicta magis quam a sapere » *(ibidem)*. Cependant, il explique, le premier semble-t-il, de quelle façon ces deux dons perfectionnent la foi. Substantiellement celle-ci est parfaite, puisqu'elle a pour objet la vérité,

« sed ex parte formae, in quantum est in speculo et aenigmate, est imperfecta. Et ideo consequuntur ex illa parte duo dona, unum sicut sub lumine accepto ostendens Veritatem primam quod est intellectus, alterum autem sicut gustans dulcedinem veritatis agnitae in donis gratiae, et hoc est sapientia » (3 *Sent.* d. 34 a. 2 ad 2).

Première esquisse de la doctrine thomiste des *Sentences :* ici *forma*, là *modus*. Première conception aussi des dons d'intelligence et de sagesse comme organes d'une intervention directe de Dieu dans la contemplation : « sub lumine accepto » et, dans le corps de l'article, « contingit melius videre in lumine illustrationis per inspirationem gratiae » (cf Lottin, *loco cit.*, p. 399-400, 406, 413). Saint Albert est encore le premier théologien qui ait comparé les dons d'intelligence et de sagesse aux vertus intellectuelles du même nom. Dans son *Commentaire sur Isaïe*, bien postérieur au *Commentaire sur les Sentences* (vers 1250), il utilise largement Aristote pour prouver que le don d'intelligence procède à la manière de l'*intellectus* des premiers principes (cod. lat. 809, Bibl. État Berlin, fol. 85^{va-vb}), tandis que le don de sagesse procède comme la science des causes premières (fol. 85^{rb-va}).

Enfin l'enseignement très ferme de saint Albert sur le caractère médiat de la contemplation mystique orientera définitivement la pensée de saint Thomas (cf G. Meersseman o p, *La contemplation mystique d'après le Bx Albert le Grand est-elle immédiate?* dans *Revue thomiste*, t. 14, 1931, p. 408-421). La raison invoquée par le maître sera le principe d'explication du disciple : « Deus simpliciter est non notus nobis, secundum quid vero notus. Scimus enim de ipso tantum *quia est*.... Quid vero ipsius et *propter quid* nescimus, quod facit rem cognosci simpliciter » (*In divinis nominibus*, inédit, cité par Meersseman, p. 409). Mais pourquoi ne pouvons-nous pas voir Dieu ici-bas, puisque nous le verrons au ciel? Parce que notre corps nous oblige à le connaître par le moyen d'espèces abstraites (*Summa theol.*, p. 1 tr. 3 q. 13 membr. 4 ad 4). Il en résulte que la contemplation mystique reste toujours une connaissance confuse, « sub quadam confusione » (*In Theologia mystica*, c. 1 § 6 dub. 2 ad 3; cf c. 2 § 2 dub. 1 c), expression que l'on retrouvera chez saint Thomas *(In Boeth. de Trinitate*, q. 6 a. 3). Aussi la sagesse mystique consiste-t-elle dans une expérience de Dieu à travers ses dons :

« Sapientiae donum proprie est *gustus Dei in donis suis*, sicut videtur dicere Dionysius de Hierotheo quod « patiendo et experiendo et gustando divina didicit divina ». Lumen igitur lucens et calefaciens ad hujusmodi scientiam divinorum per gustum Dei in donis sine quibus ipse non est dicitur, meo judicio, sapientiae donum » (3 *Sent.* d. 35 a. 1 ad 1; cf ad 3, 4, 5; *In Theol. myst.* c. 1 § 6 dub. 2 ad. 1, 2; dub. 3 *c*).

« Lumen calefaciens », la sagesse infuse est une connaissance affective qui augmente l'amour dans l'âme. Mais elle est d'abord causée par l'amour, « quia sapientia nihil aliud est quam sapor Dei in suis donis vel in se, *quem saporem facit caritas* » (1 *Sent.* d. 17 a. 7 ad 1, 3). En effet, « gustus est quidam tactus... Quod autem (beatissima Virgo) in tactu sive immediata conjunctione excellit omnes viatores patet, quia *illa conjunctio est per caritatem* » (*Mariale*, q. 63). Mais, pour saint Albert, déjà la théologie, sagesse acquise par excellence, est une science aussi pratique que spéculative : « Ista scientia proprie est affectiva, id est veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum » (1 *Sent.* d. 1 a. 4). Et la foi elle-même, principe de la théologie comme de la sagesse infuse, a pour objet la « veritas affectiva » (3 *Sent.* d. 23 a. 1 ad 3) et procède de l'intellect pratique (a. 2 ad 4). On voit par là quelle distance sépare saint Albert de saint Thomas : le discernement n'est pas encore bien marqué entre le

caractère d'abord spéculatif de la foi et de la théologie et la nature pleinement affective de la sagesse infuse. Le rôle de la charité dans la contemplation infuse sera beaucoup mieux expliqué par saint Thomas. D'autre part, malgré l'identité substantielle de leurs vues sur la foi et la théologie, saint Albert est loin d'avoir de la contemplation infuse une conception aussi affective que saint Bonaventure : ce n'est pas par l'*apex affectus* que Moïse est entré dans le « nuage de l'inconnaissance », comme l'enseignait saint Bonaventure, mais « per adhaesionem intellectus » (*In Theol. myst.* c. 1 § 6 exp. textus). On mesure par là combien la pensée de saint Albert est étrangère à celle de Thomas Gallus, qui écrivait son *Explanatio sur la Théologie mystique* en cette même année 1242.

L'influence de saint Albert ne s'est pas bornée à saint Thomas. Elle s'est fait surtout sentir sur les bords du Rhin, inspirant ce qu'on a appelé l' « école albertinienne ». A Strasbourg, en effet, saint Albert eut deux disciples fidèles, Hugues Ripelin, † 1268, et Ulrich Engelbrecht, † 1278. Le premier écrivit vers 1265 un *Compendium theologiae veritatis* qui passa pour être de son maître; on y trouve un chapitre sur les dons de sagesse et d'intelligence où est reprise la distinction classique du don spéculatif et du don expérimental (lib. 5, c. 46, dans S. Albert, *Opera*, éd. Borgnet, t. 34, Paris, 1897, p. 188; cf c. 38, p. 184).

La *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg (entre 1262 et 1272), œuvre éminemment mystique à la manière de l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure, « forme le trait d'union entre la doctrine albertinienne et celle des grands mystiques rhénans du 14e siècle » (J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, La « Summa de bono »*, Paris, 1930, p. xii). Dans le lib. 1, tr. 1, le ch. 6 traite « De modo cognitionis divinae per eminentiam secundum mysticam theologiam » (*ibidem*, p. 16-19). C'est un commentaire du ch. 1 de la *Théologie mystique* de Denys d'inspiration albertinienne :

« In negationibus oportet dimittere sensum et intellectum... et sic, excedendo seipsum, oportet *intellectum* uniri Deo, sicut intellectus et intellectum sunt unum » (p. 18).

Cependant, quand il traite de la sagesse, il déclare que « sapientia est scientia affectiva... Nomen enim sapientiae dicit habitum cognitionis divinae *quae cognitio vera non est nisi affectiva;* unde ipse affectus caritatis vocatur sapientia in *Eccli.* 1, 14 : « Dilectio Dei honorabilis sapientia » (*ibidem*, tr. 2, c. 6, p. 45).

Enfin, au 14e siècle, à Strasbourg encore, Tauler se réclamera souvent de Maître Albert, ainsi que beaucoup d'autres mystiques rhénans (cf M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale in Medio Evo*, Rome, 1931, p. 79-93).

7. Saint Thomas, † 1274

Dans une langue dépouillée à l'extrême et par là déroutante pour qui chercherait en lui ce qu'on trouve si bien chez saint Bonaventure comme en tous les maîtres spirituels du moyen âge, un stimulant immédiat à la connaissance amoureuse de Dieu, saint Thomas a donné de la contemplation, et en particulier de la contemplation mystique, une *explication* théologique qui garde aujourd'hui toute sa valeur. Sa contribution personnelle à l'élaboration de la doctrine chrétienne de la contemplation est exactement celle qu'on peut attendre d'un théologien : il fait œuvre de science, *scire per causas*. Aussi est-il précieux de saisir une telle explication en profondeur au moment où elle apparaît dans l'histoire.

1. La contemplation en général. — *Contemplatio* est pris quelquefois par saint Thomas dans un sens large et signifie alors considération de Dieu, à peu près comme *meditatio* (4 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ql. 2 ad 1; a. 2 ql. 1 ad 2; 2^a 2^{ae} q. 82 a. 3).

Mais, le plus souvent, il désigne un acte très précis d'intelligence dans sa fonction intuitive, *intellectus*, en tant qu'elle se distingue de la *ratio* (3 *Sent.* d. 35 q. 1 a. 2 ql. 2 s. c. 1 et 2; 1^a q. 34 a. 1 ad 2), un acte supra-discursif (3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 3 ql. 1; cf a. 2 ql. 1 et 2; *De Verit.* q. 18 a. 2), *intuitus veritatis* (3 *Sent.* d. 35 q. 1 a. 2 ql. 2 s. c. 1; 2^a 2^{ae} q. 180 a. 3 ad 1; a. 6 ad 2).

La contemplation procède généralement de l'un ou l'autre des deux habitus de sagesse, de la vertu intellectuelle ou du don du Saint-Esprit :

3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 2; a. 4; d. 35 q. 1 a. 2 ql. 3; q. 2 a. 1 ql. 1 ad 1; ql. 3; 4 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ql. 2 ad 1; *De Verit.* q. 14 a. 2; q. 18 a. 1 ad 1; *Contra Gent.* 3 c. 37; 4 c. 12; *In div. nom.* c. 7 lect. 2; *De Virt. in com.* a. 12 ad 11; 2^a 2^{ae} q. 5 a. 1; q. 45 a. 3 ad 1; ad 2; a. 6 ad 3; 3^a q. 27 a. 5 ad 3; *In Joann.* c. 1 lect. 11; *In 1 Cor.* c. 1 lect. 3.

La première est acquise et la seconde infuse : « Sapientia quae ponitur donum Spiritus Sancti differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita : nam illa acquiritur studio humano, haec autem est « desursum descendens » ut dicitur *Jac.* 3, 15 » (2^a 2^{ae} q. 45 a. 1 ad 2; cf a. 6 ad 2 : « *sapientia infusa* »).

Il revient à saint Thomas d'avoir discerné deux sagesses acquises, et par conséquent deux contemplations acquises, la sagesse philosophique et la sagesse théologique (1 *Sent.* prol. q. 1 a. 1; In 1 *Isaiam* c. 3 § 1).

A-t-il admis, entre la contemplation théologique, de finalité spéculative, et la contemplation infuse, l'existence d'une contemplation acquise de type plus affectif et moins savant? Il semble bien que la q. 180 de la 2^a 2^{ae} règle le statut d'une contemplation qui englobe à la fois la contemplation infuse et une telle contemplation affective, sans d'ailleurs exclure complètement la contemplation théologique quand celle-ci est recherchée par amour pour Dieu. Cette *contemplatio* répond parfaitement au type « Western Mysticism ». Il suffirait pour s'en convaincre de relever les autorités citées par saint Thomas : en premier lieu saint Grégoire le Grand, puis Hugues et Richard de Saint-Victor, enfin saint Bernard (cf G. Turbessi, o s b, *La vita contemplativa*, Rome, 1944). Causée par la charité, une telle contemplation a pour fin un plus grand amour de Dieu, car elle a pour objet Dieu en tant qu'il est aimé (3 *Sent.* d. 35 q. 1 a. 2 ql. 3; 2^a 2^{ae} q. 180 a. 7; cf 1^a 2^{ae} q. 27 a. 2).

2. La contemplation mystique.— Le premier, saint Thomas a expliqué en quoi précisément la contemplation mystique diffère de la contemplation acquise : c'est une connaissance infusée par le Saint-Esprit et une connaissance par connaturalité. Nul n'avait enseigné avant lui qu'une connaissance expérimentale de Dieu n'est possible ici-bas que par sympathie affective avec lui et que cette manière de connaître dépasse le mode humain de la raison (3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 ql. 1; ql. 3), réclamant ainsi une intervention directe du Saint-Esprit dans l'intelligence pour lui faire dépasser son mode rationnel : ce jugement sur les choses divines

que la théologie, — ou le simple chrétien lui-même dans sa méditation affective —, se forme par une démarche plus ou moins discursive, le mystique le reçoit d'en-haut, comme par un instinct divin : « Qui afficitur ad divina accipit divinitus rectum judicium de rebus divinis » (*In div. nom.* c. 2, lect. 4; cf 1ª 2ae q 68 a. 1 ad 4 : « ex instinctu divino »).

Jusqu'ici on enseignait que le don de sagesse procédait par mode d'expérience et de goût, et saint Thomas n'y contredit pas (cf 3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 2; *In Tit.* c. 3 lect. 1). Mais le premier, il explique le mode expérimental de la sagesse infuse par le caractère affectif de cette connaissance : Dieu nous attire en lui par l'amour et dans cette union il nous fait percevoir son mystère (2ª 2ae q. 45 a. 6 ad 2; *De carit.* a. 1 ad 8), d'une façon « quasi expérimentale » (1 *Sent.* d. 14 q. 2 a. 2 ad 3; cf d. 15 q. 2 ad 5; d. 16 q. 1 a. 2 c). En effet, le mot « *percipitur* proprie experientiam in dono percepto demonstrat » (1 *Sent.* d. 15 exp. 2ª text.).

On remarquera les précautions du langage : « quasi experimentalis », « experientia in dono percepto », etc. En effet, pour saint Thomas comme pour saint Albert et toute la tradition grégorienne, une expérience immédiate de Dieu est impossible ici-bas : « Sapientia qua nunc contemplamur Deum non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus Deum in praesenti contemplamur » (*De virt. in com.* a. 12 ad 11). Pourtant c'est bien à Dieu lui-même, aux personnes divines, que se termine l'acte de contemplation mystique et non pas aux effets créés qu'il produit en nous par ses missions invisibles (4 *Sent.* d. 49 q. 2 a. 7 ad 2; 1ª q. 43 a. 3). Aussi ne s'agit-il nullement d'une connaissance discursive, comme saint Thomas le montre bien à propos d'Adam (2 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 1 ad 1; *Contra Gent.* 3 c. 49; 1ª q. 94 a. 1 ad 3). Pour n'être pas immédiate, cette expérience mystique n'en perfectionne pas moins la foi aussi pleinement qu'il est possible ici-bas : celle-ci connaît Dieu « à distance » (1ª 2ae q. 66 a. 6), tandis que le don de sagesse, grâce à la charité, le perçoit « magis de propinquo » (2ª 2ae q. 45 a. 3 ad 1; cf q. 5 a. 1 ad 1).

Saint Thomas avait de l'expérience une notion très précise qu'il a utilisée pour expliquer le mode propre à la contemplation mystique : connaissance d'un objet présent comme présent, l'expérience désigne avant tout une qualité de l'activité sensorielle. Elle peut pourtant se dire de certaines connaissances intellectuelles (3 *Sent.* d. 24 a. 2 ql. 3 ad 4; *De Malo* q. 16 a. 7 ad 12; 1ª q. 54 a. 5; q. 58 a. 3 ad 3; 1ª 2ae q. 15 a. 1).

C'est au goût que l'expérience mystique ressemble le plus, car Dieu, comme l'objet de ce sens, est présent en nous (*In Ps.* 33, 9). Cette analogie du goût est chère à saint Thomas, comme d'ailleurs à tous les auteurs du 13e siècle (cf 3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 2; *In Joann.* c. 14 lect. 6; *In Rom.* c. 12 lect. 1; *In* 1 *Cor.* c. 2 lect. 3; *In Tit.* c. 3 lect. 1; 2ª 2ae q. 97 a. 2 ad 2). Elle a l'avantage de ne pas concentrer exclusivement l'attention sur le caractère expérimental de la contemplation mystique. Celle-ci est, en effet, beaucoup plus qu'un simple sentiment de la présence de Dieu en nous : elle consiste dans un véritable jugement de valeur, dans une appréciation de la bonté et de la transcendance de Dieu. Comme dans le goût, l'expérience n'est que le mode de la connaissance mystique. Il est d'ailleurs remarquable que, contrairement à tous ses prédécesseurs et contemporains, saint Thomas a toujours considéré le goût spirituel comme un acte de l'intelligence.

A l'analogie du goût, saint Thomas ajoute généralement et préfère même celle de la connaissance que le vertueux, et en particulier le chaste, acquiert par connaturalité avec la vertu : chaque fois qu'il compare *ex professo* la sagesse infuse avec la sagesse acquise, c'est cette analogie qui lui sert à définir la nature de la contemplation mystique (1ª q. 1 a. 6 ad 3; 2ª 2ae q. 45 a. 2; cf *In div. nom.* c. 2 lect. 4; *In Rom.* c. 8 lect. 1; c. 12 lect. 1; *In* 1 *Cor.* c. 2 lect. 3; *In Gal.* c. 1 lect. 2; *In Phil.* c. 1 lect. 2; 2ª 2ae q. 60 a. 1 ad 2). C'est d'Aristote qu'il tient la notion de connaissance par connaturalité : « Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei, chacun juge selon son propre penchant » (*In Ethic.* 3 lect. 13). Cette idée sera une maîtresse clé de sa morale (cf 1ª 2ª q. 9 a. 2; q. 58 a. 5; 2ª 2ae q. 24 a. 11). On estime en effet la bonté d'une chose ou d'une personne bien différemment selon qu'on l'aime ou qu'on ne l'aime pas; aussi l'amour devient-il véritablement moyen de connaissance. L'application est facile : quand on est transformé en Dieu par la charité, on juge des choses divines en vertu de l'affinité que l'on acquiert ainsi avec elles (3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 2; d. 35 q. 2 a. 1 ql. 1; ql. 3; 2ª 2ae q. 9 a. 2 ad 1; q. 45 a. 2; a. 4). Bien plus, le degré de cette connaissance affective de Dieu se mesure au degré de l'amour (1 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 2 ad 4; *In Jo.* c. 13 lect. 7).

Enfin il appartient en propre à la sagesse infuse d'augmenter par elle-même l'amour de Dieu dans l'âme (1 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad 3; a. 2 c. et ad 4; 1ª q. 43 a. 5 ad 2; q. 64 a. 1) : appréciation affective et expérimentale de l'infinie bonté de Dieu et de son amour pour nous (1 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad 3; a. 2 ad 4; 3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 ql. 1; *In Ps.* 33, 9; 2ª 2ae q. 97 a. 2 ad 2), la contemplation mystique est toute imprégnée d'amour et ne peut pas ne pas susciter un plus grand amour. C'est pour toutes ces raisons que, dans la *Somme*, saint Thomas insère son étude du don de sagesse à l'intérieur de son traité de la charité (2ª 2ae q. 45).

Ainsi se trouve définitivement résolu le problème posé par Hugues de Balma et pressenti par Guillaume de Saint-Thierry et Thomas Gallus : au centre de la vie mystique, il faut sans conteste placer l'amour, mais comment l'amour peut-il connaître par lui-même? Saint Thomas a très bien vu la difficulté : « Numquid ex caritate provenit scientia? » — « Oui, répond-il, parce que la charité fait bien juger des choses de Dieu : telle est la science des saints » (*In Phil.* c. 1 lect. 2). Dans la *Somme*, il précise : « Dicitur amor discernere inquantum movet rationem ad discernendum » (2ª 2ae q. 47 a. 1 ad 1). Ce n'est donc pas à proprement parler par l'amour que l'on possède Dieu mais par la seule faculté appréhensive des biens spirituels, l'intelligence (4 *Sent.* d. 49 q. 1 a. 1 ql. 2 ad 3; 1ª 2ae q. 4 a. 3; q. 9 a. 1). Et pourtant c'est l'amour qui meut l'intelligence à pénétrer dans les « profondeurs de Dieu » et qui devient le moyen et la mesure de la connaissance mystique. Mais, pour qu'il en soit ainsi, rien ne sert de renoncer à toute opération intellectuelle, comme l'enseignaient les dionysiens, influencés sans le savoir par la dialectique plotinienne : il faut et il suffit qu'une motion du Saint-Esprit fasse dépasser la mesure de la raison humaine et donne ainsi le champ libre à l'amour divin. La doctrine mystique de saint Thomas n'a rien de l'anti-intellectualisme d'un Thomas Gallus ou d'un Hugues de Balma. Quoiqu'elle ne le cède en rien à ceux-ci pour le rôle primordial assigné à l'amour, elle reconnaît à l'intelligence sa fonction appréhensive. Bien plus, elle

maintient à côté de la contemplation mystique la légitimité d'une sagesse théologique, méconnue par les dionysiens.

3. Les degrés et le sommet de la contemplation. — Saint Thomas s'est peu intéressé aux degrés de la contemplation. Dans 2a 2ae q. 180 a. 4 ad 3, il énumère comme degrés les six genres discernés par Richard de Saint-Victor et, dans l'art. 6, il distingue avec Denys trois degrés ou types selon les mouvements de l'esprit en quête de Dieu (cf E. Hugueny o p, *Circulaire, rectiligne, hélicoïdal, les trois degrés de la contemplation*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 13, 1924, p. 327-331).

Plus intéressante est la pensée de saint Thomas sur le sommet de la contemplation. Comme saint Grégoire le Grand, le docteur angélique estime que la plus haute connaissance de Dieu à laquelle nous pouvons parvenir consiste à savoir qu'il est au-dessus de ce que nous concevons de lui (1 *Sent.* d. 8 q. 1 ad 4; *De Verit.* q. 2 a. 1 ad 9; *Contra Gent.* 3 c. 49; *In div. nom.* c. 1 lect. 3; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 14; *In Boeth. de Trin.* q. 1 a. 2 ad 1). Dans tous ces textes, on retrouve les expressions dionysiennes qui expriment si heureusement, par leurs contrastes, le caractère négatif de la connaissance mystique en son sommet : « scire Deum nescire », « sublimissimae cognitionis ignorantiae », « Deum tanquam ignotum cognoscere », etc. Mais elles sont expliquées par saint Thomas comme manifestant le sens de la transcendance infinie de Dieu. Certes, la sagesse théologique peut déjà parvenir, « per viam remotionis », à savoir que Dieu est transcendant, mais elle le sait selon la mesure humaine de la raison (1 *Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ad 4; *In div. nom.* c. 8 lect. 1; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 2; *In Boeth. de Trin.* q. 1 a. 2). Par le don d'intelligence, le Saint-Esprit opère une purification de l'esprit, « deparatio intellectus » (3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 2 ql. 2), « munditia mentis » (2a 2ae q. 8 a. 7), qui permet d'expérimenter, par le don de sagesse (3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 2 ql. 3 ad 3) et en vertu de l'union d'amour (1a 2ae q. 27 a. 2 ad 2), cette transcendance divine selon un mode surhumain.

4. Contemplation et action. — Comme saint Grégoire le Grand et parfois dans les mêmes termes que lui, saint Thomas a beaucoup insisté sur la nécessité d'illuminer l'action par la contemplation (3 *Sent.* d. 35 q. 1 a. 3 ql. 2; *De perf. vitae spir.* c. 18; 2a 2ae q. 182 a. 2). Il a même mis au-dessus de la vie purement contemplative une forme de vie active qui livre aux autres le contenu de la contemplation, « contemplata aliis tradere » (2a 2ae q. 188 a. 6; 3a q. 40 a. 1 ad 2). Cependant il enjoint à l'apôtre de quitter pour un temps le repos de la contemplation lorsqu'un ministère pressant l'appelle : la perfection ne consiste pas en effet dans la contemplation mais dans la conformité au bon plaisir de Dieu (*De carit.* a. 11 ad 6; *De perf. vitae spir.* c. 23; *Quodl.* 1 a. 14 ad 2; 2a 2ae q. 182 a. 1 ad 3; a. 2).

5. L'influence de saint Thomas. — Le rôle exercé par la doctrine de saint Thomas sur la contemplation est fort différent de celui de saint Bonaventure : pour l'historien de la spiritualité, celui-ci est le docteur de la contemplation jusqu'à la fin du moyen âge. Au contraire, il semble bien qu'à quelques exceptions près (pour le 13e siècle, cf O. Lottin, o s b, *The Thomist Theory of the Gifts of the Holy Ghost in the last quarter of the 13 cent.*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 104-144), saint Thomas n'a pas eu de disciples avant le 16e siècle; mais à partir de cette époque et aujourd'hui encore, il est la principale autorité théologique à laquelle on se réfère en matière de contemplation.

Paul Philippe.

VII. LA CONTEMPLATION AU XIVe SIÈCLE

1. *Caractères généraux.* — 2. *Auteurs divers.* — 3. *L'école franciscaine.* — 4. *L'école dominicaine.* — 5. *L'école anglaise.* — 6. *Groenendael.* — 7. *La Devotio moderna.*

1. Caractères généraux

1. — Le 14e siècle est tributaire de la notion de contemplation élaborée durant les siècles précédents : à travers les définitions et les classifications de saint Thomas et de saint Bonaventure, on a conservé notamment la trace de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Ainsi, par exemple, le *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach, v. 1360, qui commente la définition de Richard : *libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa* (p. 3, dist. 3; cet opuscule est édité parmi les ouvrages de saint Bonaventure, éd. Vivès, t. 8; art. S. Bonaventure, t. 1, col. 1846; cf *Benjamin major*, 1, 4, PL 196, 67).

2. — A la suite de saint Bonaventure, sans doute, l'amour prendra au 14e siècle une place prépondérante dans la notion de contemplation. Signalons à ce propos dès maintenant le *Septililium* de la bienheureuse Dorothée de Montau, † 1394, qui énumère dans la section *De contemplatione* les conditions de l'accès à la voie contemplative et résume dans l'amour l'exercice de la contemplation, en renvoyant le lecteur à la section *De caritate* (éd. F. Hipler, dans *Analecta Bollandiana*, t. 2-4, 1883-1885). Et Raymond Jourdain, † après 1381, longtemps connu sous le pseudonyme d'*Idiota*, auteur de *Contemplationes de amore divino* (éd. latine de Th. Raynaud, s j, Lyon, 1641, et Paris, 1654; Rome, 1874; tr. franç. de Boissieu, Saint-Maximin, 1923). Cette contemplation d'amour a fréquemment pour objet la personne de Jésus.

3. — Notons encore, à cette époque, la fréquence croissante, chez les mystiques, de l'extase (par exemple, sainte Brigitte de Suède, † 1373; cf F. Vernet, art. Ste Brigitte, t. 1, col. 1943-1958); des révélations privées (par exemple, Marguerite Ebner, † 1351, éd. P. Strauch, Tubingue, 1882; Adélaïde Langmann, † 1375, éd. Strauch, Strasbourg, 1878) et des visions (par exemple, Christine Ebner, † 1356, éd. G. Lochner, 1872).

4. — Signalons aussi, comme appartenant au bien commun des diverses écoles du siècle, la doctrine du rôle des sept dons du Saint-Esprit dans la contemplation, et notamment du don de sagesse (cf K. Boeckl, *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Frib. i. B., 1931) et celle des sens spirituels (cf K. Rahner, *La doctrine des « sens spirituels » au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 291-293); pour le 14e siècle, retenons à ce propos l'anonyme *Centiloquium*, ainsi que le *De septem donis Spiritus sancti* et le *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach, traités imprimés parmi les ouvrages de saint Bonaventure, éd. Vivès, t. 7 et 8.

5. — L'examen des écoles diverses, et surtout de l'école dominicaine dont l'influence fut inégalée, montre encore que, tout en prenant une orientation plus pratique que le 13e siècle et en accentuant, à la suite de l'Évangile, le primat de la charité sur la « gnose » des mystères, le 14e siècle va profiter de l'effort spéculatif du 13e siècle pour tenter de fonder la vie contemplative sur les dogmes de la Trinité et de la vie de la grâce dans l'âme.

6. — Enfin, il n'est pas inutile de signaler que les auteurs qui traitèrent avec quelque originalité de la contemplation au 14e siècle appartiennent presque tous à la partie germanique de l'Europe : Angleterre, Rhénanie, Pays-Bas.

2. Auteurs divers

Dans ce paragraphe sont étudiés, en plus de ceux mentionnés déjà, quelques auteurs difficiles à situer dans l'une des écoles principales du siècle.

1. — **Sainte Gertrude la Grande**, † 1303. — Moniale bénédictine ou cistercienne, on ne sait, Gertrude suit de près la tradition des deux Mechtilde (cf *supra*). On a relevé l'influence dominicaine sur le mysticisme et les doctrines des moniales d'Helfta (G. Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1904, p. 116-117). La grâce de la contemplation « qui ne saurait s'obtenir que par un don spécial de la bonté [de Dieu] » (*Legatus divinae pietatis*, 3, 44, éd. de Solesmes, 1875, p. 210) ne se présentait à Helfta qu'assez rarement avec l'accompagnement de phénomènes corporels miraculeux (extases, lévitation, etc); Gertrude reçut l' « impression des stigmates » dès l'enfance, mais sans manifestation visible (*Legatus*, 2, 4, p. 66). La « contemplation » évoque à ses yeux le souvenir de nombreuses visions imaginatives et de paroles entendues, dont le récit parsème ses œuvres. Cependant, la grâce de « sentir le Bien-aimé en elle », *cum dilectum praecordiis suis immissum se continere sentiret* (*Legatus*, 2, 6, p. 72), lui fut accordée souvent. A noter que ce sentiment de présence se traduit spontanément dans le langage du Cantique ou par certains versets de saint Jean : délices, suavités, embrassements, ravissements, amour. Cet amour est très nettement christocentrique et le sommet de sa vie mystique fut sans doute l'accès « en ce lieu admirable... le Cœur de Jésus lui-même » (*Legatus*, 4, 58, p. 476; cf U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de Saint-Benoît*, Paris, 1923, p. 28-37), où l'on a pu reconnaître l'état que sainte Thérèse d'Avila appellera l'union transformante (Ledos, *op. cit.*, p. 157).

Il faut rattacher à la tradition bénédictine par son auteur, l'anonyme *Llibre d'amoretes*, attribué à un ermite du Montserrat du 14e siècle (éd. Montserrat, 1930), où l'activité contemplative a comme thème central l'amour du Christ.

2. — **Dante**, † 1321. — On sait l'influence fréquente du thomisme sur Dante. Cependant, l'augustinisme paraît lui avoir fourni des cadres de pensée. Ainsi la *Divine Comédie* (par exemple, *Paradis*, chants 3 et 33) adopterait la doctrine augustinienne des trois espèces de connaissance surnaturelle : *visio corporalis*, *spiritualis sive imaginaria* et *intellectualis* (C. Calcaterra, *S. Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*, dans *S. Agostino, Pubblicazione commemorativa del 15 centenario della sua morte*, Milan, 1931, p. 432-440). Pour le reste, de nombreux points sont d'inspiration bonaventurienne (cf E. Jallonghi, *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia*, Città di Castello, 1935), mais on ne peut dire que sa « philosophie de l'amour » dépende plus de l'école franciscaine que de l'école dominicaine : elle s'inspire de l'Évangile (et peut-être encore du *Banquet* de Platon, cf R. Resta, *Dante e la filosofia dell'amore*, Bologne, 1935, p. 167-169).

Quant à la contemplation, il en affirme la supériorité sur la vie active (*Convivio*, 4, 17) dont la béatitude propre couronne l'exercice des vertus morales. La béatitude de la vie contemplative, elle, couronne l'exercice des vertus intellectuelles et assimile l'homme à l'ange (3, 7). Mais chacune de ces opérations reste « la voie facile et toute directe pour atteindre la béatitude suprême, que l'on ne peut d'ailleurs obtenir ici-bas » (4, 22). On a souligné les rapprochements étroits, et aussi les divergences, de cette doctrine avec celles d'Aristote et de saint Thomas (É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 130-143). Dante se sépare notamment de saint Thomas pour rejoindre Aristote quand il affirme que « la seule de ces trois béatitudes [active, contemplative, suprême] qui soit strictement propre à l'homme en tant qu'homme est aussi la plus basse de toutes : celle de la vie active du composé humain, l'opération selon la vertu » (*ibidem*, p. 138).

3. L'école franciscaine

La contemplation s'y caractérise, d'une façon générale, par 1° la gradation ascendante de l'âme dans les étapes de l'oraison (par influence de l'*Itinerarium mentis in Deum* et du *De triplici via* de saint Bonaventure); 2° la place de la méditation dans les premières étapes; 3° le christocentrisme et enfin, 4° le primat de l'amour.

1. — Parmi les théologiens franciscains du 14e siècle, nous ne retiendrons que **Jean Duns Scot**, † 1308, les autres étant, ou bien inédits, ou bien édités en des éditions presque introuvables (ainsi Guillaume d'Occam). Par ailleurs, on sait l'influence de Scot sur la théologie franciscaine du 14e siècle.

La doctrine de la contemplation chez Scot doit se comprendre par celle de la béatitude des élus : quoique l'intelligence et la volonté y aient toutes deux un rôle actif, la béatitude est un acte unique qui formellement consiste dans l'acte terminal de la volonté, la *fruitio* du bien possédé (*In 4 Sent.* dist. 49 q. 5 n° 1). La béatitude du *viator* sera aussi dans la jouissance de Dieu, *extensive* (en tant qu'atteignant tout ce qui regarde le salut) et *intensive* (adhésion complète et parfaite à Dieu dans et par la charité, n° 2). C'est dans cette perspective que doit se comprendre la notion scotiste de la contemplation (cf J. Klein, *Die Caritaslehre des Joh. Duns Scot*, Münster, 1926; I. Heerinckx, *De momento caritatis in spiritualitate franciscana*, dans *Antonianum*, t. 13, 1938). Conformément à la tradition franciscaine, le Christ, sa méditation, son exemple occupent une place particulière dans ce thème de l'amour (Déodat de Basly, *Scotus docens*, Paris, 1934, p. 293-312).

2. — **Sainte Angèle de Foligno**, † 1309. — Un des *Enseignements* d'Angèle distingue trois étapes ascendantes dans l'oraison : 1° l'oraison *corporelle*, « qui se fait avec son de paroles et exercice corporel, comme génuflexions »; 2° l'oraison *mentale*, où l'âme « ne pense à rien d'autre qu'à Dieu »; 3° l'oraison *surnaturelle*, « où l'âme est ravie par la miséricorde de Dieu et par sa méditation... quasi au delà de la nature »

(éd. P. Doncœur, Paris, 1925, p. 123-124). Ces étapes mènent à la connaissance de Dieu et de soi-même (p. 124 et 136). Cette connaissance engendre l'amour et est son fruit (p. 165 et passim). Ainsi se produit la transformation au Christ (p. 142), vrai « livre de vie » (p. 152), dans l'amour, l' « embrassement » (p. 151). Sur le caractère christocentrique de la spiritualité d'Angèle, cf A. Blasucci, *Il Cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. Angela da Foligno*, Rome, 1940. On a souligné qu'à propos de la contemplation, « tardivement une trace dionysienne se retrouve dans sa pensée (ténèbre divine, ineffabilité, tout de Dieu) » (P. Doncœur, art. Angèle de Foligno, t. 1, col. 573; cf, par exemple, texte latin, p. 193-195).

3. — **Raymond Lulle**, † 1315, adopte plus étroitement la marche ascendante de l'*Itinerarium* de saint Bonaventure : la méditation, portée d'abord sur l'homme et le monde, passe ensuite à Dieu et à ses attributs. Ascension décrite dans l'*Art de Contemplació* (éd. J. H. Probst, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 13, fasc. 2-3, Münster, 1914) et qui « s'opère dans l'application méthodique et ordonnée des puissances de l'âme, surtout la mémoire, l'entendement et la volonté » (É. Longpré, *Lulle*, DTC, t. 9, col. 1130), ainsi que des sens intérieurs (*cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas, animositas;* cf *Liber contemplationum*, lib. 2, c. 43, n° 1-3, éd. Palma de Mallorca, t. 2-8).

Le *Liber contemplationum*, comme Angèle de Foligno, distingue dans cette ascension trois étapes. Les deux premières (sensible, intellectuelle) correspondent, par leur objet, aux deux premières d'Angèle. La troisième « multiplie les bonnes œuvres » (lib. 5, c. 315, n° 4). Aspect pratique caractéristique. En même temps cependant, l'union s'achève dans la rencontre extatique de « l'Ami et de l'Aimé » (*Llibre d'Amic et Amat*, éd. E. M. Olivar, Barcelone, 1927). On a dit de cette rencontre, à la fois affective et intellectuelle, qu'elle n'est ni panthéiste, ni freudienne, ni anormale (J. H. Probst, *Ramon Lull's Mystik, ihre Grundlage, ihre Forme*, dans *Wissenschaft Weisheit*, t. 2, 1935, p. 252-265).

4. — Les **Meditationes vitae Christi** (premier tiers du 14e siècle), longtemps attribuées à saint Bonaventure, reflètent le caractère christocentrique franciscain, en même temps que son insistance sur la contemplation comme méditation des mystères de la vie du Christ. On a souligné aussi leur dépendance de saint Bernard et leur influence sur les spirituels postérieurs (C. Fischer, art. S. Bonaventure (Apocryphes), t. 1, col. 1848-1853; sur l'attribution des *Meditationes* à Jean de Caulibus, col. 1850-1851).

La méditation de la vie de Jésus prend aussi une place prépondérante dans la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux, † 1370, qui dépend, entre autres, du pseudo-Bonaventure (M. I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington, 1944).

4. L'école dominicaine

A part quelques exceptions (Henri Suso, peut-être Jean Tauler, Catherine de Sienne, les dominicaines rhénanes, par exemple), les spirituels dominicains du 14e siècle ne paraissent pas avoir connu personnellement les plus hautes expériences de la contemplation mystique. Ce sont des prédicateurs ou des directeurs de conscience; et on peut admettre que la direction des religieuses dominicaines, réservée, depuis 1267, à des frères « instruits en théologie » ne fut pas sans influence sur leurs tentatives de décrire la contemplation en termes dogmatiques, sinon spéculatifs. Cette orientation apostolique, jointe à leur formation scolastique, explique leur goût prononcé pour le « mysticisme spéculatif », parfois même pour des conceptions qu'on a pu rapprocher du néoplatonisme (par exemple, H. Ebeling, *Meister Eckarts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1941), ou du stoïcisme : ainsi en plusieurs points maître Eckhart (cf M. de Gandillac, *Mélanges de science religieuse*, t. 3, 1946, p. 47) et Jean de Dambach, o p, † 1372, auteur d'un *De consolatione theologiae*, où n'apparaît pas de vie proprement mystique, sinon comme moyen de « consolation » (A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. 27, 1-2, Münster, 1928, p. 168).

1. — **La « mystique dominicaine rhénane »** : Eckhart, † 1327, Jean Tauler, † 1361, et Henri Suso, † 1366; pour les dominicaines, Adélaïde Langmann, Marguerite et Christine Ebner, voir plus haut, col. 1988.

F. Vernet, art. Allemande (spiritualité), École allemande du 14e siècle, t. 1, col. 323-331. — H. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands*, Lucerne, 1922. — C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au 14e siècle*, Paris, 1847. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14e siècle*, Paris, 1900. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1892. — J. M. Clark, *The great german Mystics : Eckhart, Tauler and Suso*, Oxford, 1949. — Bibliographie importante dans F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tubingue, 1947.

Les auteurs rhénans n'ont pas laissé d'écrit systématique sur la contemplation mystique. Quelques traits généraux caractérisent leur spiritualité : « le dépassement nécessaire des images et des concepts, le rejet au moins momentané de la conscience réflexive, la définition du *Grund* comme pure simplicité et comme forteresse intérieure, la « surformation » de l'homme dans la Déité, la vanité des distinctions scolaires entre la grâce et la nature, le double néant de la créature et de l'Abîme divin, la valeur positive de la tentation et même du péché, cette liberté enfin qui est « au delà du vouloir » (M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart, Tauler, Seuse*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 3, 1946, p. 76).

H. Kunisch, *Das Wort « Grund » in der Sprache der Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück, 1929, a noté que le sens mystique de ce mot est rare chez Eckhart (= puissance de l'âme où Dieu est connu dans l'union mystique), très fréquent chez Tauler (sens local : endroit de l'âme où se fait la rencontre avec Dieu), juxtaposé à des significations plus courantes chez Suso.

a) *Maître Eckhart* a pâti indiscutablement des tendances outrancières où tombaient, au début du 14e siècle, divers groupements spirituels hétérodoxes : Ortlibiens, Béghards, Frères du Libre Esprit, etc (cf Delacroix, *op. cit.*, ch. 1-5; Vernet, art. Béghards hétérodoxes, t. 1, col. 1329-1341). Ceux-ci rejetaient la valeur des œuvres, celle de la vie sacramentelle et toute discipline ecclésiastique; et adoptaient dans leur conduite morale à la fois le rigorisme et le laxisme des manichéens de tous les temps : rigorisme dans le

« dépouillement » préalable à la « liberté » de l'union spirituelle. Eckhart aussi prêchait le dépouillement de tout le créé (ce qu'il appelait *Abegescheidenheit;* cf le sermon *Misit Dominus*, éd. Pfeiffer, nº 22; le traité apocryphe *Von Abegescheidenheit*, éd. Pfeiffer, p. 483 sv lui est apparenté) pour arriver à l'union purement spirituelle et à la contemplation de Dieu. Ce thème est développé au long d'une dialectique qui varia légèrement au cours de la carrière d'Eckhart.

Au début, à l'époque du premier séjour à Paris (1301-1303), sa tournure d'esprit paradoxale lui fait admettre le néant de l'âme, « tant qu'elle n'a pas atteint à la totalité (fût-elle impensable) de l'en-soi divin » M. de Gandillac, *art. cité*, p. 44) et en même temps le « néant » de l'être divin (parce que l'être est par lui-même toujours limité : idée néo-platonicienne inspirée sans doute du *Livre des 24 sages*, prop. 11; cf G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologne, 1930, p. 95). Ce point de vue le pousse à exagérer, même en matière spirituelle, le primat thomiste de l'*intellectus* sur l'être, au point de l'ériger en axiome ontologique (cf la première des *Quaestiones parisienses : intelligere est altius quam esse*). Dans l'âme humaine, la partie la plus élevée sera donc le *Vernunft*, appelé encore *Seelenfünklein* ou parfois *Grund der Seele*. Ce quelque chose *(Etwas)* est le siège de la vie divine et donc de la vie contemplative. Il est divin. Thèse dangereuse. Au procès de Cologne, le 13 février 1327, il devra préciser que cet *Etwas* n'est pas *aliquid animae*, mais *aliquid in anima*, — ce qui reste compatible avec le dogme de l'inhabitation divine et sauve Eckhart du panthéisme (W. Preger, *op. cit.*, t. 1, p. 476. Sur les textes difficiles, voir O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, Wurzbourg, 1928, p. 73-111).

Plus tard, Eckhart rétablira le primat de l'être, distinguera Dieu (ce mot évoque le sujet des attributs que nous lui donnons) de la Déité (ce qu'il y a d'inconnaissable en Dieu, ce qui le distingue radicalement du créé, ce qui fait qu'il est lui-même) et précisera que dans l'*aliquid increatum* de l'âme se réalise la « naissance » du Verbe par la grâce. Cette naissance fait suite à l'affranchissement du péché et à ce qu'on a pu appeler la *via activa* (vie morale, ascétique, sacramentelle, prière active; cf H. Piesch, *Eckharts Ethik*, Lucerne, 1935, ch. 6) et se consomme dans l' « identité » avec la Déité. Alors seulement existe la vraie contemplation (cf le traité de *L'homme noble*, éd. P. Strauch, Berlin, 1933). Mais si cette « contemplation » est de type intellectuel, en elle vision et amour s'unissent dans un acte unique où l'homme trouve « toute béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu » (*ibidem*).

La littérature allemande récente sur la mystique d'Eckhart est abondante. Les interprétations des auteurs non catholiques dépendent des à priori philosophiques. Les catholiques sont divisés en ce qui regarde l'orthodoxie d'Eckhart; contre : M. Grabmann, B. Geyer; pour : O. Karrer, A. Dempf, H. Piesch, W. Bange.

b) *Jean Tauler*, disciple d'Eckhart à Cologne, est très apparenté à son maître pour les idées doctrinales. Le *Vernunft* devient le *Gemüt*, mais ce mot est souvent intraduisible (on a proposé « vouloir foncier », trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, 1927-1931). Le *Grund* de l'âme prend une place au moins aussi importante dans sa psychologie religieuse. Même doctrine du Père engendrant le Verbe dans le *Gemüt* de l'âme. Même doctrine de la divinisation de l'âme par « le *Gemüt* qui se reconnaît Dieu en Dieu, tout en étant cependant créé » (sermon 64, éd. Vetter). Même doctrine du dépouillement indispensable pour arriver à cette divinisation et finalement à la contemplation. Mais, plus prudent qu'Eckhart dans ses affirmations, plus méfiant à l'endroit des subtilités théologiques, plus réservé sur la possibilité de l'abandon total qui « n'est jamais ici-bas qu'une très brève réussite », il insiste sur les « techniques du dépouillement » (M. de Gandillac, *art. cité*, p. 60-72; B. Lavaud, o p, *Les épreuves mystiques selon Jean Tauler*, dans *Revue thomiste*, t. 45, 1939, p. 309-329). L'homme est, comme dit saint Paul, chair, âme et esprit. Division tripartite qui explique le triple dépouillement de l'ascension spirituelle. L' « homme extérieur » sera purifié par la vie morale. L' « homme de raison » par l'éducation de l'intelligence, des intentions et des œuvres. Après ces épreuves, l' « homme intérieur » aussi sera purifié parce qu'habité par Dieu, illuminé en un instant dans la contemplation et enflammé d'amour (sermon 68, éd. Vetter). A remarquer que l'amour est, au sommet de cette déification de l'homme, au-dessus de la connaissance (sermon 64, éd. Vetter, p. 349).

P. Pourrat, art. *Tauler*, DTC, t. 15, col. 66-79. — E. Hugueny, *La doctrine mystique de Tauler*, dans Hugueny-Théry-Corin, *Sermons*, Paris, 1928, t. 1, p. 73-154. — W. Preger, *op. cit.*, t. 3, p. 3-241. — K. Grunewald, *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit*, Leipzig, 1930.

c) *Henri Suso.* — Né entre 1296 et 1302, entré très jeune dans l'ordre de Saint-Dominique, peut-être disciple d'Eckhart à Strasbourg, condisciple de Tauler, Suso s'efforce de faire la différence entre la liberté spirituelle des faux mystiques et le vrai dépouillement de l'âme. C'est le but du *Livre de Vérité*, écrit sans doute entre 1327 et 1329. Lui-même, à la différence de ses prédécesseurs, connut les expériences mystiques et, comme Tauler, les épreuves qui accompagnent le vrai dépouillement, la vraie *Gelassenheit*.

Son *Livre de la Sagesse éternelle*, écrit en allemand, et son adaptation latine, l'*Horologium sapientiae* (composés entre 1333 et 1341, — on ne sait lequel a précédé l'autre; signalons que Mgr C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Frib. i. B., 1941, date le premier de 1348) n'ont d'autre ambition que de soumettre au lecteur des « pensées simples » qui évoquent l'*Imitatio* et aident à la méditation du Christ souffrant.

Au-dessous de la contemplation proprement dite, dont traite le *Livre de la Vérité*, Suso connaît divers « états d'oraison » qu'on a pu caractériser (J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946, p. 263-266) comme correspondant au « recueillement » et à l'« extase » des auteurs postérieurs. Au-dessus de l'extase, le « transport » (*übervart*) et le « rapt » (*abzug*) dont saint Paul eut l'expérience : le premier « se distingue du rapt en ce qu'il laisse l'esprit dans sa forme propre au lieu de le ravir pleinement en Dieu ».

Enfin, au moment où l'âme « perd le sentiment d'être distincte de Dieu », Suso voit l'union « sans distinction ». Le *Livre de la Vérité*, principalement au chapitre 5, veut préciser la pensée d'Eckhart sur ce point (des indications précieuses sont à trouver en plusieurs autres endroits de ses œuvres, en particulier dans les deux livres des *Lettres*). Il insiste sur la transformation de l'homme dans le Christ. Comme l'avait dit Eckhart, cette transformation est décrite comme un « mode générateur », une naissance, mais Suso se rapproche de

la façon dont en parlait le quatrième évangile : cette nouvelle naissance est celle de l'homme et non une nouvelle naissance du Verbe dans le *Grund der Seele*. Comme Eckhart et Tauler, Suso rappelle l'indispensable dépouillement effectif pour arriver à l'union de l'essence de l'âme avec l' « Un », l' « Éternel Néant ». Cette union est au-dessus de toute compréhension. Elle a son corollaire dans l'union des puissances de l'âme, qui atteignent Dieu sans l'intermédiaire d' « espèces créées ». Dans cette intuition, « par l'inconnaissance, la Vérité devient connue ». Cette « anéantissante absorption dans le Néant », de l'âme et de ses facultés qui « se perdent » en Dieu, ne supprime pas la distinction du Créateur et de la créature : comme l'œil qui « devient un avec son objet, et cependant chacun des deux demeure ce qu'il est ». Là est la béatitude, où l'âme « contemple Dieu nu » et l'aime, sans savoir qu'elle le connaît et l'aime, — cette conscience serait un écran —, « repose toute et seule dans le Néant et ne sait rien de l'être que Dieu ou le Néant est ». Cette connaissance « sans aucune image ni similitude » de Dieu et des créatures en Dieu est la « connaissance matutinale », par opposition à la « connaissance vespérale » où demeurent images et distinctions. Suso continue ces explications en insistant, contre les mystiques hétérodoxes, sur la possibilité de pécher qui reste à l'homme ainsi élevé et sur l'humilité nécessaire à tous, surtout s'ils n'ont pas accédé à la compréhension de « ce qu'est le susdit Néant », de « s'en tenir à la doctrine commune de la sainte Église ». « On voit beaucoup d'hommes bons et simples qui atteignent une louable sainteté sans que leur soit donné vocation à cela. »

Cf les introductions des traductions de J. Ancelet-Hustache, Paris, 1943; de B. Lavaud, t. 3, Paris, 1946. — C. Gröber, *op. cit.*, p. 190-231. — J.-A. Bizet, *op. cit.*, p. 267-285.

d) *Sur les autres mystiques de l'école allemande* du 14e siècle, en majorité dominicains,

voir art. Allemande (spiritualité), t. 1, col. 324-325. — W. Preger, *op. cit.*, t. 2, p. 3-306. — H. Wilms, *Das Beten der Mystikerinnen...*, Fribourg-en-Brisgau, 1923. — Ajoutons à cette bibliographie sommaire le travail de E. Benary, *Liedformen der deutsche Mystik im 14. und 15. Jahrhundert*, Greiswald, 1936, qui montre la place des thèmes Christ-Époux de l'âme, Christ crucifié, expérience religieuse de l'âme, dans les poèmes mystiques de cette époque.

e) *Sur les Amis de Dieu*, cf A. Chiquot, art. Amis de Dieu, t. 1, col. 493-500. En particulier Rulman Merswin, † 1382, (cf W. Preger, *op. cit.*, t. 3, p. 245-407) manque d'originalité. Ses œuvres reproduisent des extraits d'autres auteurs, notamment d'Eckhart. On a constaté que son langage décolore notablement le contenu mystique de ses maîtres (E. Dehnhardt, *Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart und Tauler in den Schriften des Rulman Merswin*, Burg bei Magdeburg, 1940) et qu'il « manque en général à cette littérature de frères lais l'esprit de la mystique » (*ibidem*, p. 118).

2. — **Sainte Catherine de Sienne**, † 1380. — Sa mystique fut une « mystique de l'apostolat » (J. Leclercq, *Sainte Catherine de Sienne*, 2e éd., Tournai, 1947), au moins dans le sens où l'amour de l'Église et du prochain est pour elle inséparable de l'amour de Dieu (*Dialogue*, 7 et 24 par exemple). Pour Catherine, la vie spirituelle est basée sur la foi (*Dialogue*, 167; cf R. Garrigou-Lagrange, *La foi selon sainte Catherine de Sienne*, dans VS, t. 45, 1935, p. 237); foi aboutissant à une meilleure connaissance de Dieu et de soi-même (*Dialogue*, 64; cf T. Deman, *La teologia nella vita di S. Caterina da Siena*, dans *Studi cateriniani*, t. 11, 1935, p. 45-66) et à un meilleur apostolat. Cependant, dans la connaissance de foi, et d'une façon plus générale dans la vie spirituelle entière, le primat reste et doit rester à l'amour, dont l'exemple du Christ est le stimulant essentiel (T. Deman, *Pour une théologie de l'amour d'après l'Epistolario* [spécialement la lettre 29, éd. Tommaseo], *ibidem*, p. 90-99). Cet amour ira, dans sa vie, jusqu'à l'extase fréquente et la stigmatisation. Le caractère affectif de la contemplation catherinienne lui donne une certaine originalité dans la tradition dominicaine (cf M.-M. Gorce, art. Catherine de Sienne, t. 2, col. 340-347; R. Garrigou-Lagrange, *L'unione mistica in S. Caterina da Siena*, Florence, 1938; B. Brugioni, *L'« estasi » nelle lettere di S. Caterina da Siena*, Modène, 1936).

5. L'école anglaise

Si l'on fait exception pour l'*Ancren Riwle* (G. Meunier, art. Ancren Riwle, t. 1, col. 548-549), il n'est pas resté d'écrits spirituels anglais antérieurs au 14e siècle. Sauf la *Scala perfectionis* de Walter Hilton, les écrits de cette école ne sont pas systématiques; leur but est pratique : décrire la contemplation et y conduire.

Les éditions anglaises de ces auteurs sont nombreuses. Signalons la collection *Mystiques anglais*, Tours, où dom M. Noettinger a donné la traduction française des principaux écrits du 14e siècle, en les accompagnant d'introductions, parfois précieuses, sur leur doctrine spirituelle.

1. — **Richard Rolle**, † 1349, paraît l'initiateur de cette école spirituelle. Ses œuvres principales furent l'*Incendium amoris*, traduit sous le nom de *Fire of Love* par Richard Mysin en 1434-1435; et le traité *Form of perfect Living*. L'étude philologique de ces traités a révélé l'absence de théories scolastiques ou même simplement abstraites dans les enseignements spirituels de Rolle (cf A. Olmes, *Sprache und Stil der englischen Mystik des Mittelalters unter besondere Berücksichtigung des Richard Rolle von Hampole*, Halle, 1933).

Sa notion de la contemplation ne nie pas qu'elle est un acte de l'intelligence (*Form...*, 12), mais, celui-ci conduit à l'union de l'âme à Dieu, à la charité. Son objet est la Trinité, les processions et les personnes divines (*Fire*, I, 6-7). Objet en lui-même inconnaissable : la contemplation restera donc obscure et Rolle insiste sur le rôle essentiel de l'amour de Dieu en elle (concrètement cet amour est celui du Christ, cf *Fire*, II, 8); il accentue ce point de vue jusqu'à détourner les contemplatifs des œuvres de charité fraternelle qui les distraieraient de Dieu (*Fire*, I, 3). L'incompatibilité des deux occupations, l'amour de Dieu et la charité fraternelle, — c'est un thème fréquent —, se résout par l'efficacité extraordinairement supérieure de la charité du contemplatif (*Fire*, I, 21 et passim). Argumentation qu'on a des raisons de croire dirigée contre les ordres mendiants. Lui-même avoue avoir eu l'expérience de cet amour (*Fire*, I, 15) et compare cette expérience à celle du feu, *calor* (*Fire*, I) et au chant spirituel, *canor*, égal à celui des anges, au ravissement, *raptus*, ou à la douceur, *dulcor*, qui l'accompagnent (*Fire*, II). A noter qu'il distingue ravissement avec ou sans aliénation des sens, le second étant plus parfait que le premier et « consistant dans l'élévation de l'esprit en Dieu par la contemplation » (*Fire*, II, 7). Il semble bien qu'on doive donc écarter la thèse de dom

D. Knowles ramenant la mystique de Rolle à des phénomènes sensibles (*English Mystics*, Londres, 1927, p. 78-80) et sans doute celle de P. Renaudin qui semble voir dans *calor-canor-dulcor* trois phases, quoique souvent mêlées, de la vie contemplative (*Quatre mystiques anglais*, Paris, 1945, p. 41).

2. — Le **Cloud of Unknowing**, « Nuage de l'inconnaissance », ouvrage anonyme écrit entre 1350 et 1370, s'en prend, comme Richard Rolle, aux détracteurs de la vie contemplative; mais, avec plus de jugement, il affirme que la vie active dans ses deux degrés, tout comme la vie contemplative, est « bonne et sainte », comme moyen en vue de la charité parfaite. La partie inférieure de la vie active « consiste dans les œuvres bonnes et vertueuses, les œuvres corporelles de miséricorde et de charité ». La partie supérieure, « en de pieuses méditations spirituelles sur la misère de l'homme, la Passion du Christ et les joies du paradis ». Ces traits délimitent le domaine propre des actifs, sauf aux rares intervalles où ils accèdent à la vie contemplative. Celle-ci est décrite comme consistant essentiellement dans l'amour, « parce que seul l'amour peut atteindre Dieu dans cette vie, mais non la connaissance » (*Cloud*, 8). Atmosphère dionysienne (même le titre du traité provient de la *Théologie mystique*, I, 3). La voie sera donc le « nuage de l'oubli » (des créatures) et le « nuage de l'inconnaissance » (de Dieu), nuages qui ne sont percés que par les élans secrets de l'amour dépouillé. Il va sans dire que cette œuvre, *work*, de contemplation obscure, générale, ne porte pas sur d'autre objet distinct que Dieu. Ce traité est sans doute le plus pénétrant, avec le *Livre de la Vérité* de Henri Suso, qu'ait produit le 14e siècle sur la contemplation. On a regretté son abord difficile (D. Knowles, *op. cit.*, p. 90-96); il n'est tel qu'en raison de la perfection avec laquelle y est traité le plus difficile de tous les sujets.

3. — **Walter Hilton**, † 1396, a un objectif didactique : sa *Scala perfectionis* traite des moyens propres à mener à la perfection, c'est-à-dire à l'amour de Dieu. Comme ses devanciers de l'école anglaise, il met l'union à Dieu avant tout dans la charité : dans la vie active des œuvres de miséricorde pour les uns, dans la vie contemplative pour ceux qui renoncent, pour l'amour de Dieu, à tout ce qui est du monde afin de « se donner corps et âme, selon leurs forces et leurs lumières, au service de Dieu dans les exercices de la vie intérieure » (I, 3). L'opération essentielle de cette vie est la contemplation, qu'il évite, à l'encontre de Rolle, de comparer à des sensations corporelles. On retrouve chez lui la division ascendante fréquente à cette époque. Au premier degré (I, 4), la contemplation consiste « dans la connaissance de Dieu et des choses spirituelles, obtenue par le travail de l'intelligence, l'enseignement des hommes et l'étude de la sainte Écriture » (I, 5). La deuxième espèce de contemplation, « surtout affective », comprend un degré inférieur, accessible à tous les chrétiens « par le secours de la grâce et lorsque Notre-Seigneur les visite » : effet normal d'une vie chrétienne bien menée (I, 6); et un degré supérieur, celui de ceux qui sont arrivés à « la tranquillité du corps et de l'âme..., à la paix du cœur et à la pureté de la conscience », et qui connaissent la prière ininterrompue qui « les remplit de consolation, nourrit leur affection et la dirige toute vers Dieu » (I, 7). Le troisième degré, la « contemplation parfaite », éclaire l'âme par la grâce du Saint-Esprit et lui fait éprouver les prémices de ce qu'elle atteindra pleinement dans le ciel : « un amour de Dieu si plein de douceur, de suavité et de ferveur, qu'elle est ravie hors de soi : à ce moment, du moins, elle devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité ». Hilton compare expressément cette union à celle du mariage (I, 8). Cette grâce est un « don spécial, non pas une grâce commune »; « sa plénitude en est réservée au contemplatif et au solitaire » (I, 9). Hilton distingue très nettement cette contemplation des visions et apparitions (I, 10-11). Le reste de la *Scala* prépare le contemplatif à cette grâce; à noter l'image de la « nuit » longuement développée au livre II (23-28) : « nuit qui n'est pas sans clarté et nous fait approcher du jour véritable » (II, 24), nuit douloureuse et purifiante, qui n'est autre que « le désir inspiré par la grâce d'obtenir l'amour de Jésus-Christ ».

6. Groenendael

L'initiateur de ce centre spirituel fut le bienheureux Jean Ruysbroeck, † 1381. Son « mysticisme spéculatif » dépend étroitement de l'école dominicaine rhénane; mais, n'étant pas dominicain lui-même, il importe de le considérer séparément. Ajoutons que ses successeurs à Groenendael se montrèrent nettement anti-spéculatifs, visèrent à la simplicité de l'amour plus qu'à la sublimité dialectique et furent plus réservés quant à la supériorité de la vie contemplative sur la vie active.

1. — **Jean Ruysbroeck** dépend en plus d'un point de Maître Eckhart mais il a tenu à ne pas laisser d'équivoque sur sa pensée « dualiste », c'est-à-dire sur sa doctrine de la distinction entre Dieu et la créature (cf A. Van de Walle, *Is Ruusbroec pantheist?* dans OGE, t. 12, 1938, p. 359-391; t. 13, p. 66-105). C'est ce qu'a précisé expressément le *Livre de la Vérité suprême* (*Dat boec der hoechster waerheit*) : « aucune créature ne peut être ni devenir sainte au point de perdre sa nature créée et de devenir Dieu » (éd. Ruusbroec-genootschap, t. 3, p. 276-277). Certaines expressions du livre 3 de l'*Ornement des Noces spirituelles (De gheestelyke brulocht)* ont provoqué cependant les critiques de Gerson (cf *art. cité;* A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1 et 2, Paris, 1945 et 1948; M. d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable. Un écho du néoplatonisme au 14e siècle*, Paris, 1930, p. 287, exagère à l'extrême l'opposition de l'expérience de Ruysbroeck avec les dogmes).

La doctrine mystique de Ruysbroeck explique dans quelle mesure l'homme peut arriver à l'union avec Dieu, dans ces conditions. Au début de sa carrière d'écrivain, il admit la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine : ainsi, par exemple, *Ornement des noces spirituelles*, III, 6, éd. Ruusb. gen., t. 1, p. 247-249. Plus tard, il semble avoir été plus réservé : par exemple, le traité de *La pierre brillante* (*Vanden blinckenden steen*, ch. 11, éd. citée, t. 3, 33-36). Ce traité résume dans les chapitres 1 à 9 les deux premiers livres de l'*Ornement* et précise dans les chapitres suivants le troisième livre consacré à la contemplation proprement dite. On a supposé que ces précisions ont été provoquées par les discussions qui, vers 1330-1336, eurent pour objet la vision faciale et immédiate de Dieu par les élus et qui cessèrent par l'intervention de Benoît XII (constitution *Benedictus Deus*, 29 janvier 1336, Denzinger, nº 530).

Cf *Ornement...*, trad. des bénédictins de Wisques, t. 3, 2e éd., Bruxelles, 1928, p. 224. — L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique* [chez Ruysbroeck], dans RAM, t. 3, 1922, p. 250-272. — J. Huyben, *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1932, p. 232-247. — W. H. Beuken, *Ruusbroec en de middeleeuwse mystiek*, Bruxelles, 1946, p. 98-100.

Quant à la doctrine mystique proprement dite de Ruysbroeck, on peut, avec le Père L. Reypens (*Ruusbroec's mystieke leer*, dans *Jan van Ruusbroec, leven, werken*, Malines, 1931, p. 151-177), y distinguer trois éléments essentiels : l'exemplarisme, l'introversion (sur ce point, cf Reypens, *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie*, dans OGE, t. 6, 1932, p. 257-281) et la vie d'union. Éléments traditionnels, mais réunis en une synthèse originale.

La doctrine trinitaire est à la base de l'exemplarisme. La vie divine est un mouvement de flux et de reflux, expansion et contraction, partant de l'unité de nature, d'où procèdent les trois personnes, pour revenir à l'unité dans une commune jouissance. La vie éternelle de la créature (sur ce point, cf A. Van de Walle, *art. cité*), dans les idées exemplaires, participe à ce flux et à ce reflux (par exemple, *Livre des douze béguines*, *Vanden XII Beghinen*, 28, éd. citée, t. 4, p. 61-63; *Ornement*, III, 5, éd. citée, t. 1, p. 244-247; *Miroir du salut éternel*, *Een spieghel der eewigher salicheit*, 17, t. 3, p. 198-205). Même la structure de l'âme est calquée sur le modèle divin. Doctrine augustinienne. Ses trois facultés supérieures, mémoire, intelligence, volonté, tirent leur origine naturelle de l'unité de l'esprit (*Ornement*, II, 2, t. 1, p. 145). Et cette unité, de même que « l'unité quant à l'essence » que l'homme possède en Dieu, et que « l'unité des puissances inférieures », doivent être « possédées surnaturellement » (*ibidem*). C'est l'œuvre de l'homme qui descend en lui-même (ce sont les étapes des trois vies, *werkend leven*, *God-begeerend leven* et *God-shouwend leven*, décrites dans l'*Ornement*), découvre dans le fond de l'âme l'image de Dieu et s'associe à la vie des trois personnes divines (cf Eckhart), jusqu'à ce qu'il parvienne, au sommet de la contemplation, à « l'union sans différence » avec l'essence divine, à la « possession ». C'est la « vie commune », qui ne se peut « sans exercice d'amour », et par laquelle l'âme humaine est entraînée dans la vie trinitaire elle-même.

On peut retrouver une telle marche ascendante et descendante, de la Trinité à la Trinité, mais sans la doctrine proprement contemplative de Ruysbroeck, dans le *Speculum animae* de Henri de Langenstein, † 1397, traduction française E. Mistiaen, Bruges, 1923.

La contemplation constitue donc, pour Ruysbroeck comme pour les auteurs de l'école rhénane, le sommet d'une expérience dont la description est étroitement liée à des idées dogmatiques. Mystique spéculative? Sans doute. Mais moins intellectuelle, dans sa démarche comme dans son terme, que celle d'Eckhart. Ruysbroeck se sépare encore d'Eckhart, et surtout de Tauler, par la moindre importance accordée aux « techniques du dépouillement ». Il se rapproche de Suso par le souci de mouler une expérience riche dans les termes d'une école spirituelle spéculative.

Ajoutons que Ruysbroeck connaît, à côté de cette conception centrale de la contemplation, les phénomènes mystiques corporels. Le second livre de l'*Ornement (begeerend leven)* les situe au cours de cette première phase de cette étape; ce sont les expériences *in den geest* (révélations, visions intellectuelles), *boven zichzelf* et *boven den geest*, « quoique non absolument hors de soi » (ravissements) et *boven zichzelf* (illuminations soudaines, « œuvres de Dieu lui-même »; II, 24, t. 1, p. 163-165; cf M. Smits van Waesberghe, *Het verschynsel van de opheffing des geestes by Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp*, Nimègue, 1945).

En plus des ouvrages et articles cités, voir l'introduction de Ruysbroeck, *Œuvres choisies*, traduites et présentées par J.-A. Bizet, Paris, 1946.

2. — **Jean de Leeuwen**, † 1378, disciple de Ruysbroeck à Groenendael, paraît avoir clarifié la pensée de son maître. Son traité *Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert* distingue, comme Ruysbroeck, *werkende leven*, *innige* (et non *begeerende*) *leven*, et *God-schouwende leven;* mais ajoute à cette triple étape celle de la *gedochsamheit*, c'est-à-dire abandon, remise totale de soi à Dieu (éd. H. Dorrestyn, dans OGE, t. 8, 1934, p. 5-38). Cette division correspond à peu près à celle que le Père St. Axters a pu proposer pour publier une anthologie de ses œuvres : *tsedeleke*, *tgheesteleke*, *tgodteleke leven* (*Jan van Leeuwen, Een bloemlezing uit zyn werken*, Anvers, 1943). Elle peut se retrouver d'ailleurs dans le traité récemment édité *Van vyf manieren broederliker minnen* (éd. J. Delteyk, Utrecht, 1947, p. 68-69). Le Père Reypens comparant les textes de Leeuwen à ceux de Ruysbroeck, conclut que « pour Leeuwen la plus haute vie mystique est verbalement plus claire qu'elle ne l'était chez Ruysbroeck : ce sommet est la vraie contemplation de Dieu » (OGE, t. 9, 1935, p. 59; cf Delteyk, *op. cit.*, p. 77). Il semble bien qu'il s'agit là d'une contemplation immédiate, avec primat de l'amour, quoique ces précisions soient absentes de la pensée des écrivains spirituels de cette époque.

7. La Devotio moderna

L'histoire de la *Devotio moderna* n'appartient au 14e siècle que par son fondateur, Gérard Groote, mort prématurément en 1384, et par ses premiers disciples, dont Gérard Zerbolt de Zutphen, † 1397 (sur l'histoire de la *Devotio moderna*, cf R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam, 1940). On a caractérisé la spiritualité de ce courant nouveau comme christocentrique (cf J. Mak, *Christus by de moderne devoten*, dans OGE, t. 9, 1935, p. 105-166), moins dogmatique, théologique ou intellectuelle qu'humble et affective, et dans la tradition de Jean Cassien et de saint Jean Climaque (Post, *op. cit.*, p. 132-147). Ces traits marquent une différence notable avec les mystiques rhénans et Ruysbroeck.

1. — **Gérard Groote** a laissé de nombreuses œuvres (autobiographiques, épistolaires, oratoires, quelques petits traités ascétiques, quelques traductions de Ruysbroeck; cf J. Tiecke, *De werken van Geert Groote*, Utrecht, 1941). Sans vouloir ici prendre position dans la question, nous considérons l'attribution de l'*Imitatio* à Gérard, défendue avec ténacité par le Père J. van Ginneken, comme encore insuffisamment établie.

Les aspects de la spiritualité de Gérard sont nombreux (cf K. de Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote*, Bruxelles-Nimègue, 1938; quelques indications dans J. van Ginneken, *Geert Groote's levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt*, Amsterdam, 1942). Ces aspects sont surtout ascétiques et s'expliquent par la décadence religieuse de son milieu. La conversion,

la vie des vertus, les épreuves, l'apostolat : ces traits divers soulignent le volontarisme pratique de Gérard, son anthropocentrisme axé sur le souci du salut éternel et un certain pessimisme insatisfait par les formes existantes de la vie religieuse tout autant que par le mariage. Sa doctrine mystique s'explique en partie par réaction contre les faux mystiques, de couleur panthéiste, pour lesquels *quidquid Deus est per naturam, hoc nos efficimur per gratiam* (*Ep.* 31, éd. W. Mulder, Anvers, 1933, p. 136; autres indices de la crainte des *moderne devoten* d'être confondus avec ces pseudo-mystiques, dans de Beer, *op. cit.*, p. 185-187). Pour Gérard, la contemplation perd sa physionomie intellectuelle et s'identifie avec la charité : *contemplacio seu perfeccio caritatis;* ou encore : *non omnes tenentur esse perfectae caritatis seu contemplativi* (*Ep.* 45, p. 181). Il s'étend très peu sur la description de cette contemplation et insiste sur le dépouillement sérieux (*spiritualis paupertas*, *Ep.* 71, p. 294) et la pratique effective des vertus comme disposition préalable. L'*imitacio humanitatis Christi* est la voie *ingrediendo ad divinitatem per contemplationem*, tout autant d'ailleurs que *egrediendo per activam vitam* (*Ep.* 9, p. 31). On remarquera cette sorte d'équivalence accordée aux deux vies, contemplative et active : la fin du siècle voit admettre comme normale cette idée contre laquelle un Rolle s'insurgeait encore avec vigueur. Une fois, semble-t-il, il parle d'une progression dans la voie contemplative : les *sensibilium fantasmata* doivent être dépassés pour atteindre *spiritualem quamdam armoniam* (*De quatuor generibus meditationum sive contemplationum*, éd. Hyma, dans *Archief voor Geschiedenis Aartsbisdom Utrecht*, t. 49, 1924, p. 325). Quant aux visions, les fruits spirituels (illumination de l'intelligence, accroissement de la charité) doivent servir à démarquer les vraies des fausses (*De quatuor...*, p. 304).

2. — **Gérard Zerbolt de Zutphen,** s'il connut Groote, ne le connut qu'à peine : il mourut à 31 ans en 1398. Sa doctrine spirituelle (J. van Rooy, *Gerard Zerbolt van Zutphen*, t. 1, Nimègue, 1936, p. 251-276) présente beaucoup de rapprochements avec celle de Groote : conversion, méditation et imitation de la vie et de la mort du Christ, mort au monde, pratique de la charité et de l'humilité. La pratique de la méditation prend chez lui un aspect plus systématique que chez Groote : détermination du sujet et du temps. La préparation à l'oraison mystique est possible à l'homme, mais celle-ci est un pur don de Dieu et ne sera jamais qu'une réalisation approximative de la vision béatifique ou *visio per essentiam*, *nisi Dei speciali gratia.* Cet *intuitus divinae speculationis* est *status perfectionis... verae caritatis* (*De spiritualibus ascensionibus*, 2 et 26, éd. J. Mahieu, Bruges, 1941, p. 14 et 130).

François Vandenbroucke.

VIII. LA CONTEMPLATION AU XVe SIÈCLE

1. *Caractères généraux.* — 2. *Auteurs divers.* — 3. *École franciscaine.* — 4. *École dominicaine.* — 5. *École anglaise.* — 6. *Les Pays-Bas.* — 7. *Les mystiques français.*

1. Caractères généraux

1. — Le 15e siècle prolonge, comme il est normal, certains traits du 14e. Ainsi la place primordiale accordée à l'amour dans la contemplation, la contemplation s'inspirant de la vie et de la passion du Christ, la prépondérance accusée des spirituels appartenant à la moitié germanique de l'Europe.

2. — L'aspect pratique de la spiritualité s'accentue encore. Le 14e siècle avait profité de l'immense effort de systématisation et d'approfondissement spéculatif des scolastiques du 13e siècle pour tenter d'intégrer la vie proprement mystique dans ces données. Au 15e siècle, cette mystique spéculative n'aura de disciple notable qu'en Nicolas de Cues. Même à Groenendael, un Jean de Schoonhoven sera à ce point de vue loin au-dessous de son maître Ruysbroeck. Le 15e siècle tirera en somme du primat de l'amour dans la contemplation toutes ses conséquences et ce sera le mérite de la *Devotio moderna* de ramener la vie mystique, même dans son exposé théorique, au niveau de tous. La vie morale et ascétique, traduction concrète de l'amour de Dieu, revient à l'avant-plan. Il se fait une sorte de passage de l' « objectif » dans la contemplation (Dieu, Trinité, Christ, etc) au « subjectif » (amour, consolation, etc). Ce glissement n'aboutit pas encore à des synthèses psychologiques de la vie mystique du genre de celles du 16e siècle espagnol. Mais on est sur la voie.

3. — Les causes de ce mouvement sont multiples. Les écoles franciscaine et dominicaine n'ont plus donné d'hommes de premier plan comparables à ceux qui les ont illustrées pendant les siècles précédents. Le nominalisme discrédite les démarches de la raison, même éclairée par la foi; d'où la mise en veilleuse de la mystique spéculative. La décadence religieuse du 15e siècle impose un mouvement réformateur; d'où l'accent sur les préoccupations morales et ascétiques. L'humanisme naissant dirige les regards sur l'homme lui-même; ainsi Marsile Ficin, fortement influencé par le néo-platonisme (cf W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin, 1929; J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Paris, 1941). Mais cet humanisme retourne en même temps vers ses sources anciennes, païennes et chrétiennes; la philosophie religieuse du même Marsile Ficin, par exemple, sera fortement imprégnée de la *via negationis* dionysienne (H. Jedin, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 39, 1931, p. 281-287); même retour aux anciens chez Jean Pic de la Mirandole, chez Denys le Chartreux et Gerson (voir *infra*).

En conséquence de cette situation, la contemplation au 15e siècle est conçue plus modestement qu'au 14e. On doute en général de la possibilité de la vision directe de Dieu. On insiste sur son aspect gratuit. On se méfie des spéculations rhénanes sur la naissance du Verbe dans l'âme et sur le retour de celle-ci dans l'unité du Néant divin. Les répercussions psychiques de la contemplation font davantage impression. Mais on est encore loin des chefs-d'œuvre descriptifs du 16e siècle. Ainsi en Angleterre, Julienne de Norwich et Margery Kempe (voir *infra*) et en Suisse l'ermite saint Nicolas de Flue (M.-B. Lavaud, o p, *Vie profonde de Nicolas de Flue*, Fribourg, 1942; A. von Segesser, *Bruder Klaus von Flüe*, Fribourg, 1936).

2. Auteurs divers

Sous cette rubrique sont étudiés quelques spirituels, difficiles à situer dans l'une des catégories ultérieures. En plus des noms mentionnés déjà, ce sont les suivants :

1. — Certains théoriciens de la vie ascétique reflètent les préoccupations pratiques du siècle. Ainsi l'augustin

espagnol Lope Fernandez, début 15^e siècle, dont l'*Espejo del alma* ne fait mention de la charité que pour en donner des définitions de saint Paul, saint Augustin et Pierre Lombard, et en signaler les déformations possibles (éd. M. Cerezal, Escurial, 1928); Jean Rothe, † 1434, et son *Lob der Keuschheit* (éd. H. Neumann, Berlin, 1934); la poétesse Christine de Pisan (W. L. Boldingh-Goemans, *Christine de Pizan*, 1364-1430, *haar tijd, haar leven, haar werken*, Rotterdam, 1948).

2. — Certaines associations mystiques en vogue au 14^e siècle ont prolongé leur existence au 15^e siècle. Ainsi les « Amis de Dieu » (un témoignage en a été rapporté récemment par R. Frauenfelder, *Ein Kreis von Gottesfreunden im spätmittelalterlichen Schaffhausen*, dans *Beiträge zur vaterländischen Geschichte... des Kantons Schaffhausen*, t. 13, 1936, p. 77-85). On peut en dire autant du lollardisme né en 1382 en Angleterre (G. M. Trevelyan, *England in the age of Wycliffe*, Londres, 1946).

3. — On a conservé, à côté d'œuvres morales, un *Tractatus de contemplatione Dei* du bénédictin Jérôme de Mondsee, † 1475, lequel reflète le courant assez général de son époque en défendant la nature affective de l'expérience mystique. Idées semblables chez son ami et confrère Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, † 1472 (Bernard de Waging, t. 1, col. 1513). Tous deux étaient en relation avec Nicolas de Cues.

4. — **Nicolas de Cues**, † 1464, définit formellement, lui aussi, la contemplation par son caractère affectif et gratuit. Il n'admet pas la possibilité pour l'homme d'atteindre ici-bas à la vision de Dieu. C'est ce que montre le sermon *Signum magnum* du 15 août 1439 (analysé par E. Vansteenberghe, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 9, 1929, p. 376-390). On y décèle l'influence des victorins et de Hugues de Balma. Sa définition de la contemplation, on l'a remarqué, se sépare cependant de celle de Richard de Saint-Victor. Une controverse naquit à l'époque de Nicolas pour savoir si la contemplation affective ou mystique supposait nécessairement une certaine connaissance antécédente ou concomitante. Les scolastiques avaient résolu la question par l'affirmative. Gerson et quelques franciscains cependant avaient admis son absence dans quelques cas exceptionnels. Au 15^e siècle, certains répondirent négativement, avec plus d'intransigeance encore que Nicolas. Vincent d'Aggsbach, par exemple, s'en prenait à ce dernier qui, après avoir humilié la raison dans le *De docta ignorantia*, à la saveur dionysienne très nette (M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, p. 273 sv), dut parfois se faire le défenseur de l'intelligence, même en matière mystique. Et ce, malgré sa répugnance à cloisonner les démarches de l'âme qui va à Dieu et son attrait pour la traditionnelle ténèbre dionysienne. A ses yeux, seule l'intuition béatifique met un terme à la docte ignorance.

E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au 15^e siècle*, dans *Beiträge Geschichte zur der Philosophie des Mittelalters*, t. 14, 2-4, Münster, 1915; du même auteur, l'introduction de *La vision de Dieu*, Louvain, 1925.

On retrouve dans la « docte ignorance » de Nicolas de Cues certains traits caractéristiques de la mystique spéculative rhénane, comme notre naissance dans le Fils, qu'il a expliquée *pro contemplativis* dans le sermon *Dies sanctificatus* de Noël 1439 (éd. E. Hoffmann-R. Klibansky, *Cusanus Texte*, I, 1, *Predigten*, Heidelberg, 1929).

5. — **Saint Laurent Justinien**, † 1456, a laissé divers opuscules sur la vie ascétique et quelques autres sur la vie mystique : *De spirituali et casto connubio Verbi et animae; Fasciculus amoris; De incendio divini amoris*. Les titres indiquent l'accent porté sur l'amour de Dieu dans la contemplation (cf E. Amann, *Laurent Justinien*, DTC, t. 9, col. 9-10). Le traité *Lignum vitae* contient une section *De oratione;* le chapitre 10 (éd. Venise, 1721, p. 62-63; cf p. 182) donne une division de la contemplation en six degrés qui suivent de très près ceux du *Benjamin major* de Richard de Saint-Victor.

Même influence de Richard de Saint-Victor dans le *Tractatus de contemplatione* de Dominique de Dominicis, évêque de Torcello, † 1478.

3. École franciscaine

L'influence considérable de l'école franciscaine au 13^e siècle et encore au 14^e devient plus faible au 15^e siècle. En plus des caractères signalés au début de l'étude de cette école au 14^e siècle, on a pu déceler un mouvement de systématisation de la méditation (méthode, législation, etc) à la fin du moyen âge, sans cependant étouffer par là l'idéal affectif, christocentrique et de contemplation dans l'amour, caractéristique des origines de l'Ordre (P. Optatus, cap., *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw*, dans OGE, t. 22, 1947, p. 113-160; cf D. Doelle, *Zur Geschichte der Betrachtung im Franziskaner Orden*, dans *Franziskanische Studien*, t. 26, 1929, p. 229-235). Un certain éclectisme caractéristique de toutes les époques de décadence se fait jour : la doctrine franciscaine de l'oraison subit l'influence, non seulement des anciens (*Vitae Patrum*, par exemple), mais des courants récents comme l'école dominicaine rhénane, Groenendael et surtout la *Devotio moderna* (cf par exemple, les opuscules d'un franciscain anonyme du 15^e siècle, édités sous le nom de *Indica mihi* par E. Schoutens, o f m, en 1906, traduction française de M.-M. Saeyeys, Paris, 1926).

1. — **Henri Herp**, † 1477, fut sans doute un des maîtres franciscains de cette époque parmi les plus sensibles aux influences du passé, surtout Hugues de Balma et Jean Ruysbroeck (on l'a appelé le « héraut de Ruysbroeck »); et des plus écoutés par la suite, notamment dans l'Espagne mystique du 16^e siècle et dans l'ordre franciscain lui-même jusqu'à la fin du 17^e siècle.

Nombreuses études par le Père L. Verschueren, o f m, dans OGE de 1929 à 1932, dans *Études franciscaines* de 1933 et 1934, dans *Collectanea franciscana neerlandica II* ('s Hertogenbosch, 1931), p. 345-393; *Jan van Ruysbroeck, leven, werken*, Malines, 1931, p. 230-262. — Travail le plus complet par D. Kalverkamp, o f m, *Die Volkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp*, † 1477, dans *Franziskanische Forschungen*, t. 6, Werl im Westfalen, 1940.

Sur l'influence de Herp, cf P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16^e siècle*, Louvain, 1927. — Fidèle de Ros, cap., *François d'Osuna*, Paris, 1936.

La doctrine mystique de Herp, contenue surtout dans son *Spieghel der Volcomenheit* (éd. L. Verschueren, 2 vol., Anvers, 1931) veut traduire, en somme, en une langue subjective la doctrine spéculative de Ruys-

broeck. Elle est tributaire, certes, de sa conception théocentrique des rapports entre Dieu et l'homme. L'essentiel, avec l'aide de la grâce, reste Dieu atteint dans la connaissance et surtout dans l'amour, — trait franciscain —, avec comme complément obligé l'accomplissement de la volonté divine, dont le signe ascendant est marqué par les progrès dans le renoncement, la pratique des vertus et la prière. A la suite du chartreux Hugues de Balma (13e siècle), mais dans un sens moins affectif, Herp fait une place importante dans la prière aux « aspirations » (*toegheesten*). Préférence qui correspond à une certaine méfiance des consolations spirituelles. Celles-ci ne sont ni le signe de la perfection, ni la garantie d'une action divine. Cela n'empêche qu'au-dessus de la vie intérieure active et de la vie contemplative, il reconnaît une troisième vie, « contemplative superessentielle » *(ouerweselic)*, caractérisée par la gratuité et la passivité. A noter que le primat franciscain de l'amour et de l'imitation du Christ, *exercitia Christiformia*, garde toujours ses droits dans cette ascension dont le cadre évoque de très près celui de Ruysbroeck.

2. — **Jean Brugman,** † 1473, demeure davantage dans la tradition des *Meditationes vitae Christi* du pseudo-Bonaventure : les *Devote Oefeninghen*, sorte de *Vie* de Jésus, auxquels il faut joindre des *Méditations sur la passion* (en néerlandais médiéval) encore inédites, servirent de source aux recueils similaires de Thomas a Kempis par exemple.

Voir L. Verschueren, art. Brugman (Jean), t. 1, col. 1967-1968. — W. Moll, *Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw*, 2 vol., Amsterdam, 1854. — T. Brandsma, carme, *Pater Brugman's « Considerationes de passione Domini » gevonden*, dans *Tijdschr. voor Taal en Letteren*, t. 27, 1939, p. 71-85; du même, divers articles dans *De Gelderlander*, t. 91, 1939 et dans *Annalen... der Wetenschap onder de Katholieken in Nederland*, t. 33, 1941, p. 163-191.

3. — **Saint Bernardin de Sienne,** † 1444, ne paraît pas avoir été un initiateur particulièrement notable. On a signalé (art. Bernardin de Sienne, t. 1, col. 1520-1521) que le second de ses sermons *De inspirationibus* (1443-1444) se montre favorable à la *delectatio spiritualis*, tout en insistant sur l'humilité indispensable dans cette voie et en étant fort réservé sur ce qui regarde visions, révélations, extases et autres charismes similaires. Ascèse discrète, christocentrisme spirituel et, trait franciscain, primat de l'amour (A. Blasucci, conv., *La spiritualità di S. Bernardino da Siena*, dans *Miscellanea Francescane*, t. 44, 1944, p. 3-67).

4. — Mention doit être faite encore d'*Élisabeth Achler de Reute*, † 1420. Tertiaire franciscaine, menant plutôt une vie de béguine, sa piété est affective et rappelle la tradition des « Amis de Dieu ». Sa *Vita* intéresse surtout la terminologie mystique, par exemple, sur la distinction entre *anima* et *spiritus*, sur l'union transformante avec la Trinité, sur le « miroir de la divinité » dans lequel l'esprit contemple toutes choses. Le caractère franciscain de sa spiritualité est assez faible.

K. Bihlmeyer, *Die schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute* († 1420) *und die Ueberlieferung ihrer Vita*, dans *Festgabe Philipp Strauch*, Halle, 1932, p. 88-109.

4. École dominicaine

Le grand éclat donné au 14e siècle à l'école mystique dominicaine par les maîtres rhénans et par sainte Catherine de Sienne ne persista guère, lui non plus, au siècle suivant. L'école rhénane n'eut guère de disciples notables, sinon Nicolas de Cues, et moins nettement Nicolas de Flue (voir plus haut). Mais on remarquera que ces deux noms sont étrangers à l'ordre dominicain (sur les spirituels allemands du 15e siècle, voir art. Allemande (spiritualité), t. 1, col. 331-336). Quelques membres de l'ordre dominicain se dégagent cependant, mais leur tendance moralisante est à signaler.

1. — **Dirc (Thierry) de Delft,** † après 1404. — Sous le nom de *Tafel van den kersten ghelove*, il laissa l'une des premières sommes théologiques en langue vulgaire (éd. L. M. F. Daniëls, o p, 4 vol., Anvers, 1937-1939). Le Père Daniëls (*Meester Dirc van Delf. Zijn persoon en zijn werk*, Nimègue, 1932, p. 184-195) a remarqué sa manière de mettre l'amour au terme de la connaissance de Dieu. En dépendance possible de l'*Horologium aeternae Sapientiae* de son confrère Henri Suso, il livre de temps en temps sa pensée sur les grâces de l'oraison, qu'il ne songe pas à décrire en termes spéculatifs, comme les rhénans du siècle antérieur (sinon pour déclarer leur lien avec les dons du Saint-Esprit), mais en termes psychologiques, quoiqu'il s'agisse d'une psychologie qui dépasse le mode ordinaire. Il s'attache aussi aux phénomènes mystiques plus accidentels, comme la stigmatisation.

2. — **Saint Vincent Ferrier,** † 1419, a laissé un *Traité de la vie spirituelle*, sorte de « directoire de vie ascétique » (M.-M. Gorce, *Vincent Ferrier*, dans DTC, t. 15, col. 3042). Le bref chapitre 6 de la première partie, *Quomodo ad unionem divinam anima jam purificata ascendit*, fait résulter la contemplation de la pureté du cœur, la charité de la contemplation et l'union de la charité. La contemplation n'y fait l'objet que d'une mention brève : la pureté conduit *ad contemplandam et angelicum spiritum et divinum; et ex tali contemplatione animus ad bona coelestia inardescit.*

3. — **Saint Antonin de Florence,** † 1459, a laissé des conseils de vie spirituelle dans son *Opera a ben vivere;* mais ce traité « qui est un jardin de l'âme par l'emploi des allégories reste l'exposé d'un état de vie assez prosaïquement soucieux des seuls commandements de Dieu » (M.-M. Gorce, art. S. Antonin, t. 1, col. 726). Son confrère, Jérôme Savonarole, † 1498, aura davantage encore le caractère d'un réformateur, voire d'un prophète.

5. École anglaise

L'école anglaise, après avoir connu son apogée au 14e siècle, ne produit plus d'œuvres comparables en perfection au *Cloud of Unknowing* ou au *Fire of Love*. Deux noms se dégagent au 16e siècle, et ces noms sont ceux de deux « visionnaires » qui ont mis l'accent sur les aspects psychologiques de leur expérience bien plus que sur ses fondements dogmatiques.

1. — **Julienne de Norwich,** † après 1442, a laissé dans ses *Revelations of divine Love* le récit d'une longue vision extatique qu'elle eut en 1373 à l'âge de 30 ans (éd.G. Warrack, 1923, trad. franç. G. Meunier, Tours,

1925; étude psychologique dans P. Renaudin, *Quatre mystiques anglais*, Paris, 1945, p. 51-100). L'esprit de son message est inquiet du problème du péché, mais aussi imprégné de foi, d'humilité, d'attachement à l'orthodoxie et surtout d'amour. Ces traits divers sont de nature à accréditer ses visions, comme l'a remarqué Renaudin.

2. — **Margery Kempe,** mystique de la première moitié du 15e siècle, dicta entre 1436 et 1438 ses souvenirs, connus sous le nom de *Book of Margery Kempe*. L'unique manuscrit de ce récit autobiographique, connu depuis 1934, fait preuve d'une indéniable bonne foi, malgré des accents exaltés de névrosée. L'émotivité morbide de Margery resta dominée par le remords d'un péché grave commis pendant sa jeunesse. Sa physionomie spirituelle a été rapprochée de certaines mystiques du continent, comme sainte Brigitte de Suède; mais elle reste certainement originale et n'inspire pas une confiance totale.

Édition critique par S. D. Meech et H. E. Allen, Londres, 1940; version en anglais moderne par W. Butler-Bowdon, Londres, 1936 (cf VS Suppl., t. 55, 1938, p. 60-63). — K. Cholmeley, *Margery Kempe, Genius and Mystic*, Londres, 1947.

6. Les Pays-Bas

La vie spirituelle du 15e siècle est dominée par la *Devotio moderna*, née à la fin du siècle précédent, grâce à la vigoureuse impulsion rénovatrice de Gérard Groote, † 1384. C'est dire qu'en fait les œuvres maîtresses de ce courant n'ont vu le jour qu'au 15e siècle. Et d'ailleurs on n'en verra plus guère par la suite. Les caractères généraux de ce mouvement ont été déjà esquissés ici (Contemplation au XIVe siècle, col. 1988). L'influence de la *Devotio moderna* s'est fait sentir en particulier à Groenendael. Le dernier auteur de quelque importance y fut :

1. — **Jean de Schoonhoven,** † 1432. Il ne connut Jean Ruysbroeck que quatre ans environ. Ses œuvres ne trahissent pas l'influence du grand mystique spéculatif, quoique, en réponse à Gerson, il en ait écrit la vie. Il préfère les régions moins élevées de l'ascèse. En fait, sa conception de la contemplation est tributaire de la *Devotio moderna :* le caractère affectif et humble y supplante les tendances dogmatiques, théologiques ou intellectuelles du 14e siècle (J. Huijben, *Jan van Schoonhoven, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroec*, dans OGE, t. 6, 1932, p. 282-303).

2. — **La Devotio moderna.** — Voir R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam, 1940. — J. M. E. Dols, *Bibliographie der moderne Devotie*, 2e éd., Nimègue, 1941.

a) *Caractères généraux.* — Ce mouvement n'est pas complètement indépendant des courants antérieurs. On a signalé, malgré les apparences opposées, certains rapports avec la mystique rhénane et Groenendael.

D. de Man, *Moderne devotie en duitsche mystiek*, dans *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde*, 8e série, t. 2, 1940, p. 100-105. Mise au point judicieuse sur l'influence des courants antérieurs dans J. J. Mak, *De dietse vertaling van Gerlach Peters' Soliloquium*, Asten, 1946, p. 10-47.

Ainsi Henri Eger de Calcar, † 1408, dans un traité laissé sous le nom de *Epistula cuiusdam devotissimi viri*, a résumé le *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Ruysbroeck (cf L. Reypens, *Een Meesterstukje van Hendrik Eger?* dans OGE, t. 14, 1940, p. 249-286).

On retrouve aussi dans la *Devotio moderna* le genre assez répandu au 14e siècle des *Méditations* sur la vie de Jésus. Ainsi le même Henri Eger (H. Lindeman, *Een tractaat over de overweging van 's Heeren lijden aan Hendrik van Calcar toegeschreven*, dans OGE, t. 7, 1933, p. 62-88); Thomas a Kempis, † 1471 (J. van Ginneken, dans *Onze Taaltuin*, t. 8, 1939-1940, p. 161-179, 229-250); d'autres opuscules anonymes (éditions ou descriptions par L. M. F. Daniëls dans OGE, t. 16, 1942, p. 186-235; P. de Keyser, *Salighe meditacies des lijdens..*, Anvers, 1942; D. A. Stracke, dans OGE, t. 12, 1938, p. 187-208; C. C. de Bruin, dans *Nederl. Arch. Kerkgeschiedenis*, n. s. 34, 1943, p. 1-23; nous ne citons que les textes récemment portés à la connaissance du public).

Dans le même genre, bien d'autres écrits, suscités par la *Devotio moderna*, manifestent la même estime pour la méditation pieuse. Ainsi le *Rosetum* de Jean Mombaer, † 1501 (P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928) qui montre un souci assez inquiet des degrés de la méditation et de l'oraison. Ainsi encore *Die sevenste bliscap van onzer vrouwen* (éd. V. Delille, Maldeghem, 1909, ou éd. Smulders, 's Hertogenbosch, 1913); ou encore des commentaires du Cantique (par exemple, celui édité par B. Spaapen, dans OGE, 1945, t. 2, p. 83-172; d'autres fragments (par exemple, ceux édités par D. A. Stracke, dans OGE, t. 11, 1937, p. 258-263, 300-325); des méditations sur les vertus (par exemple, celles connues sous le nom de *Spirituale Pomerium* et composées en 1440 par Henri uten Bogaerde (éd. L. Lebeer, Bruxelles, 1938); des « *Expositiones* » de la messe, comme celles de Simon de Venlo (vers 1450, étude par M. Smits van Waesberghe, dans OGE, t. 15, 1941, p. 228-261, 285-327; t. 16, 1942, p. 85-129). Par ailleurs, le grand zèle réformateur de la *Devotio moderna* (par exemple, S. van der Woude, *Johannes Busch, Windesheimer kloosterreformator en kroniekschrijver*, Edam, 1947) suscita des prédicateurs, comme Jean Cele, † 1415 (sermons édités par T. J. de Vries, Zwolle, 1949); d'autres recueils de sermons ont été conservés (par exemple, celui décrit par B. Delfgaauw dans OGE, t. 14, 1940, p. 173-186). Un de ces recueils forme un véritable traité de théologie mystique, dû à un auteur anonyme de la fin du 15e siècle; il a été édité par D. A. Stracke (*Korte Handleiding tot de Theologia mystica*, dans *Bloemen van ons Geestelijk Erf*, t. 7-8, Anvers, 1932).

Mais ces signes divers de la vitalité de la *Devotio moderna* au 15e siècle ne doivent pas donner le change. Il ne s'agit pas d'un mouvement cantonné strictement dans les préoccupations ascétiques ou réformatrices qu'impose la situation religieuse du siècle. Plusieurs écrivains ont laissé des écrits de valeur sur les voies de l'oraison contemplative. Déjà Jean Mombaer a été cité, quoiqu'il dépasse le cadre chronologique du 15e siècle : son œuvre manifeste, en effet, qu'à la fin du siècle, cent ans après la mort de Gérard Groote, l'abbé de Livry, fidèle à son esprit, mettait l'oraison mentale au sommet de toutes les ambitions du religieux. Et en celle-ci, l'intensité de la charité est l'objectif premier : « Parmi toutes les occupations du religieux, celle-là l'emporte en excellence qui est plus profondément enracinée dans la charité, en d'autres termes, où le cœur s'enflamme d'une affection plus ardente » (cité dans Debongnie, p. 248). Parmi les noms les plus saillants il faut citer en outre :

b) *Gerlach Peters* † 1411. — Il s'oppose assez nettement aux tendances spéculatives de la mystique de Groenendael. « Si nous caractérisons Ruysbroeck comme spéculatif, ontologique, et sa mystique, avec le Père Reypens, comme trinitaire (*Jan van Ruusbroec, Leven, Werken*, Anvers, 1931, p. 151), Gerlach Peters est affectif, pratique, psychologique et sa mystique christocentrique » (J. J. Mak, *De dietse vertaling van G. Peters' Soliloquium*, Asten, 1936, p. 85). Il faut sans doute nuancer dans le même sens la dépendance de Gerlach à l'endroit de saint Bernard (H. Gleumes, *Gerhard Groot und die Windesheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, dans ZAM, t. 10, 1935, p. 90-112; cf p. 35-51). Quant à sa doctrine, « la pensée centrale du *Soliloquium* est la liberté de l'esprit par l'intuition de la Vérité » (Mak, *op. cit.*, p. 87; cf *Soliloquium*, c. 33). La voie de cette libération est l'imitation de la croix du Christ et son terme est l'union, la conformité avec Dieu, sa contemplation. Programme qui, ici-bas, réside concrètement dans l'union, la conformité et la contemplation du Christ. Dans la mesure où il est réalisé ici, le ciel est le partage de l'homme.

c) *Thomas a Kempis*, † 1471, ne paraît pas avoir été un esprit très original.

J. van Ginneken, *Was Thomas Hemerken een scheppende Geest?* dans *Onze Taaltuin*, t. 10, 1941-1942, p. 161-165; *Hoe Thomas a Kempis Pater Brugmans beschouwingen over het lijden van Christus in het latijn bewerkte*, *ibidem*, t. 8, 1939-1940, p. 161-179; *Thomas Hemerken en Pater Brugmans « Leven van Jezus »*, *ibidem*, p. 229-250. Pour l'influence de saint Bernard, H. Gleumes, *Der geistige Einfluss des hl. Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempen*, dans ZAM, t. 13, 1938, p. 109-120. On a relevé aussi l'influence de saint Bonaventure.

Ceci est de nature à inspirer la prudence quand il s'agit d'attribuer à Thomas la paternité intégrale de l'*Imitatio*. Quoi qu'il en soit, par ailleurs, de cette question, on peut considérer Thomas comme son rédacteur définitif.

On a relevé dans l'œuvre certaine de Thomas comme dans l'*Imitatio*, des tendances assez analogues à celles signalées chez Gerlach Peters : dévotion affective et contemplation de l'humanité du Christ, pour accéder à celle de sa divinité et à l'union à Dieu dans la libération de l'âme. Ceci se remarque surtout au second livre de l'*Imitatio* (P. Debongnie, dans RAM, t. 21, 1940, p. 242-248) : aussi paradoxal que ce soit, le thème de l'imitation du Christ dans la doctrine de l'*Imitatio* paraît relativement peu fréquent (P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation*, dans RHE, t. 36, 1940, p. 289-344). Thomas ne semble, ni dans l'*Imitatio*, ni dans ses autres œuvres, admettre la possibilité, dès ici-bas, d'une vision transitoire de l'essence divine. La contemplation de certaines âmes privilégiées n'est qu'une vision inférieure, différente de la vision des bienheureux non seulement par la durée, mais par sa nature : elle ne se réalise que *ex latere, modice, obscure* (G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931). On sent le souci de présenter la vie spirituelle dans ses aspects accessibles à tout chrétien. La contemplation s'identifie ainsi pratiquement à la charité. Cependant Thomas connaît et décrit, par exemple, dans le *De elevatione mentis* (éd. M. J. Pohl, t. 2, p. 399 sv) la vision mystique de la vérité divine, mais par l'intervention d'une grâce particulière (W. Scherer, *Der ehrwürdige Thomas von Kempen und die mystische Beschauung*, dans ZAM, t. 8, 1933, p. 242-252).

En conclusion, on peut affirmer que l'*Imitatio* résume les principales tendances de la spiritualité de la première moitié du 15e siècle (F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tubingue, 1947, p. 139-140). L'œuvre de Thomas restera, dans le cours du 15e siècle, et pour bien des générations ultérieures, l'expression la plus claire et la plus simple de la *Devotio moderna*.

d) *Jugement.* — Ce mouvement souleva des oppositions dès le 14e et le 15e siècle, en raison de certaines parentés avec la mystique hétérodoxe du 14e siècle (ainsi l'opposition du dominicain Matthieu Grabow, cf *Festschrift zum 50 jährigen Bestandsjubileum des Missionshauses S. Gabriel Wien-Mödling*, Vienne, 1939, p. 289-376). On suspecta aussi son action sur l'humanisme naissant du 15e siècle et sur la réforme du 16e siècle. L'estime de Luther, et peut-être celle de Wessel Gansfort et d'Érasme pour ce mouvement, justifierait ce jugement sévère.

E. F. Jacob, *The Brethren of the common Life*, dans *Bull. John Rylands Library*, t. 24, 1940, p. 37-58. — J. Hashagen, *Die Devotio moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen*, dans *Zeitschrift für Kirkengeschichte*, t. 55, 1936, p. 523-531.

Cependant, après les excès spéculatifs du 13e et surtout du 14e siècle en matière spirituelle, le retour au primat absolu de la charité et de la conformité concrète à la vie du Christ, le retour aux vertus intérieures (humilité, détachement, etc) furent en eux-mêmes des réactions saines et bienfaisantes.

3. — **Denys le Chartreux** ou de Rijckel, † 1471, est assez indépendant de Groenendael et de la *Devotio moderna*. Son œuvre reflète le caractère éclectique de son époque, mais son érudition immense est puisée surtout aux Pères et aux théologiens antérieurs au 14e siècle. Il se méfie d'ailleurs des tendances récentes : nominalisme, scotisme, égidianisme... Son manque d'originalité tant en matière spirituelle que théologique ou philosophique a été maintes fois reconnu.

H. Pohlen, *Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartaüsers*, Leipzig, 1941. — A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium Carthusianum*, Debrecen, 1939. — P. Teeuwen, *Dionysius de Karthuizer en de philosophisch-theologische stroomingen aan de keulsche universiteit*, Bruxelles, 1938.

Mais il tranche cependant sur son siècle en unissant, comme le faisaient les Pères, théologie et mystique. Il semble avoir été pendant sa jeunesse disciple assez fidèle de saint Thomas d'Aquin en matière théologique; plus tard, il a dû beaucoup à la lecture de saint Albert le Grand. En matière spirituelle, son éclectisme est plus étendu (cf A. Wittmann, *op. cit.*). Une source dominante en est la *Theologia mystica* du pseudo-Denys dont il écrivit un commentaire (cf G. E. M. Vos de Wael, *De Mystica theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus*, Nimègue, 1942).

Sa théologie mystique a déjà été étudiée ici (Y. Gourdel, art. Chartreux, t. 2, col. 737-752), principalement sur la base de son *De contemplatione* (*Opera omnia*, t. 41). La division de la contemplation, d'après Denys, en « spéculative affirmative » et « amoureuse et mystique » (*ibidem*, col. 739-742) laisse pressentir notre distinction moderne entre contemplation acquise et

infuse. Dans les deux voies, le point de départ se résume ainsi : « Le grand secret pour bien contempler, c'est de beaucoup aimer » (col. 744). M. K. Swenden (*De « mystica theologia » bij Dionysius van Rijkel*, dans OGE, t. 22, 1948, p. 56-80) a eu le mérite d'étudier non seulement le *De contemplatione*, mais les autres œuvres mystiques de Denys, principalement les *Difficultatum absolutiones* où sa pensée a reçu des précisions diverses (*Opera omnia*, t. 16, p. 481-495). Cet auteur a remarqué la primauté formelle que Denys accorde à l'intelligence dans la contemplation, quoique l'amour aide l'intelligence dans cette activité intuitive et immédiate dans son mode le plus élevé. Ceci marque une nuance très nette avec les *aspirationes* de Hugues de Balma et tout le mouvement affectif, né de l'ordre franciscain et de la *Devotio moderna*.

Cette activité intuitive et immédiate se distingue radicalement des visions, quelle que soit leur espèce, en raison du caractère médiat de ces dernières, analogue au « phantasme » de la connaissance sensible.

Quant à l'objet de la contemplation, Denys le décrit volontiers en termes dionysiens : *tenebrae divinae*, *divina caligo*, etc. Ces termes ont à la fois une valeur subjective (Dieu insaisissable par l'homme) et objective. D'où l'importance de la *via negationis* dans la traduction de l'expérience mystique; d'où une mystique moins christocentrique et « moins trinitaire que théiste » (*art. cité*, p. 77) ou même néoplatonicienne. Par ailleurs, il n'ignore pas la mystique de l'Épouse (*Bruidsmystiek*) de saint Bernard, ni le rôle de l'eucharistie dans la vie mystique.

L'influence de Denys le Chartreux fut surtout sensible dans son Ordre, où encore aujourd'hui il reste le docteur de la contemplation.

D'autres auteurs spirituels carthusiens du 15e siècle ont été étudiés : par exemple, Guillaume de Breda, † 1440, auteur d'un *De amore sponse super Cantica canticorum* (éd. W. de Roy, dans OGE, t. 12, 1938, p. 71-87; t. 13, p. 54-65; cf 51-53); Barthélemy de Maastricht, † 1446 (cf H. J. J. Scholtens, dans OGE, t. 15, 1941, p. 98-104).

7. Mystiques français

Les mystiques français de ce siècle se distinguent très fermement des autres courants, et notamment de la *Devotio moderna*. Ils ont le désir de constituer une école autonome et c'est dans un retour aux Pères et aux grands scolastiques qu'ils cherchent leur voie.

1. — **Pierre d'Ailly,** † 1420, a déjà été étudié ici (E. Vansteenberghe, Pierre d'Ailly, t. 1, col. 256-260). On a remarqué que ses sources sont, comme seront celles de Gerson et de Robert Ciboule, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure. Comme Gerson, il se méfie des courants récents, notamment de Ruysbroeck; mais il a en commun avec la *Devotio moderna* le souci d'être accessible à tous. C'est pourquoi il traite du progrès de l'âme dans la pratique des vertus, la prière et la méditation, plus que du terme de celle-ci, la contemplation proprement dite. Quant à cette dernière, qu'il ne paraît pas avoir connue, il la décrit en recourant à la doctrine des cinq sens spirituels (cf *De quadruplici exercitio spirituali; De exercitio proficientium*, édité par E. Vansteenberghe, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie Mittelalters*, Suppl., t. 3, fasc. 2, 1935, p. 1231-1246).

2. — **Jean Gerson,** † 1429, chancelier de l'université de Paris, est, lui aussi, peu enthousiaste des courants nouveaux. Il a notamment exprimé sa méfiance à l'endroit des mystiques rhénans et de Jean Ruysbroeck (cf A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 2 vol., Paris, 1945-1948). Il se rattache plutôt à la tradition patristique ancienne. Ainsi on a gardé des *Notulae super quaedam verba Dionysii de Coelesti Hierarchia*, qui sont son œuvre, pour autant que l'histoire peut en fournir la preuve, et manifestent l'influence du pseudo-Denys (éd. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940). Ces *Notulae* révèlent cependant que cette influence fut « plutôt par suggestion que par documentation prolongée » et davantage « par l'exemple des plus grands théologiens médiévaux, d'Albert le Grand en première ligne » (*ibidem*). Après Denys, les maîtres de Gerson furent certainement saint Augustin et, parmi les médiévaux, saint Bernard, les victorins, saint Bonaventure, saint Thomas, Hugues de Balma (cf J. Stelzenberger, *Die Mystik des Joannes Gerson*, Breslau, 1928). On a cru aussi que le nominalisme et sa théorie de l'abstraction se seraient mêlés à son expérience mystique en une synthèse originale (ainsi W. Dress, *Die Theologie Gerson*, Gütersloh, 1931). Ce qui aurait fait de Gerson un précurseur de Luther. Mais cette thèse, certainement excessive, contredit celle de J. Stelzenberger et de dom J.-B. Monnoyeur (*La doctrine de Gerson, augustinienne et bonaventurienne*, dans *Études franciscaines*, t. 46, 1934, p. 690-697). Il faut aussi écarter, au moins pour la mystique de Gerson, l'influence de l'occamisme.

La doctrine gersonienne de la contemplation tient surtout dans ses ouvrages *De mystica theologia speculativa* et *De mystica theologia practica* (analysés dans Stelzenberger, *op. cit.*; cf J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystik*, Louvain, 1928). Le lien entre la théologie spéculative et la mystique est posé en thèse, quoique la première s'appuie sur les puissances rationnelles qui atteignent le vrai, et la seconde sur les puissances affectives dont l'objet est le bien. Comme toute connaissance est mêlée d'amour, ainsi en mystique la pratique doit toujours se joindre à la théorie. Ce cadre général permet à Gerson d'exposer une doctrine qui n'est en somme que le fonds commun de la tradition médiévale, avant que les excès de la scolastique n'aient dissocié théologie et mystique.

Gerson a-t-il été partisan de l'universalité de l'appel à la contemplation mystique? On l'a pensé (J. L. Connolly, *op. cit.*), mais il semble que cette position est inadmissible (P. Pourrat, *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, dans *Revue apologétique*, t. 49, 1929, p. 427-438) : quoique tout chrétien doive y aspirer, elle reste pour Gerson un don de Dieu et suppose d'ailleurs certaines dispositions préalables de tempérament et certaines conditions de vie. Il faut aussi reconnaître que Gerson, comme Thomas a Kempis, nie la possibilité de contempler ici-bas la nature divine.

Le lecteur de langue française peut s'initier à la doctrine gersonienne dans la traduction récente de sa *Montagne de la contemplation* et de sa *Mendicité spirituelle*, sous le titre *Initiation à la vie mystique*, par P. Pascal, Paris, 1943.

3. — **Robert Ciboule,** † 1458, considère la méditation comme préparatoire à la contemplation (A. Combes, *Un témoin du socratisme chrétien au 15e siècle, Robert Ciboule*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 8, 1933, p. 93-259, surtout p. 183-192;

aussi, art. R. Ciboule, t. 2, col. 887-890). Son *Livre de la saincte meditation en congnoissance de soy* donne une doctrine de la contemplation qui suit de près le *Benjamin major*, livre 5, de Richard de Saint-Victor : « Aucunesfois contemplacion est par dilatacion de pensee, aucunesfois par elevacion et aucunesfois par alienacion » (cf J. Chatillon, *Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 41, 1940, p. 3-26). Quelle que soit sa pensée exacte sur la vision immédiate et intuitive de Dieu, il a posé nettement qu'au plus haut degré de la contemplation, par *alienacion*, « ce sont graces speciales de dieu et quil distribue selon son plaisir et selon sa digne providence a ceulx qui se rendent ydoines a telles perfections » (dans Combes, *art. cité*, p. 191-192).

François Vandenbroucke.

IX. LA CONTEMPLATION AU XVI^e SIÈCLE

1. École franciscaine. — 2. Les dominicains. — 3. Les augustins. — 4. Le clergé séculier. — 5. Divers. — 6. Contemplation ignatienne. — 7. Contemplation de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix.

Le 16^e siècle marque un sommet et un renouveau dans l'histoire de la contemplation, notamment en Espagne et en Italie. C'est l'âge d'or des exercices et de l'oraison méthodique, l'époque des grandes synthèses psychologiques des docteurs du Carmel. L'enseignement spirituel vise avant tout à la pratique, à la conversion des âmes. Cependant, sans nier la prééminence de l'amour, la doctrine de saint Jean de la Croix sera à la fois spéculative et affective, théorique et pratique.

Parmi les causes du réveil spirituel, s'offrent en premier lieu la réforme des anciens Ordres, souvent amorcée dès le milieu du 15^e siècle, sous l'impulsion des religieux fervents; et la fondation de nouveaux Instituts, tels que la Compagnie de Jésus et les congrégations de clercs réguliers. La réaction contre le paganisme de la Renaissance et les erreurs des protestants imprime aux écrits catholiques un caractère particulier : c'est une spiritualité de combat, principalement après la réunion du concile de Trente. Il faut enfin signaler une aspiration diffuse et universelle à une vie chrétienne plus intime, plus personnelle, plus évangélique; aspiration qui explique en grande partie les succès de Luther, des *Alumbrados* et du mouvement biblique et érasmien, mais qui favorisa aussi l'essor de la mystique orthodoxe (cf Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, ch. 1). Par ailleurs les maîtres du moyen âge n'ont rien perdu de leur prestige. Longtemps encore leur influence restera prépondérante.

1. École franciscaine

Véritables pionniers, les franciscains de l'Observance s'emploient plus que personne à fournir au public chrétien un aliment de haute spiritualité. En 1502-1503 Ambrosio Montesino publie en espagnol la *Vita Christi* de Ludolphe. Le cardinal Cisneros, de 1504 à 1512, fait imprimer en castillan une série d'opuscules spirituels : l'*Échelle* de Jean Climaque, le *Livre* de sainte Angèle de Foligno, etc. En 1521, paraît l'*Art de servir Dieu* d'Alonso de Madrid, le premier chef-d'œuvre ascétique de l'Espagne moderne, que sainte Thérèse recommandera, et où la perfection est ramenée à un seul point : l'entière conformité à la volonté de Dieu. Idée reprise plus tard par Benoît de Canfeld et autres auteurs du 17^e siècle.

1° François d'Osuna, † 1540, donne le meilleur de son enseignement dans le *Troisième Abécédaire* (lettre 0, ch. 1-4). Pour lui, le terme contemplation désigne toute prière supérieure à la prière vocale, soit la méditation discursive, soit les hautes cimes de l'oraison. La parfaite contemplation ou prière de recueillement consiste dans une attention fervente et amoureuse portée sur Dieu seul sans aucun mélange d'images créées ni d'éléments conceptuels. L'âme entre en contact avec l'essence divine en dépassant même la Sainte Humanité, sauf chez les plus avancés, qui contemplent sans nul inconvénient et l'Humanité et la Divinité du Sauveur (3^e *Abécédaire*, prologue). Les degrés de la contemplation correspondent à l'intensité du silence intérieur. Par lui-même l'homme peut produire un recueillement initial, Dieu seul est capable d'imposer un parfait silence aux facultés. Au sommet de la contemplation, le spirituel est plus passif qu'actif, « il est mû plutôt qu'il ne se meut » (*ibidem*, C, ch. 2, début). Le recueillement passif est recommandé à tous ceux qui présentent les aptitudes requises : *habilidad y deseo*. Il est trop évident que l'ensemble des chrétiens ne réalise pas ces conditions : « *Aquesta via... no es para todos* » (*ibidem*, prologue et lettre H). La contemplation n'outrepasse jamais le domaine de la foi : « c'est une erreur condamnée de prétendre que l'on peut dès ici-bas voir Dieu à découvert ». Très optimiste à la manière de saint François, Osuna ne méprise aucun moyen capable de favoriser la dévotion; il ne craint donc pas de consacrer un traité aux excellences des saintes larmes, un autre à la louange des goûts spirituels, mais on oublie souvent de préciser qu'il en montre aussi les dangers (*ibidem*, lettres L et N). Bien que préconisant une contemplation très abstraite de l'Unité divine, Osuna accorde une place de premier plan au Verbe incarné : il ne se détache de lui que pour un temps et à regret. Trois de ses ouvrages ont pour objet la sainte Passion. Dans un autre livre sur le *Banquet eucharistique*, il recommande à toutes les âmes ferventes la communion fréquente et même quotidienne. S'agit-il de problèmes discutés entre scolastiques, il opte généralement pour les solutions scotistes. En théologie spirituelle, il cite de préférence saint Bernard, Richard et Gerson. Le traité eucharistique doit beaucoup à Gerson, à Biel et au *Rosetum* de Mauburnus.

2° Bernardin de Laredo, † 1540, a publié un traité sur la quiétude, l'*Ascension du mont Sion*, qui s'effectue en trois étapes : se connaître soi-même, connaître et imiter Jésus-Christ, adorer Dieu seul. Dans une première rédaction (Séville, 1535) l'auteur, empruntant le cadre et la terminologie à Richard, se rapproche beaucoup d'Osuna. La contemplation imparfaite, qui procède « par inquisition de l'entendement », entrevoit dans les créatures un reflet des attributs divins. La contemplation parfaite, qui procède « par totale réception » de la pure intelligence, fixe son regard sur l'Essence incréée. Dans la deuxième rédaction (Séville, 1538) Laredo expose d'après le pseudo-Denys, Hugues de Balma et Harphius, une méthode plus affective : l'union à Dieu par le seul amour sans connaissance préalable. Ici encore, il y a lieu de distinguer la contemplation

commune et la contemplation *surnaturelle*, *passive* et *infuse*, qui dépasse en toutes manières le pouvoir de l'homme (III, ch. 7, 29, 30). L'âme qui débute, nous dit-on ailleurs, avance par l'effet d'une grâce *acquise;* les âmes parfaites agissent en vertu d'une grâce *infuse* (III, ch. 25). Formules étonnantes au premier abord, mais qui ont leur équivalent chez Richard. Au sujet de l'appel divin, Laredo semble enseigner que le Seigneur a décidé dans sa bonté d'accorder la grâce de haute contemplation aux âmes qui s'y disposent de leur mieux (*tiene por bien, si ellas dan disposición, de siempre perfecionallas*, III, ch. 30). Quant aux consolations, il est permis de les désirer comme moyens de progrès spirituel. Toutefois à partir de 1538 et sous l'influence de Harphius, Laredo montrera plus de méfiance à l'égard des goûts intérieurs. Il a aussi composé deux courts traités eucharistiques.

3° Jean des Anges, † 1609, de la réforme alcantarine, est le théoricien franciscain le plus marquant de la seconde moitié du 16e siècle. Auteur affectif, il préconise souvent la méthode des aspirations et semble admettre la possibilité d'un amour sans connaissance. Dans une première série d'ouvrages très abstraits (*Triunfos del amor de Dios*, *Lucha espiritual)*, il se complaît à discuter les problèmes les plus difficiles de la vie mystique : absorption de l'âme en Dieu, amour sans connaissance, diverses sortes de ravissements, etc, en prenant pour guides Hugues de Balma, Harphius, Tauler, Gerson et bien d'autres spirituels (*Obras*, éd. Sala, 2 vol., Madrid, 1912 et 1917). Revenant plus tard sur les mêmes questions en son *Commentaire du Cantique*, il citera Jean de la Croix et Luis de León. Dans une deuxième catégorie de traités plus abordables et présentés sous la forme du dialogue *(Diálogos de la conquista... del reino de Dios*, *Manual de vida perfecta)*, tout en continuant à piller Harphius et d'autres écrivains, il emprunte à Osuna et à sainte Thérèse la notion de recueillement actif et passif ou *surnaturel.*

« Le premier, explique-t-il à son disciple, est le précurseur de l'autre et. en t'appliquant comme il faut au premier, tu obtiendras le second, surtout si tu écoutes la voix du céleste Époux qui, à toute heure, nous appelle et convie à plus haute perfection » (*Diálogos de la conquista*, X, § 12, p. 149). « Dans l'état surnaturel, quand Dieu vient la visiter, que l'âme cesse de travailler, qu'elle reste dans le calme et la quiétude, comme qui écoute une voix, non comme qui interroge ou discute » (*Manual*, V, § 2, p. 226).

A cause de ses nombreuses citations tacites ou expresses, il est parfois malaisé de dire quelle est la pensée personnelle de Jean des Anges. Il a aussi publié des méditations sur la vie et la passion de Jésus-Christ, et un traité des mystères de la messe.

Saint Pierre d'Alcantara, † 1562, fut certainement un grand contemplatif, mais son œuvre écrite se réduit à peu de chose. Si Diego de Estella, † 1579, ne traite pas précisément de la contemplation, il y dispose les âmes par ses *Meditaciones devotisimas del amor de Dios*, Salamanque, 1576. Quant à Diego Murillo, † 1616, il s'en tient presque exclusivement à des conseils ascétiques dans *Instrucción y Escala espiritual*, Saragosse, 1598.

En Italie il convient de signaler deux écrivains capucins appelés à exercer une grande influence au sein de leur Ordre. Jean de Fano (1469-1539) publie *Operetta devotissima chiamatta Arte de la Unione* (Brescia, 1536), où il suit de très près l'*Exercitatorio* de García de Cisneros, tout en s'inspirant maintes fois de Harphius. C'est ce qu'a solidement démontré le Père Rémi d'Alost, *Collectanea Franciscana*, 1939, p. 164-192. — Mathias de Saló (1535-1611) compose entre autres ouvrages une *Prattica dell'orazione mentale* (Brescia, 1573) qui n'eut pas moins de 51 éditions dans les principales langues européennes (dernière réimpression, Assise, 1932-1934, 2 vol.). Premier maître des novices à Paris de 1575 à 1578, Mathias est considéré comme l'initiateur de l'école capucine de Saint-Honoré. Quoi qu'on en ait dit, je ne lui trouve aucune ressemblance avec François d'Osuna.

Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, 2 vol., Londres, 1927 et 1930. — Pierre Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16e siècle*, Louvain, 1927. — Fidèle de Ros, *Le P. François d'Osuna*, *Paris*, 1936; *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948; *La vie et l'œuvre de Jean des Anges*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 405-423. — Mgr Jobit, *Un prédécesseur de S. François de Sales*, *Fray Diego de Estella*, dans *Cahiers de l'éducateur*, nos 4, 5, 6, mai, juin et juillet 1950. — Dans la *Biblioteca de Autores cristianos*, trois tomes de mystiques franciscains : réédition de Laredo, d'Osuna (4e *Abécédaire*), de fray Juan de los Angeles *(Manual de vida perfecta)*, de Diego de Estella *(Meditaciones del amor de Dios)*, Madrid, 1948 et 1949.

Pour l'Italie, cf Melchior a Pobladura, *Historia generalis... capuccinorum*, pars 1, Rome, 1947, p. 192-194. — Pour la France, Godefroy de Paris, *L'école franciscaine française de Saint-Honoré*, *L'école italienne de Saint-Honoré*, dans *Revue sacerdotale du Tiers-Ordre*, n° 223-227, de mars-avril 1947 (p. 51-56) à la fin de l'année.

2. Les dominicains

Un trait assez surprenant est ici la grande influence exercée par Savonarole, † 1498, en Italie et en Espagne soit comme réformateur, soit comme écrivain spirituel. On sait que Philippe Néri et Catherine de Ricci le vénéraient comme un saint. Un autre dominicain, Baptiste de Crema, † 1534, fut un des initiateurs de la spiritualité moderne italienne, qu'adoptèrent en général les clercs réguliers et l'augustin Séraphin de Fermo (I. Colosio, art. Carioni ou B. de Crema, t. 2, col. 153-156).

La réforme de la province d'Espagne, à partir de 1506, fut menée à bien dans une atmosphère de rigoureuse pauvreté, de mortification et de fervent mysticisme par des religieux castillans dont plusieurs avaient passé une partie de leur jeunesse dans la congrégation lombarde ou dans celle de Saint-Marc de Florence. Les partisans de la stricte Observance se réclameront de l'esprit, des exemples et des ouvrages de Savonarole. C'est dans un tel climat que grandira Louis de Grenade, le principal représentant de la tendance affective, légèrement anti-intellectualiste, parmi les dominicains espagnols.

1° Louis de Grenade, † 1588, est un vulgarisateur de génie qui utilise non seulement les sources italiennes en vogue (Savonarole, Crema, Fermo, Laurent Justinien), mais encore les mystiques du Nord (Herp, Louis de Blois, le pseudo-Tauler du *De Passione Christi*), ainsi que les auteurs de l'antiquité (Pline l'Ancien), les Pères de l'Église et les scolastiques du moyen âge, notamment Bonaventure. L'essentiel de sa doctrine est résumé dans le *Livre de l'oraison et de la méditation* paru en 1554 (éd. Cuervo, t. 2) et destiné à tous les chrétiens indistinctement. Il leur apprend à contempler les mystères de la Passion, à réfléchir sur les fins dernières, à passer en revue les bienfaits de Dieu. Comme

García de Cisneros, c'est à une méditation imaginative et méthodique qu'il invite ses lecteurs. Il affirme cependant que cette méditation des commençants (appelée aussi *contemplation* quand il s'agit de la vie du Christ) aboutit normalement à une oraison plus simple de recueillement silencieux. « Les quatorze méditations signalées plus haut valent surtout pour les débutants, mais que ceux-ci une fois exercés ne s'en tiennent pas là, qu'ils se laissent guider par l'Esprit Saint, qui a coutume de faire sortir ses disciples de cette école pour d'autres meilleures ». Ces âmes déjà sur la voie du progrès méditent les saintes Écritures, s'élèvent à considérer les perfections divines, admirent les merveilles de la Providence dans l'ordre de la nature et de la grâce.

« Aux âmes plus favorisées, Dieu coupe l'eau de la spéculation et ouvre les canaux de l'affection, afin que, l'entendement cessant d'agir, la volonté se repose et se plaise en Dieu seul, employant toutes ses forces dans l'amour et la jouissance du Bien suprême. Tel est l'état très parfait de contemplation *(este es el estado perfectisimo de contemplación)* auquel nous devons toujours aspirer. Ici l'âme n'est plus en route, mais au terme du voyage. Elle ne cherche plus des raisons d'aimer dans la méditation, elle jouit en repos de l'objet de son amour enfin trouvé, seul but de ses recherches et de son désir... Il y a ici à la fois moins de peine et plus de jouissance et de profit. Comme le travail de la méditation y est moindre, on peut prolonger davantage le recueillement avec moins de fatigue du cerveau » (éd. Cuervo, t. 2, p. 429-430; 2e p., ch. 5, avis 9e; voir un texte analogue, qui semble paraphraser le précédent, dans le *Tratado de la Oración*, longtemps attribué à saint Pierre d'Alcantara, éd. Cuervo, t. 10, 1re p., ch. 12, avis 8e, p. 501-503).

Ainsi nous avons d'un côté la contemplation spéculative et laborieuse des commençants, et de l'autre la contemplation affective et reposée des parfaits. « C'est une œuvre entièrement au-dessus de nos forces *(sobrenatural)* que d'élever notre esprit à la contemplation de la Lumière éternelle » (*Libro*, p. 348, 2e p., ch. 3, § 10). Je ne sache pas que notre dominicain emploie jamais les expressions contemplation passive ou infuse. Bref, Louis de Grenade s'étend sur la méditation des commençants; il mentionne à maintes reprises avec enthousiasme la perle précieuse, le sommet de l'union mystique où l'homme devient un seul esprit avec Dieu, mais en des termes vagues et imprécis, applicables aussi bien à la contemplation acquise qu'à la contemplation infuse. Enfin il ne dit à peu près rien des étapes intermédiaires, des divers degrés de la vie spirituelle. On ne trouve donc pas chez lui un traité complet de théologie spirituelle. Il destine ses livres à tous les chrétiens sans exception, car tous, pense-t-il, sont capables d'acquérir la science de la prière intérieure, de méditer au moins quelques instants sur les mystères de la foi.

Louis de Grenade se présente à nous comme un auteur ascétique dont l'influence a été considérable. Mais s'il n'est pas un théoricien de la haute contemplation, il a certainement un tempérament de mystique. Ses livres sur l'oraison, ses deux traités sur l'amour de Dieu, ses recueils de prières ont orienté d'innombrables âmes vers les hautes cimes de l'union intime avec Dieu.

2° Barthélemy des Martyrs, † 1590, dans son *Compendium spiritualis doctrinae*, compilation des Pères et des auteurs du moyen âge, se rattache à l'école affective et adopte ordinairement des positions sages et modérées, par exemple, au sujet de la dévotion à la sainte Humanité dans les hauts états mystiques. Il cite cinq ou six fois Osuna (3e *Abécédaire*) sans le nommer ou bien sous la désignation de *Doctor quidam*.

Il serait injuste de ne pas signaler enfin les confesseurs dominicains : Domingo Bañez, Vicente Barron, P. Ibañez, García de Toledo, qui par leurs doctes conseils ont aidé Thérèse d'Avila à gravir la montagne de la contemplation. Cf spécialement Marcel Lépée, *Bañez et sainte Thérèse*, Paris, 1947.

3° En Italie, **Catherine de Ricci**, † 1590, entretient parmi ses correspondants l'esprit de Savonarole, dont les enseignements, repensés par elle, se nuancent d'optimisme et d'indulgence pour les faiblesses de la nature. Voir R. Cai, art. Catherine de Ricci, t. 2, col. 326-327; M.-H. Laurent, art. *Catherine de Ricci*, DHG, t. 11, col. 1516-1517.

M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, ch. 12, p. 634-650; *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal* (1500-1560), dans les *Mélanges offerts à Joseph Vianey*, Paris, 1934, p. 93-103. — Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941. — E. Allison Peers, *Studies*, t. 1, p. 33-76. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3. — Alvaro Huerga, *Plinio en la ascética de Fr. Luis de Granada*, Salamanca, 1950. — Fidèle de Ros, *Los misticos del Norte y Fr. Luis de Granada*, dans *Archivo ibero-americano*, Madrid, 1947; *Algunas fuentes de Fr. Luis de Granada*, dans *Estudios Franciscanos*, Barcelona, 1950; *Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y Bart. de los Mártires*, dans *Archivo ibero-americano*, Madrid, 1943.

3. Les augustins

A la suite de leur Père, les augustins célèbrent l'excellence de l'amour divin, s'inspirent volontiers de la philosophie platonicienne, se piquent d'élégance littéraire.

1° Saint Thomas de Villeneuve (1488-1555), assez audacieux pour aborder en chaire les problèmes de la contemplation, a laissé 350 sermons sur l'année chrétienne et une série de discours sur le Cantique. S'adressant à des auditoires très mêlés, obligé par là même de s'en tenir à des généralités, il dira les grandeurs de la contemplation, ses effets, les conditions qu'elle exige, au lieu d'en exposer en détail la nature et les degrés. Mieux qu'un traité de théologie mystique, ses exhortations enflammées auront éveillé chez beaucoup d'âmes le désir de l'union à Dieu. Il semble pourtant ne pas appeler tout le monde à la haute contemplation qu'il regarde comme une faveur entièrement gratuite. Celui que Dieu n'y élève pas, enseigne-t-il, n'a aucun motif de réclamer ou de se plaindre.

2° Bienheureux Alonso de Orozco (1500-1591). — Écrivain abondant, il continue de publier jusqu'à un âge très avancé des opuscules de valeur inégale. La synthèse la plus satisfaisante paraît contenue dans le *Monte de contemplación* (1544). Quatre étapes mènent au sommet de la sainte Montagne : *lección santa, meditación continua, oración afervorada, contemplación*. Rien là de bien original. La contemplation y est définie : une considération libre et claire (quoique imparfaite) de la Vérité suprême qui est Dieu, soit en Lui-même, soit dans ses créatures (*Monte...*, Salamanque, 1895, c. 7, p. 512). Elle comporte quatre échelons, suivant que l'on cherche Dieu en nous-mêmes, dans les créa-

tures, dans la cruelle Passion de Jésus-Christ, dans l'unité divine et la Trinité des personnes (c. 8, p. 528). Pourra prétendre à ce dernier degré l'homme déjà parfait dans la vie active et qui aura passé quelque temps *(por algún tiempo)* dans les trois premiers degrés (connaissance de soi, des créatures, de Jésus-Christ). Qu'il prenne pourtant garde à la présomption et à l'orgueil : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le ». Mieux vaut te sauver avec seulement l'œil gauche (vie active) que d'aspirer témérairement et sans aucune sorte de dispositions *(sintiéndote inhábil)* à la vie contemplative, au risque de tout perdre. On ne saurait dire que l'invitation d'Orozco aux candidats contemplatifs soit tellement pressante. Toutefois il ajoute aussitôt : « Soyez humble et vous n'aurez rien à craindre » (c. 11, p. 575-576). Il écrit plus loin : « Rien de plus profitable que la considération des perfections divines, mais ce mode de contemplation est réservé au petit nombre et requiert grande perfection » *(es para los menos y que requiere gran perfección*, c. 11, p. 585). Orozco a très probablement lu et utilisé la *Subida* de Laredo. Ce dernier toutefois ouvre plus larges aux chrétiens les portes de la contemplation.

A la fin du *Monte* (c. 12, p. 594-597), Orozco énumère cinq degrés ou effets de la plus sublime contemplation : *a*) l'homme devient un même esprit avec Dieu; *b*) rien ne saurait plus nous séparer de Lui; *c*) blessure d'amour (*Cant.* 4, 9); *d*) langueur d'amour (*Cant.* 2, 5); *e*) aliénation spirituelle. L'âme, déjà blessée et malade, meurt à elle-même. Ce sommet de l'union est symbolisé par l'évanouissement d'Esther devant le roi Assuérus. En ce sommeil pacifique *(sueño de paz)* l'âme peut monter si haut qu'elle en arrive à voir Dieu en son essence, comme saint Augustin et saint Thomas l'affirment de Moïse et de saint Paul. Disciple d'Augustin, Orozco place donc le point culminant de la contemplation dans l'extase et la vision fugitive de l'essence divine. Pareille faveur ne saurait durer que peu de temps ici-bas (*no puede mucho tiempo durar*, p. 602).

Même enseignement dans le *Memorial de Amor santo*, où les effets de la haute contemplation sont ramenés à trois : *a*) dilatation ineffable du cœur qui est un don de Dieu; *b*) l'âme sans sortir de soi ni perdre l'usage des sens connaît par la grâce divine de très profondes vérités; *c*) *Rapto o arrobamiento de sentidos*. En ce rapt ou ravissement, l'âme dégagée des sens atteint à la vision de l'essence divine. Le chrétien fervent peut passer sa vie entière en continuelle contemplation, non pas suivant les deux derniers modes, qui sont incompatibles avec la vie active, mais suivant le premier. La dilatation du cœur donne grande facilité à pratiquer la loi divine par amour, dans le souvenir des exemples du Sauveur. *Viam... cucurri, cum dilatasti cor meum*, *Ps.* 118, 32 (*Memorial*, Salamanque, 1896, c. 23, p. 437-441). Connaissance et imitation de Jésus-Christ, voilà bien d'après Orozco la contemplation à portée de tous les chrétiens. Les plus hautes grâces mystiques sont réservées à un petit nombre d'âmes spécialement choisies par Dieu.

3° Luis de León (1528-1591), exégète et théologien humaniste, mérite de figurer parmi les mystiques en raison de son commentaire du Cantique des Cantiques et à cause des pages vibrantes qu'il consacre à l'union au Christ, Époux de l'âme et Prince de la Paix *(Nombres de Cristo)*. Il fut aussi l'un des premiers à goûter les écrits de sainte Thérèse, dont il publia une apologie. Toutefois on chercherait vainement chez lui une doctrine précise et complète sur la contemplation.

4° Cristobal de Fonseca (1542-1621) a laissé un *Traité de l'amour de Dieu* que mentionne saint François de Sales. Travail de compilation où voisinent les textes de Platon, du pseudo-Denys, de Léon Hebreo, etc. — Au Portugal, le vénérable Tomé de Jésus (1533-1582) est connu pour ses *Trabalhos de Jesus :* cinquante méditations sur les souffrances de Jésus-Christ, qu'il composa durant sa longue captivité chez les Maures du Maroc. Sa méthode s'apparente à celle de Louis de Grenade. — En Italie, Séraphin de Fermo, † 1539, chanoine régulier de saint Augustin et disciple de Baptiste de Crema, fit paraître (Milan, 1538) une série d'opuscules : *Traité de l'oraison mentale*, *Victoire sur soi-même*, *Miroir intérieur*, etc, qui, traduits en castillan dès 1551, furent très appréciés en Espagne, notamment par Louis de Grenade (voir Beltrán de Heredia, art. Cano, t. 2, col. 75-76).

E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, 2 vol., Londres, 1927-1930, où l'on trouvera une abondante bibliographie. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3. — Ignacio Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, 2 vol., El Escorial, 1929. — Thomas de Villanueva, *Opera omnia*, Manilae, 1881. — Alonso de Orozco, *Obras*, t. 1, *Verjel de oración*, *Monte de contemplación*, Salamanque, 1895; t. 2, *Memorial de amor santo*, 1896. — *Obras*, autre édition, Madrid, 1736. — F. Lang, art. Alphonse de Orozco, t. 1, col. 392-395.

Luis de León, *Obras completas castellanas*, coll. Biblioteca de autores cristianos, n° 3, Madrid, 1944. — Salvador Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, 1950.

4. Le clergé séculier

Le bienheureux **Juan de Avila** (1500-1569), surnommé l'apôtre de l'Andalousie, est de nos jours très étudié en Espagne. On aime en lui le ton de profonde conviction qui se dégage de ses écrits. Il a laissé un traité intitulé *Audi, filia*, des sermons, des lettres de direction et divers opuscules (*Obras*, 2 vol., Madrid, 1941).

Pour Juan de Avila, comme pour Laredo, la vie spirituelle semble comporter trois étapes principales. « Il convient de commencer le plus bas possible en pensant à nos péchés; nous méditerons ensuite sur la Sainte Humanité, pour monter enfin à l'excellence de la Divinité, *a la alteza de su Divinidad* » (AF = *Audi Filia*, c. 73, t. 1, p. 229). On a donc : *a*) à la base, la connaissance de nous-mêmes, de nos misères, de nos faiblesses, qui nous rendra indulgents au prochain (AF, c. 57-67, c. 71, et diverses lettres, surtout le n° 12). *b*) Connaissance et imitation de Jésus-Christ. L'âme se plaira particulièrement à méditer la Passion, soit avec de grands efforts d'imagination, soit plutôt d'une manière calme et reposée (inspirée de Laredo?), en considérant que les mystères se déroulent en notre cœur ou tout près de nous (lettre n° 5). Que les pensées au bout d'un temps cèdent la place aux affections. Que l'entendement se taise pour laisser parler le Maître intérieur. Dans les souffrances du Sauveur, voyons avant tout la preuve de son amour pour les hommes (AF, c. 73-85). Avec saint Paul, Avila prêche aussi volontiers le dogme du Christ, tête du corps mystique (*Obras*, t. 2, trat. 21, p. 445-474). *c*) Enfin la « hauteur » de la Divinité. Sur ce troisième point, l'auteur ne nous dit, hélas, à peu près rien. « Je comptais m'étendre longuement et passer à la considération de la Divinité

par l'échelon de la sainte âme de Jésus-Christ notre Seigneur, ma faible santé m'en empêche et je n'en dis pas davantage » (AF, c. 81, t. 1, p. 256). Malgré cette regrettable lacune, on saisit nettement le schéma de l'ascension spirituelle.

On ne saurait guère douter qu'Avila ne soit lui-même un grand mystique. D'après ses contemporains, il avait expérimenté les plus sublimes états de la contemplation. C'est pourquoi sainte Thérèse voulut absolument lui soumettre son *Autobiographie* qu'il jugea avec l'assurance d'un maître des voies spirituelles. Mais dans ses ouvrages, il ne mentionne jamais l'oraison passive ou infuse. Au cours de la méditation, il conseille uniquement de fixer de temps à autre sur Notre-Seigneur un simple regard très reposé *(sosegada y sencilla vista*, AF, c. 74), ou encore de reposer l'intelligence par une simple attention sur Dieu (*una sencilla atención a Dios*, lettre nº 8); ce qui peut aboutir à une oraison affective ou de simplicité. Ailleurs il s'inspire discrètement du recueillement d'Osuna (AF, c. 10, p. 43; c. 25, p. 87-88; mieux encore c. 75, p. 234; c. 81, p. 256).

Avila invite tous les chrétiens à la prière et à la méditation, mais nullement aux états supérieurs de la mystique. Son point de vue est résumé dans les lignes suivantes, que je traduis librement :

« Comme il existe divers exercices, divers chemins pour aller à Dieu (méditer sur la Passion, voir Dieu dans les créatures, repasser ses bienfaits, recueillement du cœur occupé à aimer), il y a aussi parmi les hommes grande variété d'inclinations. Que chacun donc s'étudiant soi-même, avec la grâce du Seigneur et le secours d'un sage directeur, cherche à découvrir quel est l'exercice qui lui sera le plus avantageux, car c'est celui-là qu'il devra suivre » (AF, c. 81, p. 256). C'était déjà la solution du *Troisième Abécédaire* (H, c. 3, p. 406, *a* et *b*).

Juan de Avila s'attarde à prêcher les vertus solides et fondamentales : renoncement, mortification, amour de Jésus crucifié, conformité à la volonté divine, qui sont la meilleure préparation à la haute contemplation. D'autre part, affaire de tempérament et réaction contre les Alumbrados, il ne mentionne à peu près jamais ces états supérieurs et les phénomènes extraordinaires de la vie mystique, sauf pour en détailler les dangers bien plus que les avantages. A propos des consolations, il se montre aussi sévère que Harphius. Il ne faut ni les désirer ni les rechercher, ce serait notre perte. Ayons uniquement en vue la volonté de Dieu. « Cherchez ce qui plaît à Dieu et ce qui vous déplaît » (*Doctrina admirable*, *Obras*, t. 1, p. 350-364). Ailleurs il semble moins rigoureux (AF, c. 74, p. 232; et lettre nº 5, p. 433). Pour distinguer vraies et fausses révélations il prend pour guide Gerson (AF, c. 50-55).

Ce parti pris de prudente réserve le porte également à se méfier des traités de haute spiritualité. D'Osuna, il déconseille le 3e *Abécédaire* « qui tend à supprimer tout exercice de la pensée, ce qui ne convient pas à tous » (lettre nº 1, p. 409). Il n'est pas plus tendre pour la *Vida* de sainte Thérèse : « Le livre n'est pas fait pour aller en beaucoup de mains. Il y a des phrases qui seraient à retoucher *(limar)*, d'autres à expliquer. Certaines choses qui peuvent être avantageuses à votre progrès spirituel, ne le seraient pas à ceux qui voudraient les embrasser, car les voies particulières par où Dieu conduit les uns, ne conviennent pas à d'autres ». Nous retrouvons ici le sentiment de l'infinie variété des appels divins.

Même s'il dépend sur quelques points de ses devanciers (cf l'image du parchemin, AF, c. 98, p. 308 et Laredo, *Monte Sión*, II, c. 15), Juan de Avila n'en reste pas moins un auteur profondément personnel. Son influence fut considérable en Espagne et même en France. Au témoignage de Bourgoing, Bérulle lui doit le meilleur de sa spiritualité sacerdotale.

5. Divers

Avant et après le concile de Trente, les grands saints italiens Gaétan de Tienne, Philippe Néri, Charles Borromée rivalisent de zèle pour la formation d'un clergé fervent, en lui inculquant l'amour de l'oraison et la dévotion au Christ souverain Prêtre (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, p. 354 svv). Dans le domaine de la mystique, il faut réserver une place de premier plan à sainte Catherine de Gênes † 1510, qui par sa vie et sa doctrine du pur amour aura une action considérable sur tout le 17e siècle français. Des disciples prolongent son influence, particulièrement Battista Vernazza † 1587, dont on a imprimé 4 volumes d'œuvres spirituelles (1588-1602); et la Dame milanaise, Isabelle Bellinzaga, qui aux environs de 1584-1594 composa le *Breve compendio* ou *Abrégé de la perfection* appelé à un si brillant succès. Voir M. Viller, art. Breve compendio, t. 1, col. 1940-1942; Umile da Genova, art. Catherine de Gênes, t. 2, col. 290-325; P. Debongnie, art. *Catherine de Gênes*, DHG, t. 11, 1506-1515.

Les deux bénédictins que nous allons mentionner écrivent des traités spirituels en vue de promouvoir la réforme de leurs monastères. Garcia de Cisneros † 1510, l'initiateur en Espagne de la méditation méthodique, prépare les voies non seulement à saint Ignace, mais aussi à Louis de Grenade qui l'a certainement connu (cf *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1917, t. 36, p. 186-188, un texte du célèbre dominicain emprunté à l'*Exercitatorio*). — Les ouvrages de Louis de Blois † 1566, empreints d'une tendre dévotion à la Sainte Humanité et renfermant d'admirables formules de prière, ont à coup sûr grandement contribué à rendre aux âmes le goût de la contemplation (voir P. de Puniet, art. Blois (Louis de), t. 1, col. 1730-1738; M. Alamo, art. Cisneros, t. 2, col. 910-921).

L'on ne saurait passer sous silence le travail de diffusion réalisé par les chartreux imprimeurs et traducteurs d'ouvrages spirituels dans les divers pays chrétiens. La chartreuse de Cologne notamment est un foyer de propagande mystique aux 16e et 17e siècles, avec Pierre de Blomevenna, Laurent Surius et Antoine Dulcken (voir Y. Gourdel, art. Chartreux, t. 2, col. 753-766). C'est précisément un chartreux de Cologne, Thierry Loher, qui s'empresse de publier la *Perle évangélique* (Utrecht, 1535, et plus complètement, Anvers, 1538). Surius la traduit en latin dès 1545. Écrit anonyme issu des Pays-Bas, la *Perle* est due à une pieuse vierge morte en 1540 à l'âge de soixante-dix-sept ans. Tel est l'unique renseignement donné par Nicolas Eschius. D'autres croient pouvoir rattacher la sainte femme aux cercles spirituels d'Osterwijk, dans le Brabant hollandais. L'auteur de la *Perle* complète les thèmes spéculatifs de Ruysbroeck, qui lui sont familiers, par la doctrine paulinienne du corps mystique. Plus et mieux qu'un modèle à imiter, Jésus est notre chef et la vie de notre âme. Nous réaliserons la vie « christiforme » en faisant nôtres les joies et les souffrances, les vertus et les mérites du Sauveur. L'influence de la *Perle* fut large et profonde, même en dehors des Pays-Bas. Traduit

en français en 1602 par Richard Beaucousin, chartreux de Paris, le traité est probablement à l'origine du christocentrisme de Bérulle. La traduction allemande (1676) est l'œuvre du poète Angelus Silesius.

Nicolas Eschius ou Van Esch (1507-1578), directeur du béguinage de Diest, sa ville natale, consacra sa vie, à partir de 1542, à la diffusion de la *Perle évangélique*, dont l'auteur était sans doute sa dirigée. De plus, il livra au public un second traité de sa fille spirituelle : *Le Temple de l'âme (Van dem Tempel der Sielen*, Anvers, 1543) qui ne fut jamais réédité ni traduit. La prétendue traduction latine qu'en aurait faite Eschius n'a jamais existé. Comme œuvres originales, Van Esch a laissé une *Introduction à la vie d'introversion*, préface du *Temple de l'âme*, et des *Exercitia* en quatorze chapitres édités par Surius (Anvers, 1565), qui dépendent pour une bonne part de Harphius. On y retrouve notamment les douze mortifications et l'exercice aspiratif avec ses quatre actes fondamentaux : *dare*, *postulare*, *conformare*, *unire*. Cependant l'auteur s'inspire aussi de la vie « christiforme » de la *Perle évangélique*.

Sur la *Perle*, cf St. Axters o p, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, 1948, p. 81-84. — J. Huyben o s b, *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle*, VSS, t. 26, 1931, p. 75 svv. — L. Reypens, *De schrijfster der Evangelische Peerle*, OGE, t. 2, 1928, p. 52-76. — J. Huyben, *De Fransche vertaling der Peerle*, OGE, t. 4, 1930, p. 5-26. — Art. *Esch* (Nicolaus van), LTK.

E. Allison Peers, *Studies...*, t. 2, p. 121-148, qui donne la bibliographie jusqu'à 1930. — Joaquín Sanchis Alventosa o f m, *Doctrina del beato Juan de Avila sobre la Oración*, Madrid, 1947. — Robert Ricard, *Notes et matériaux pour l'étude du « socratisme chrétien » chez sainte Thérèse*, tiré à part du *Bulletin hispanique*, t. 50, 1948; *le Bx Juan de Avila*, p. 26-31; du même, *Du nouveau sur le bienheureux Jean d'Avila*, RAM, t. 24, 1948, p. 135-142; bibliographie intéressante, note 3.

En Espagne la bibliographie est très abondante depuis 1943. A partir de 1946, une revue de recherches est exclusivement consacrée à notre auteur : *Maestro Avila*. Signalons spécialement la publication d'inédits très importants dans *Miscelánea Comillas* (Universidad Pontificia, Comillas, Santander) : *a*) *Mémoires destinés au concile de Trente*, t. 3, 1943; *Procès devant l'Inquisition*, t. 6, 1946, édition et notes de Camilo María Abad s j. b) *Collection de sermons inédits*, t. 7, 1947, introduction et notes de Ricardo G. Villoslada s j. — Voir aussi Luis Sala Balust, *Hacia una edición crítica del « Epistolario » del Maestro Avila*, Extrait de *Hispania*, n° 29. — Études spéciales sur Jean d'Avila, dans *Manresa*, t. 17, 1945, n° 64-65; t. 18, 1946, n° 66.

Fidèle de Ros.

6. Contemplation ignatienne

La spiritualité ignatienne est profondément traditionnelle, mais l'oraison qu'elle préconise prend place dans un contexte de vie apostolique. On lui reconnaît avec raison deux caractères distinctifs : une intention pratique, une organisation méthodique (P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, dans *L'oraison*, Cahiers de la vie spirituelle, Paris, 1947, p. 43-49). On lui a reproché de mécaniser les âmes et de paralyser leur essor (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 8, Paris, 1928, p. 185-195). En fait, l'histoire montre parmi les premiers représentants de la Compagnie de Jésus des témoins favorisés d'états mystiques élevés et des théoriciens peu suspects d' « ascéticisme ». Le mérite d'Ignace de Loyola et de ses disciples a été d'ouvrir l'accès de l'oraison mentale à des clercs ou à des laïcs vivant hors de l'état monastique.

1° Saint Ignace de Loyola et les Exercices. — *a*) *L'expérience personnelle* joue un rôle capital dans la formation spirituelle du fondateur. Les souvenirs qu'il a dictés en 1553-1555 à Gonzalès de Camara en conservent la preuve. A Loyola, sa conversion et ses suites l'initient au discernement des esprits. A Manrèse, il reçoit des lumières sur la Trinité, la création, l'eucharistie. Les faveurs qui lui furent prodiguées sur la rive du Cardoner l'ont marqué pour le reste de la vie (*Autobiographie*, trad. E. Thibaut, c. 3, n. 28-30). Un fragment de son *Journal spirituel* révèle que son intense activité n'a pas interrompu sa contemplation alors qu'il rédige les *Constitutions*. Ce ne sont pas seulement des « touches mystiques » passagères; c'est la « voie contemplative » la plus authentique qui est la sienne (J. de Guibert, *Saint Ignace mystique*, p. 17). Son expérience mystique présente un caractère trinitaire et eucharistique accentué, mais la note fondamentale réside dans la recherche de l'application pratique. Sa mystique est une « mystique du service de Dieu » (J. de Guibert, *op. cit.*, p. 46).

Avec la haute destinée contemplative d'Ignace fait contraste sa réserve dans la divulgation de son expérience et dans les conseils donnés. Ses *Lettres* attestent cette discrétion (à Thérèse Rejadell, trad. P. Dudon, lettre 6, p. 52-54; à François de Borgia, lettre 20, p. 102-107), et font connaître quelques-uns des « dons très saints » qu'il mettait au-dessus des macérations excessives : le don des larmes, les accroissements de foi, d'espérance, de charité, de joie et de paix spirituelle, les impressions et illuminations divines « avec tous les autres goûts et sentiments spirituels en harmonie avec ces dons » (à François de Borgia, lettre 33, p. 164-168). La vision de la Storta prolonge et confirme les lumières reçues à Manrèse et consignées dans les *Exercices* : l'appel du Christ Rédempteur, la lutte menée sous son drapeau sont des thèmes dont le relief explique l'œuvre ignatienne et la spiritualité qui l'inspire (H. Rahner, *Die Mystik...*, p. 202-218).

b) *Les Exercices spirituels.* — Le mot contemplation y revient à plusieurs endroits : dans l' « appel du roi temporel » (91), au cours des trois semaines centrées sur la contemplation des mystères évangéliques (101, 110, 118, etc), au sujet de la « contemplation pour obtenir l'amour » (230), dans la seconde « manière de prier » (249). Des commentateurs ne voient là qu'une considération, une autre méthode de méditer. D'autres, par contre, cherchent une explication plus mystique. Il est certain que la contemplation ignatienne n'exclut pas tout « discours », témoin la « contemplation pour obtenir l'amour », élévation de saveur augustinienne, où le raisonnement occupe une place considérable. Mais ce qu'évoque le mot « contemplation », c'est bien toujours l'idée de simplification. Les actes de l'entendement sont ramenés à une simple attention de présence active, à un effacement progressif du « discours » : l'entendement cède le pas aux affections. L' « application des sens » est la « méthode contemplative » des *Exercices*. Des deux interprétations qui en ont été données, la plus autorisée est celle qui en fait une préparation immédiate à la motion surnaturelle infuse que Dieu accorde librement (J. Maréchal, art. Application des sens, t. 1, col. 810-828).

Pas plus que Garcia de Cisnéros ou que Louis de Grenade, Ignace de Loyola n'inclut dans l'oraison l'intervention d'une grâce spéciale. Ses formules n'interdi-

sent pas les plus hautes expériences de la vie mystique. On peut même affirmer que certaines n'ont leur valeur plénière que dans ces perspectives (L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*). Mais les *Exercices* visent à conduire l'âme dans la voie et le mode d'oraison que Dieu veut pour elle. Ignace ne préjuge pas de l'opération divine. Il ne veut pas que la fin apostolique soit compromise par certaines formes de contemplation qui comporteraient des exigences incompatibles avec cette fin. Les *Constitutions* limitent à une heure (prière vocale et examens compris) le temps d'oraison accordé à ceux qui font leurs études (p. 4, c. 4, n. 3). Ce temps fut porté dans la suite à une heure pour la seule oraison mentale, mais le fondateur ne consentit jamais à cette correction. Il maintint que l'abnégation, la pureté d'intention, l'exercice de la présence de Dieu devaient suppléer à une oraison réduite par des obligations apostoliques prévalentes (*Monumenta Historica, Scripta de Sancto Ignatio*, t. 1, Madrid, 1904, n° 256, p. 278). L'apôtre doit « chercher Dieu en tout », l' « aimant dans toutes ses créatures et toutes ses créatures en Lui » (p. 3, c. 1, n. 26). Cette formule est l'écho de l'expérience d'Ignace, dont les témoins ont été particulièrement frappés (M. Olphe-Galliard, *La vie apostolique...*, p. 423). Elle définit l'apport le plus original du fondateur à l'histoire que nous esquissons : la contemplation dans l'action.

2° Les premiers jésuites : Nadal, Favre, Borgia. — Ses disciples immédiats ont été pour la plupart de grands contemplatifs.

a) *Nadal* divulgue les *Constitutions* et les commente en théologien soucieux de dégager les principes d'un enseignement reçu d'Ignace. La contemplation est l'aboutissant normal de la méditation. Il y voit la conclusion synthétique de la triple voie dionysienne par affirmation, négation et éminence :

« La contemplation survient quand l'objet de la méditation se voit tout entier rassemblé (todo junto) par ce qui précède. Il en va comme d'une image aperçue de loin et dont on s'éloigne jusqu'à ce qu'on la voie tout entière parfaitement; ainsi en vient-on par la méditation à atteindre peu à peu ce que l'on désire. On dit qu'il y a contemplation quand on saisit l'ensemble (todo) selon qu'on le peut par les actes de notre entendement. Cette contemplation est donc un acte de l'entendement; toutefois, il doit être tel que la volonté y ait sa part et s'y joigne à l'entendement : ainsi l'une et l'autre de nos facultés se trouvent en acte toutes deux ensemble dans la contemplation. Telle est la pratique de tous les saints » (*Pláticas espirituales...*, éd. M. Nicolau, p. 183, 18e exh., n. 17).

Nadal place dans cette perspective les *Exercices* et il ne craint pas d'affirmer que Dieu accorde communément la « consolation » (= la contemplation demandée) à ceux qui s'y préparent en suivant la méthode ignatienne (p. 184, n. 19). Nous devons à Nadal, à propos d'Ignace, le mot qui résume le mieux l'idéal que le fondateur a réalisé et diffusé par ses enseignements : *in actione contemplativus*. Cet idéal, Nadal le fonde en doctrine quand il recommande une vie de foi qui maintienne l'âme dans une contemplation continuelle consistant à voir Dieu présent en tout et à penser sans cesse à lui. Il l'appelle la « vie supérieure » parce qu'elle joint à l'ascèse et à l'apostolat une « oraison fervente » (p. 85, 6e exh., n. 1 et 2).

b) Le bienheureux Pierre *Favre* incarne à un degré exceptionnel cet idéal de l' « oraison apostolique » (le mot est de Surin). Dans son *Mémorial* il montre que l'exercice des bonnes œuvres, animé de l'esprit du Christ, est une voie qui conduit excellemment à la contemplation :

« Celui qui cherche et trouve l'esprit du Christ dans les bonnes œuvres, celui-là progresse d'une façon beaucoup plus solide que celui qui ne s'occupe que de la seule prière : on pourrait dire que celui qui possède le Christ dans la pratique des bonnes œuvres et celui qui le possède dans la prière sont comme celui qui le possède en effet et celui qui le possède par l'affection » (*Memoriale*, n. 126, dans *Monumenta historica. Monumenta Fabri*, Madrid, 1914, p. 555).

En mettant l'accent sur l'apostolat, Favre comme Nadal est en plein accord avec la mystique des *Exercices* : « mystique du service de Dieu », elle est aussi mystique de l' « élection » ou du « devoir d'état ».

c) *Saint François de Borgia.* — A l'encontre de ce caractère résolument apostolique, s'est manifesté chez certains jésuites de la première heure un engouement pour la contemplation pure. Ces « récollets », hantés par la nostalgie de la chartreuse, se rencontrèrent surtout en Espagne et au Portugal, provinces dominées par l'influence d'Antoine Araoz. François de Borgia, au moment où il entre dans la Compagnie, subit le contre-coup de cette influence, renforcée par celle du franciscain Jean de Texeda et des jésuites Oviédo et Onfroy. Borgia, éclairé par les lettres du fondateur, eut fort à faire pour modérer leurs attraits et lui-même eut beaucoup à sacrifier de son goût pour la prière et pour la pénitence. Son *Journal spirituel* atteste que ces sacrifices furent compensés par un don de contemplation remarquable. Ce don lui inspira une industrie qu'il pratiqua avec fidélité : l'offrande de chaque heure à une intention particulière qu'il consignait par écrit (P. Suau, *Histoire de saint François de Borgia*, p. 429-434). Ce même esprit de méthode au service d'une foi surnaturelle intense se retrouve dans les *Méditations* sur les évangiles et publiées de nos jours dans leur texte original (*El Evangelio meditado*, éd. F. Cervós, Madrid, 1912). La contemplation très affective du saint s'y reconnaît. Ajoutons que, cédant aux suggestions de Nadal et de Polanco, il a augmenté le temps de l'oraison : il l'a fixé pour tous à une heure complète (P. Leturia, *La hora de meditación*, p. 70-74).

3° Balthasar Alvarez et Éverard Mercurian. — Les difficultés que Baltazar Alvarez (1533-1580) a rencontrées témoignent en faveur des droits que la contemplation infuse s'est assurés dans la Compagnie. Alvarez était un religieux éminent, apprécié de sainte Thérèse qui le choisit pour confesseur, alors qu'il avait à peine vingt-six ans; il fut maître des novices, recteur, provincial, visiteur. Après la mort de Borgia (1572) sa doctrine sur l'oraison inquiéta son provincial, Jean Suarez, qui en avertit le nouveau général, Mercurian. Alvarez rendit compte de ses idées et de sa méthode. Trois ans plus tard, le « procès » est rouvert. Diego de Avellaneda, visiteur de Castille, obtient de Mercurian une condamnation qui oblige Alvarez à abandonner sa méthode parce qu'elle n'était conforme ni aux *Exercices* ni à l'Institut : il s'agissait d'une oraison de silence et de recueillement qu'Alvarez avait constatée chez Thérèse d'Avila avant de l'expérimenter à partir de 1567. Deux des mémoires qu'il rédigea sont connus : l'un (1573) est cité largement par Louis Du Pont, son biographe, l'autre est reproduit intégra-

lement d'après une pièce d'archives dans la *Vie* de Balthasar Alvarez (éd. 1920, appendice 19). D'après Alvarez, l'oraison de silence consiste à fuir le bruit des créatures, à se retirer dans l'intime du cœur, pour adorer Dieu en esprit : « on demeure en sa présence avec un sentiment d'amour, soit sans s'arrêter à aucune imagination sensible, soit en s'y arrêtant si Dieu la donne et si l'âme s'en trouve mieux ». Dans cette attitude, on cède aux mouvements du Saint-Esprit « faisant des actes, tantôt de respect, tantôt de joie, tantôt d'offrande, tantôt de demande... » (*Vida*, p. 473-475). Cette manière d'aller à Dieu fut jugée intolérable. Ce verdict fait ressortir les excès d'une propagande maladroite menée par des disciples d'Alvarez aussi inconsidérés qu'il était prudent; il souligne que le goût obsédant de la solitude est peu favorable au zèle des âmes (P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez*, p. 51 svv). Mais on ne pouvait sans parti pris opposer les *Exercices* à l'oraison d'Alvarez. Affirmer, comme le faisait Mercurian, que la méditation ne pouvait pas aboutir normalement à la contemplation, c'était contredire Nadal et les disciples immédiats d'Ignace. Quant à la pratique personnelle d'Alvarez et de ses émules, on peut douter que les directives romaines aient pu y changer grand chose. La confiance témoignée à Alvarez par ses supérieurs jusqu'à la fin de sa vie donne à penser qu'ils s'inclinèrent devant l'expérience de ce religieux exemplaire, en qui Dieu opérait librement (*ibidem*, p. 55). Voir E. Hernandez, art B. Alvarez, t. 1, col. 405-406.

4° Deux théoriciens : Gagliardi, Suarez. — Alvarez n'était pas le seul jésuite à enseigner l'oraison de recueillement. Avant lui, avait été dénoncée et condamnée la doctrine d'Antoine Cordeses (1518-1601) (P. Dudon, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison*). Dans ses *Relations* Alvarez invoquait l'autorité de plusieurs confrères dont les opinions étaient notoires : celle des Pères de Plasencia, parmi lesquels vivait Cordeses, celle de Jean de la Plaza, maître des novices et recteur de Grenade avant d'être visiteur du Pérou et du Mexique, auteur d'un manuscrit traitant des *Trois voies du chemin spirituel*, celle du célèbre Martin Guttierez, martyrisé en 1573 par les calvinistes de France.

a) Achille *Gagliardi* (1537-1607), professeur de théologie à Rome, à Padoue, à Milan, avait été mêlé aux intrigues d'une mystique milanaise, Isabelle Bellinzaga, auteur d'un *Abrégé de la perfection* dont la paternité lui avait été attribuée. Son commentaire des *Exercices spirituels*, inspiré de Nadal, est favorable à leur interprétation mystique (*Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia*, éd. C. van Aken, Bruges, 1882). Gagliardi distingue deux sortes de contemplation : l'une est le fruit d'une méditation assidue qui obtient par le « discours » comme une imprégnation de l'esprit, méditation qui s'achève en une sorte d'intuition paisible et globale, « sine motu ullo aut mentis agitatione, totam rem in momento conspicere quasi habeat ob oculos » (*De oratione*, c. 2, § 2. *De applicatione sensuum*, p. 23), et dans un repos quasi intuitif. Le succès de cet exercice dépend des dons naturels de chacun : chez les uns prédomine la ferveur affective, chez d'autres peu nombreux (paucorum) se produit une intuition intellectuelle supérieure (p. 24). Les « actes plus élevés » ne dépendent plus des facultés naturelles, mais de Dieu :

> « Il y a des actes qui, tout en venant de nous et de nos facultés, sont tels que nous les expérimentons comme mis en nous par Dieu et découlant d'une origine spéciale. Dans ces actes nous sommes conduits par un principe supérieur; ils se réalisent même en dépit de notre manque de générosité et s'accompagnent d'une suavité divine; ils surviennent instantanément (in momento), tandis que le plus souvent les autres actes demandent un certain temps (in tempore fiunt) » (§ 3, *De actibus nonnullis altioribus*, p. 25).

A cette distinction entre une contemplation mineure et une contemplation majeure Gagliardi en ajoute une autre, prise des facultés : si la grâce agit sur la « mémoire » ou la conscience claire, nous avons les « révélations », qui sont sources d'illusions; si elle agit sur l'intelligence et la volonté, nous avons des grâces d'union, fruits les plus précieux de toute oraison (*ibidem*; cf *Exercices*, 155, 175-176).

Gagliardi est d'avis que la troisième et la quatrième semaines des *Exercices* se rattachent à la voie unitive : l'union au Christ qu'elles tendent à développer, sans impliquer aucune expérience proprement extraordinaire, est très profonde. *La contemplation pour obtenir l'amour* offre tous les éléments de la contemplation dans l'action dont Ignace, Favre et Nadal ont fait le sommet de la contemplation propre à la Compagnie de Jésus. Les deux remarques qui précèdent l'exercice (230-231) font comprendre que l'amour qui passe dans les actes est plus parfait que l'amour purement affectif (amorem consortii nudae contemplationis). D'après Gagliardi, le but de cette contemplation est de faire saisir que l'action est un authentique moyen d'union à Dieu (Explicatio tertiae et quartæ hebdomadæ, p. 99-102).

b) François *Suarez* (1548-1617) a laissé le souvenir d'une âme favorisée de la plus haute contemplation (R. de Scorraille, *François Suarez*, t. 2, p. 298-303). « Sa doctrine mystique coïncide pour l'essentiel avec la doctrine mystique de saint Jean de la Croix sans avoir puisé lui-même dans l'école carmélitaine » (E. Elorduy, *La Teologia mistica de Suarez*, dans *Manresa*, t. 17, 1944, p. 220). Les carmes ont attaché le plus grand prix à l'amitié du professeur de Coïmbre. Ils ont voulu que son nom figurât parmi les censeurs des œuvres du saint docteur, bien que Suarez soit mort un peu avant leur publication (Silverio de Santa Teresa, *Obras de san Juan de la Cruz*, t. 1, Burgos, 1929, p. 205-206). Suarez consacre à l'oraison mentale le second livre de son traité sur la prière (*Opera omnia*, éd. Ch. Berton, Paris, Vivès, t. 14, 1859, p. 116-212); la contemplation y occupe onze chapitres. Sans commenter les *Exercices* en leur entier, Suarez les a défendus contre leurs détracteurs (*De religione Societatis Jesu*, lib. 9, c. 5-7; éd. Vivès, t. 16). Il a affirmé que le livret ignatien conduit à la contemplation « autant qu'il convient à l'industrie humaine »; la quatrième semaine « appartient à la voie unitive »; elle n'a pour but ni la purification, ni le perfectionnement des mœurs, mais l'espérance et l'amour des choses éternelles, « ad participandum in hac vita aliquo modo æternas delicias *in aula mentis* vacando divinæ sapientiæ » (p. 1039). Cette orientation contemplative des *Exercices*, Suarez la découvre dans le fait qu'ils élèvent de l'humanité du Christ à sa divinité en respectant le rôle décisif de la grâce. L' « application des sens » a pour but le repos de l'âme dans l'amour de la vérité contemplée : plus intellectuelle que purement imaginative, elle est une manière de participer à la con-

templation, « saltem quantum ad modum operandi » (p. 1040).

5° La lettre de Claude Aquaviva sur l'oraison (8 mai 1590). — Aquaviva, « le plus grand général de l'ordre après saint Ignace » (J. Brodrick), s'adresse à toute la Compagnie pour dissiper des « doutes » sur l'interprétation des règles relatives à la pénitence et à l'oraison (*Epistolæ praepositorum generalium*, t. 1, Gand, 1847, p. 248-270). Il remarque que la « vraie et parfaite contemplation » a toujours été regardée comme un moyen éminent de stimuler la pratique des vertus : qu'elle soit pour le jésuite l'aiguillon du zèle des âmes. Cette intention pratique n'exclut nullement l'amour désintéressé; ce n'est pas son avantage que l'on doit rechercher dans l'oraison, mais l'amour de Dieu qui stimule au travail (p. 252-254). Aquaviva compare l'oraison du jésuite apôtre à celle du pur contemplatif. Après avoir énuméré cinq différences concernant l'exercice formel de la contemplation, il ajoute que toute action apostolique doit être une oraison en ce qu'elle s'accompagne de la présence de Dieu et comporte de fréquentes élévations de l'âme vers Dieu (p. 256-257).

Cette lettre, par ses directives fermes et modérées, reflète la pensée du fondateur et de ses premiers disciples. Elle ne gêne pas l'essor des âmes contemplatives : un saint Alphonse Rodriguez (1546-1617), un saint Louis de Gonzague (1568-1591), dont Gagliardi a attesté qu'il était « parfaitement versé dans l'union à Dieu et dans l'exercice de la théologie mystique décrite par le grand Aréopagite comme une divine obscurité » (cité par M. Viller, *L'abrégé...*, p. 70). Elle se retrouve pour l'essentiel chez le classique Alphonse Rodriguez (1538-1616), auteur de l'*Ejercicio de Perfección.*

J. de Guibert, *Saint Ignace mystique*, Toulouse, 1950 (articles parus dans RAM, t. 19, 1938, p. 3-22, 113-140 : *Mystique ignatienne. A propos du Journal spirituel de saint Ignace de Loyola) ; Spiritualité des Exercices et spiritualité de la Compagnie de Jésus*, RAM, t. 21, 1940, p. 225-241. — M. Olphe-Galliard, *La vie apostolique et l'oraison aux origines de la Compagnie de Jésus*, RAM, t. 25, 1949, p. 408-425 (= *Mélanges Viller*). — H. Rahner, *Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta*, ZAM, t. 10, 1935, p. 202-220. — P. Leturia, *La hora matutina de meditación en la Compañia naciente*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 3, 1934, p. 47-86. — M. Nicolau, *Jeronimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949.

P. Suau, *Histoire de saint François de Borgia*, Paris, 1950. — P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez* (1573-1578), RAM, t. 2, 1921, p. 36-57; *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison*, RAM, t. 12, 1931, p. 97-115; t. 13, 1932, p. 17-33. — M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise*, RAM, t. 12, 1931, p. 44-89. — P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito ed il movimento degli zelatori*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 14, 1945, p. 1-72. — E. Elorduy, *La teología mística de Suárez*, dans *Manresa*, t. 16, 1943, p. 203-230; t. 17, 1944, p. 220-240. — R. de Scorraille, *François Suarez*, 2 vol., Paris, 1913. — H. Bernard, *Le P. Alonso Sanchez et la lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison*, RAM, t. 17, 1936, p. 61-89. — A. Coemans, *La lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison*, *ibidem*, p. 313-321.

7. La contemplation de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix

L'éclat jeté sur l'histoire de la contemplation par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ressort des articles qui les concernent (Carmes, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila). Nous devons ici préciser l'apport des deux réformateurs. L'école franciscaine avec François d'Osuna et Bernardin de Laredo prépare et annonce les maîtres du Carmel; c'est la doctrine de la contemplation telle qu'elle est élaborée dans les *Abécédaires* et la *Subida del Monte Sión* que Thérèse d'Avila et Jean de la Croix vont illustrer et parachever. Pour mettre en relief leur valeur à la fois représentative et originale, nous nous arrêterons à trois aspects significatifs : nature du « recueillement » surnaturel, attitude devant les goûts spirituels, place faite à l'humanité du Christ dans la contemplation; puis nous résumerons leur doctrine de la contemplation.

1° Le « recueillement » surnaturel. — L'apport original d'Ignace de Loyola se résume dans la formule : chercher Dieu en tout et en tous. L'adage thérésien serait plutôt : « Chercher Dieu en vous, au plus intime de votre âme ». La sainte, qui était femme d'action animée d'un grand zèle apostolique, n'en prend pas moins la tête du mouvement qui donne au « recueillement » la place principale dans la vie spirituelle. Elle vit elle-même de la contemplation la plus intense et elle écrit pour des âmes contemplatives. L'autorité qu'elle acquiert elle la doit tout d'abord à sa vocation et à son expérience personnelle. *La Vie écrite par elle-même*, que complètent et prolongent ses autres ouvrages, est avec les *Confessions* de saint Augustin le document le plus instructif que nous possédions sur l'action de Dieu dans l'âme. La pénétration psychologique de Thérèse que rehausse son talent littéraire nous procure des analyses qui sont le reflet de sa personnalité bien plus que de ses lectures : elles ont une spontanéité, une sincérité d'expression qui n'ont rien d'une acquisition laborieuse. S'il est exagéré de dire qu' « elle eut le génie de l'assimilation et de la synthèse plus que celui de l'invention » (G. Etchegoyen, *L'amour divin*, p. 29), on ne peut méconnaître que sa faculté d'assimilation fut surprenante. Elle la devait sans doute à la délicatesse de sa propre sensibilité et à cette clairvoyance intérieure qui la rendait prompte à se reconnaître dans des images ou des expressions apparemment impersonnelles. Le milieu dont elle a subi les influences ne l'a pas tellement « formée » qu'il ne l'a révélée à elle-même, et l'étude des contacts intellectuels qui l'ont marquée permet de dégager sa véritable originalité plutôt que de la compromettre. On peut dire dans ce sens que « la grande Carmélite exprime excellemment l'Espagne catholique » *(ibidem)*. Elle n'est pas restée sourde aux voix de son temps, elle qui parle si volontiers de ce qu'elle a lu ou entendu. Ses livres préférés nous sont connus (A. Morel-Fatio, *Les lectures de sainte Thérèse*, dans *Bulletin hispanique*, mars 1908). Elle fait allusion aux sermons qui l'ont instruite (*Vida*, ch. 2, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Bruges, 1915, p. 12; *Conceptos del amor de Dios*, ch. 1, t. 4, p. 217). Et que de conversations avec ses filles, avec ses confesseurs, avec de saints personnages comme Pierre d'Alcantara et François de Borgia, ou des *letrados* comme Bañez, dont elle a tiré profit (t. 1, Preliminares, p. xxxvi).

Les deux grands maîtres orthodoxes du « recueillement » tiennent une place importante parmi ses lectures les plus appréciées. Elle a étudié Osuna et Laredo la plume à la main, soulignant d'un trait ou d'un signe les passages qui l'ont frappée (G. Etchegoyen, *op. cit.*, p. 40; *Vida*, ch. 23, t. 1, p. 180). Thérèse ne s'asservit pas à ses lectures. Elle juge et critique en toute indépendance

des auteurs comme Laredo auxquels elle reviendra toujours. On est surpris de voir que, dans ses *Constitutions*, elle ne recommande pas à ses filles les maîtres franciscains qui lui ont révélé la théologie du « recueillement » (*Constituciones*, t. 6, p. 5). Nous verrons qu'elle condamne, à tort ou à raison (Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, p. 251-254, 331-332), certains de leurs enseignements. Il est indubitable cependant qu'elle leur doit non seulement des images (le hérisson, la tortue, l'abeille), mais des symboles (château, diamant), des termes techniques (les noms de l'extase, « entrer en soi », « monter au-dessus de soi »), des notions de psychologie augustinienne qu'elle utilise ou discute, mais aussi des points de doctrine essentiels à sa synthèse. La formule *no pensar nada* que déjà Osuna, mais surtout Laredo ont développée avec prédilection, l'aide à reconnaître un des aspects les plus mystérieux de son expérience contemplative (*Vida*, ch. 23, t. 1, p. 180). Le vocabulaire dont elle use pour décrire l'oraison de quiétude rappelle celui de la *Subida del Monte Sión* (*Vida*, ch. 15, t. 1, p. 107; *Moradas quintas*, ch. 1, t. 4, p. 71; *Relación* 5 à Rodrigo Alvarez, t. 2, p. 31; cf Fidèle de Ros, *Laredo*, p. 328-332; L. Œschlin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, p. 41, 68).

Ces dettes doctrinales envers des maîtres dont l'orthodoxie n'est pas contestable (les travaux si probes du P. Fidèle de Ros l'ont établi) font mieux apprécier son originalité foncière :

« Elle leur doit certaines doctrines, elle a trouvé chez eux certaines images, elle n'en a point reçu le détail de ses états psychiques qu'elle a si minutieusement et si lumineusement décrits » (R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, Paris, 1922, p. 374). « Ce qui lui appartient en propre, c'est l'intuition de son génie, le don de lire en son âme, l'art de peindre avec concision et clarté les mystérieuses opérations de la Grâce au plus intime de son être » (Fidèle de Ros, *Laredo*, p. 334; cf M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila*, p. 147-149).

C'est la complexité même de sa vie spirituelle, la conscience d'une évolution dont la cause est transcendante qui l'empêchent de se contenter d'un enseignement par les livres. Elle recourt à des directeurs éclairés qui la rassurent dans ses perplexités, la ramènent à des voies moins obscures, la confirment dans des expériences enrichissantes pour sa foi. Ce ne sont pourtant ni les jésuites ni les dominicains qui l'ont initiée à la doctrine de la haute contemplation, à ce « recueillement » surnaturel si représentatif de la mystique espagnole du temps. Les maîtres franciscains ont eu le mérite de la guider en préludant à sa conduite surnaturelle par leurs théories appropriées (Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, p. 54).

Saint Jean de la Croix (1542-1591) est lui aussi éminent témoin de cette mystique qui doit à son génie constructeur une synthèse didactique sans équivalent. Il n'est pourtant pas un novateur. Ses lectures nous sont moins connues que celles de Thérèse d'Avila. Ses écrits sont volontairement impersonnels et ne font guère appel à d'autres autorités que celles des Saints Livres. Rien, en tout cas, ne signale que le carme ait répudié les maîtres dont Thérèse a pu lui vanter les bienfaits. On ne peut mettre en doute la parenté d'esprit qui rapproche l'auteur de la *Subida del Monte Carmelo* de ses devanciers franciscains. Non seulement les *Abécédaires*, mais la *Subida del Monte Sión* (ce titre même est un présage) annoncent, aussi bien pour le fond que pour la forme, les œuvres du docteur mystique (Crisógono, *op. cit.*, p. 65-74; Fidèle de Ros, *Osuna*, p. 625-630; *Laredo*, p. 189-191, 322-324). Mais « un esprit créateur tel que saint Jean de la Croix ne plagie jamais; et des thèmes de pensée peuvent avoir agi sur lui, qu'il ait si fortement intégrés en lui-même que nul ne les pourrait ensuite démêler » (J. Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions*, Paris, 1935, p. 147). Même si la filiation n'apparaît pas dans le détail, les thèmes essentiels du docteur mystique se trouvent au moins esquissés chez ses devanciers : la notion de contemplation, le dépouillement qu'elle suppose, la manière de tout rapporter au pur amour de Dieu. On trouve chez Laredo, comme chez Jean de la Croix, le goût des sentences et des aphorismes et certaines expressions du saint font écho au *no pensar nada* des Frères Mineurs (Fidèle de Ros, *Osuna*, p. 625; *Laredo*, p. 189-191, 322-324; Crisógono, *La Escuela...*, p. 67).

Quant aux influences réciproques qui ont développé chez les deux réformateurs un même esprit, elles sont avec la grâce divine le principal facteur qui ait donné à leur synthèse doctrinale l'équilibre et la plénitude auxquels est due sa solidité. Nous ne reviendrons pas sur cette synthèse qui doit à Thérèse un « matériel psychologique » sans prix et à Jean de la Croix une précision technique et des bases théologiques définitives (voir art. Carmes). Il serait cependant inexact d'exalter l'unité réelle de leur pensée au détriment de leur originalité personnelle. Nous ne dirons pas que « le mysticisme de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse est un intégralement » (Crisógono, *La Escuela...*, p. 76). Les deux saints ont une personnalité trop forte pour que leur admiration mutuelle dégénère en une réceptivité passive. Leurs contacts les a enrichis en les fortifiant dans leur ligne individuelle de perfection (M. Lépée, *op. cit.*, p. 334 note).

Pour déterminer ce que l'un et l'autre apportent à l'histoire de la contemplation, il faut rappeler quelques traits qui les distinguent jusque dans leur étroite collaboration de pensée. L'âge met entre eux des différences inévitables. Thérèse a cinquante-deux ans, quand elle rencontre pour la première fois le jeune carme qui achève ses études à Salamanque. En cette année 1567, il y avait cinq ans qu'elle avait pris la plume pour livrer à ses filles le fruit de son expérience spirituelle. Ils se virent relativement peu. Ils séjournèrent en même temps à Avila pendant quatorze mois (1572-1573) : ce fut leur rencontre la plus longue. Auparavant, un mois et demi à Valladolid (1568), puis par la suite quelques rapides entrevues entre deux voyages (Maryvonne Bonnard, *Les influences réciproques de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix*, dans *Bulletin hispanique*, t. 37, 1935, p. 133). Thérèse ne se départit jamais, à l'égard du « Père de son âme », d'une souriante bonhomie que lui permettait l'autorité de son âge (M. Lépée, *op. cit.*, p. 333). Il y a également entre eux des différences de culture d'où résulte le choix des genres littéraires qui les diversifient. La réformatrice est présente en tous ses écrits; le théologien vise au didactisme le plus impersonnel. Ajoutons que des différences de tempérament distinguent la fille des Ahumada et le fils de Gonzalo de Yepes : l'une douée d'un « réalisme » légendaire, l'autre beaucoup plus épris d'idéal. De ces différences essentielles leur doctrine de la contemplation porte les traces. Sur deux points, les nuances doivent être signalées.

2° Attitude devant les goûts spirituels. — Jean de la Croix est le docteur du *rien*. Son radicalisme réclame un dépouillement intérieur qui ne fait même pas grâce aux consolations proprement spirituelles que Dieu accorde à l'âme contemplative au cours de sa rude ascension. Le *no gustar nada* fait écho au *no pensar nada* des maîtres franciscains. La *Montée* est écrite pour réfuter les « confesseurs et pères spirituels » qui s'imaginent que les « goûts spirituels » sont des signes de ferveur et qui ne connaissent rien à la contemplation obscure (*Subida del Monte Carmelo*, prologue, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 2, Burgos, 1929, p. 8). Elle enseigne que ces faveurs sont incompatibles avec la foi qui conduit à l'union contemplative et qui suffit à tout (*Subida*, liv. 2, ch. 1, § 3, t. 2, p. 68; ch. 6, § 2-6, p. 87). Il ne faut donc ni les demander, ni les rechercher, mais les recevoir passivement avec une humble résignation (liv. 2, ch. 32, p. 237; liv. 3, ch. 34, p. 330).

Thérèse, qui reprochait au saint sa rigidité (*Vejamen*, *Obras*, t. 6, p. 67), se montre plus humaine : « Il est impossible selon moi d'avoir le courage d'entreprendre de grandes choses si l'âme ne se sent pas soutenue par Dieu » (*Vida*, ch. 10, t. 1, p. 70). Elle reconnaît qu'on peut demander ces dons surnaturels bien qu'elle estime plus parfait d'attendre que Dieu les envoie (ch. 9, p. 67). Il faut en remercier Dieu qui nous considère comme les élus de son royaume, à condition de ne pas retourner en arrière (cf Fidèle de Ros, *Osuna*, p. 605).

On a prétendu que la *Montée du Carmel* était dirigée contre le troisième *Abécédaire* (Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz. Su Obra cientifica*, p. 158). Cette interprétation est discutable (Fidèle de Ros, *Osuna*, p. 604, note 5). On doit retenir, du moins, que devant les goûts spirituels l'attitude de sainte Thérèse est plus proche d'Osuna que de saint Jean de la Croix (Crisógono, *op. cit.*, p. 446).

3° Place de l'Humanité du Christ dans la contemplation. — Les deux maîtres du Carmel sont l'un et l'autre de fervents imitateurs du Christ. Un problème se pose pourtant à eux concernant la haute contemplation : le rejet de toute image qui ferait obstacle à l'union divine atteint-il toute représentation de la sainte Humanité? On a voulu sur ce point opposer Thérèse à Jean de la Croix (Marie du Saint-Sacrement, introduction à la traduction de la *Montée du Carmel*, Bar-le-Duc, 1933, p. XXXVIII-XLV). A deux reprises, la sainte proteste contre les auteurs qui recommandent aux âmes contemplatives d'écarter toute image corporelle, « serait-ce celle même de l'Humanité de Notre-Seigneur » (*Vida*, ch. 22, t. 1, p. 166). Dans le *Château* (6es Demeures, ch. 7, t. 4, p. 147) elle maintient cette opinion malgré les critiques dont elle a été l'objet. Parmi les « auteurs » auxquels Thérèse s'en prend on s'accorde à reconnaître Osuna et surtout Laredo : les a-t-elle bien compris? On peut en discuter. « Ils ont *de fait* induit en erreur sainte Thérèse », c'est que leurs expressions manquaient au moins de clarté (Fidèle de Ros, *Laredo*, p. 333). Faut-il identifier Jean de la Croix avec le personnage dont la sainte dit : « Si celui qui avait promis d'écrire a réellement écrit, peut-être aura-t-il prouvé qu'il disait vrai, mais pour cela il a dû s'étendre davantage, car parler d'un tel sujet aussi brièvement et à des personnes dont l'intelligence ne va pas si loin, cela peut avoir bien des inconvénients » (*Château*, *ibidem*, trad. Marie du Saint-Sacrement, p. XLII)? Il faudrait alors rapprocher le docteur mystique des disciples de saint Bonaventure qui cherchent surtout dans le Christ le moyen de s'unir à la Divinité. Jean de la Croix serait un « contradicteur » de Thérèse. Cette identification paraît pour le moins arbitraire. Elle est contredite par les textes de la *Montée du Carmel* qui prêchent la nécessité d'imiter le Christ et de recevoir ses enseignements, même lorsque l'âme est engagée dans la voie de la contemplation passive (*Subida*, liv. 1, ch. 13, § 3, t. 2, p. 60; liv. 2, ch. 22, § 4-19, p. 184-195). Par contre, quand il s'agit de l'acte même de la contemplation qui a la Divinité pour objet, Jean de la Croix est fidèle à la tradition et il reconnaît que l'âme n'a pas à se détourner de Dieu pour s'occuper de la sainte Humanité (Élisée de la Nativité, *Saint Jean de la Croix et l'Humanité du Christ*, dans *Études carmélitaines*, t. 19, avril 1934, p. 186-192).

Faut-il pour autant effacer toute nuance dans la manière dont l'un et l'autre saint ont envisagé l'imitation du Christ dans son Humanité? Une analyse plus approfondie semble établir une distinction suggestive. On peut imiter le Verbe fait chair dans l'anéantissement de son Incarnation et dans le dénuement de la croix. C'est ce que Jean de la Croix a surtout fait et recommandé, tant pour la partie sensible que pour la partie spirituelle de l'âme (*Subida*, liv. 2, ch. 7, § 9-12, t. 2, p. 94-96). Thérèse considère plutôt dans le Verbe incarné le témoin de Dieu, le miroir de sa Puissance et de sa Bonté, le gage de sa Présence, le modèle de toutes les vertus (*Vida*, 27 et 28). Leurs idées sur la place de l'Humanité sainte dans l'oraison diffèrent aussi : l'auteur de la *Noche*, « théoricien rigoureux » de la mystique, la néglige en tant qu'image non requise par l'union divine; la carmélite, « âme aimante, positive et réaliste », y voit un « point d'appui » qui l'empêche de perdre pied : si remplie de Dieu que puisse se croire une âme, il lui est très avantageux de considérer Dieu fait homme (*Vida*, ch. 22, t. 1, p. 170). Ces nuances dont il ne faut pas diminuer l'importance se retrouvent dans leurs descriptions du mariage spirituel (M. Lépée, *op. cit.*, p. 166 note).

4° Conclusion. Nature de la contemplation. — La mystique dionysienne a trouvé chez les deux maîtres du Carmel des témoins qui ont ajouté à la présentation personnelle qu'ils en donnaient le prestige de leur sainteté. Ils ont rendu familière à beaucoup, depuis le 16e siècle, sinon l'expérience, du moins la théorie des voies de la contemplation.

Sainte Thérèse en a décrit l'aspect psychologique. Sensible surtout au sentiment de passivité qui accompagne l'expérience mystique, elle a défini la contemplation comme une grâce inconditionnée, à laquelle l'âme ne peut accéder par ses propres efforts, quoiqu'elle puisse s'y « disposer » (*Relación* 5 à Rodrigo Alvarez, t. 2, p. 31). Elle en dépeint les effets comme une emprise de Dieu qui s'étend sur les facultés, les rendant progressivement incapables de prendre, dans l'acte de la contemplation, l'initiative de leur propre exercice. Cet envahissement surnaturel se manifeste à la conscience sous la forme d'un mouvement qui part du « centre » de l'âme, où Dieu réside substantiellement, pour gagner la volonté (oraison de quiétude), puis l'intelligence et l'imagination (sommeil des puissances), et atteindre ensuite ces mêmes facultés à une profondeur de plus en plus grande, de sorte que l'âme parvient au senti-

ment de la passivité complète avec les oraisons supérieures (oraison d'union). C'est en parcourant les dernières « demeures » (6e et 7e) que l'absorption des facultés prend le caractère nuptial qui domine la mystique thérésienne : les fiançailles sont annoncées par l'extase dans laquelle l'union divine se révèle profonde, mais pas encore permanente. Aux « septièmes demeures », où se célèbre le mariage mystique, l'âme goûte les fruits de cette union dont le sentiment ne la quitte plus, bien qu'en varie l'intensité. Voir *infra* l'analyse de la nature et des développements de la contemplation thérésienne : *Contemplation dans l'école carmélitaine.* Il nous suffit d'en rappeler le caractère essentiel, qui est la conscience d'une passivité de l'âme sous l'emprise de l'Époux divin.

Saint Jean de la Croix fait preuve, lui aussi, d'une pénétration psychologique remarquable, mais ses descriptions s'enrichissent d'un contenu doctrinal qui en fait le mérite. Ses dons d'observation sont rehaussés par sa culture scientifique. Sa théologie, nourrie par son expérience personnelle autant que par ses lectures, met en lumière les principes de la contemplation surnaturelle et le cheminement vital qu'elle comporte. On lui doit un approfondissement de la psychologie formulée à la lumière de l'expérience mystique par les maîtres de l' « introversion ». Non seulement il en utilise le vocabulaire, mais il en définit les éléments en termes scolastiques : le « centre » de l'âme est sa puissance obédientielle en tant qu'intellect possible de Dieu; le « cœur de l'âme » ou le « cœur de l'esprit » est la faculté volontaire considérée comme point d'insertion de la grâce; les puissances supérieures, sous la motion de Dieu, s'exercent de telle sorte que leurs activités naturelles se prolongent passivement dans l'union divine. L'auteur du *Cantique* (25,5, éd. Chevallier, p. 222) et de la *Vive flamme* (str. 1, v. 1, éd. Silverio, t. 4, p. 9) suit ici la tradition de Ruysbroeck (voir *Structure de l'*AME, t. 1, col. 462 sv).

Dans la ligne de la mystique nuptiale, il complète sainte Thérèse par sa doctrine des vertus théologales prises à même leur exercice au cours de la vie mystique. Son enseignement est une application concrète des données traditionnelles. Il envisage le rôle de la foi et de la charité sous l'angle de l'union divine où s'affirme leur prépondérance : la « fe ilustratisima » est le milieu propre de la contemplation; cette expression met en relief, outre la connexion de la connaissance et de l'amour dans l'acte de la contemplation, l'intervention des dons du Saint-Esprit. Si le docteur mystique ne développe pas la théorie des dons, il la suppose pour expliquer comment la foi commune est transformée en foi contemplative.

Son apport le plus original reste l'analyse qu'il a donnée de l'itinéraire mystique. Il ajoute aux descriptions thérésiennes des précisions capitales sur les préliminaires de la voie contemplative : passage de l'oraison active à l'oraison infuse, signes où se reconnaît le seuil de la contemplation passive, crises qui séparent deux étapes décisives de l'union mystique. Sur ces points l'enseignement du docteur carme n'a pas d'équivalent. Sans doute cet enseignement porte-t-il les traces d'une vocation personnelle qui explique le caractère particulièrement dramatique donné à la description des « nuits » purificatrices (Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je suis fille de l'Église*, p. 38-41). Saint Jean de la Croix n'en a pas moins communiqué au schème thérésien de la contemplation infuse sa plénitude et sa profondeur.

C'est aux deux réformateurs du Carmel que la mystique catholique doit pour une part une meilleure connaissance de son équilibre : intelligence et volonté, effort et passivité, contemplation et action s'y harmonisent dans un ensemble que la tradition postérieure n'a pas dépassé.

G. Etchegoyen, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, 1923. — Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937; *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz*, t. 1, *Su obra cientifica*, Madrid, 1929; *La escuela mistica carmelitana*, Madrid, 1930. — L. Œschlin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946. — M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1947. — Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je suis fille de l'Église*, Paris, 1950.

Michel OLPHE-GALLIARD.

X. LA CONTEMPLATION DU XVIIe AU XIXe SIÈCLE

Les siècles que nous étudions sont, du point de vue de l'histoire de la contemplation, une période extraordinairement touffue, et dont la complexité touche à la confusion. La production spirituelle est surabondante et extrêmement diverse comme valeur et comme sens. Il n'est pas facile d'y introduire un peu d'unité. Cependant, à s'en tenir aux grandes lignes, et nous ne pouvons guère faire autre chose, il est possible, semble-t-il, de signaler trois faits saillants : 1. Comme c'est le Saint-Esprit qui est le maître des âmes et qu'il se joue des théories, les *expériences mystiques originales* vont se continuer nombreuses. Nous en signalerons quelques-unes plus caractéristiques. 2. Si les œuvres de *sainte Thérèse* et de *saint Jean de la Croix* marquent un sommet, elles sont aussi un point de départ. Leur influence domine toute la période qui nous occupe. Elle se manifeste à l'intérieur de l'ordre carmélitain par une incomparable floraison d'écrits spirituels. 3. Mais ce qui prouve davantage encore la valeur de la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, c'est leur influence en dehors du Carmel. Si l'*éclectisme des écoles* est un fait à partir du 17e siècle, la doctrine des deux maîtres espagnols pénètre plus profondément que toute autre à l'intérieur des écoles.

1. EXPÉRIENCES

Les témoignages groupés ici vont nous montrer que l'expérience contemplative se diversifie par les modalités de son origine et de son évolution, par leur contenu dogmatique et spirituel, par la fécondité de leurs conséquences.

1° Marie de l'Incarnation (1599-1672). — Nous commençons par l'expérience la plus originale : celle de la vénérable Marie de l'Incarnation (Marie Guyart). Quelques dates : 1631, entrée aux ursulines de Tours après deux ans de mariage et douze ans de veuvage; 1639, départ pour le Canada et établissement de son ordre à Québec; 1627, mariage spirituel. Elle est la première religieuse missionnaire. Bossuet l'appelle la « Thérèse de la Nouvelle France ». Le rapprochement avec la contemplative d'Avila n'est pas inexact. L'une et l'autre sont femmes d'action; leurs états d'oraison ne sont pas sans ressemblances. Mais les différences sont plus notables encore : les tempéraments sont divers; autres les cadres de leur vie. Marie de l'Incarnation

n'a pas l'acuité d'introspection de son émule avilanaise : elle décrit moins ses états d'oraison en eux-mêmes que dans leurs effets. Ses deux *Relations* (1633 et 1654) sont cependant d'une étonnante précision. Une première remarque : la contemplation apparaît tout de suite dans la vie de la future ursuline. Sa prière a toujours été contemplative. Rien ne rappelle dans son cas la préparation sanjuaniste des « nuits » purificatrices. Des grâces d'union la comblent dès sa petite enfance. Des purifications passives interviendront plus tard, après même le mariage spirituel, dans une perspective que n'avait pas envisagée le docteur mystique. C'est un second fait particulièrement important chez Marie de l'Incarnation : toute sa vie mystique est subordonnée à l'action apostolique. Il n'y a pas dualité de vocation, ni succession dans le temps d'un itinéraire contemplatif, puis d'un épanouissement dans l'action; il y a, au contraire, tout au long de son existence, unité profonde : action et contemplation ne se gênent en aucune manière; la contemplation se prolonge et se continue dans l'action. Dans la maison de son beau-frère où elle exerce les fonctions de surintendante, plus tard, à Québec comme supérieure de communauté religieuse, Marie de l'Incarnation se mêle aux affaires temporelles avec une remarquable présence d'esprit et un équilibre humain sans défaillance. Elle a noté que les « états » surnaturels dont elle a été favorisée au cours de sa vie tendaient à développer en elle l' « esprit de l'Évangile », l' « esprit de Jésus-Christ », et elle entend par là le goût et la pratique des vertus sociales : patience, bienveillance, douceur envers le prochain (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 465 svv). Quant à la contemplation, elle la décrit comme une expérience ineffable qui lui révèle par une connaissance pleine de certitude les secrets les plus élevés de la foi, mystères du Verbe Incarné, mais surtout vie intime de la Trinité qui donne à son expérience la note caractéristique d'union singulière aux trois Personnes divines : « Dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable » (*Écrits*, t. 2, p. 462; cf P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation, ursuline*, coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1942, p. 271).

2° Marie de Sainte-Thérèse (1623-1677). — Signalons en passant cette haute contemplative qui a vécu successivement à Gand et à Malines chez les chanoinesses de Saint-Augustin, puis au béguinage et enfin parmi les tertiaires carmélites. Les documents autobiographiques que nous possédons d'elle (Michel de Saint-Augustin, *Het Leven van de waerdyghe Moeder Maria a Sancta Teresia*, 2 vol., Gand, 1683-1684) semblent dignes de confiance puisqu'ils ont été publiés par le directeur auquel ils étaient destinés. Nous y trouvons surtout la description d'une mystique mariale particulièrement développée. C'est la dévotion à Marie qui introduit l'âme dans la contemplation supérieure. A partir du mariage spirituel (1668), la Vierge qui était d'ordinaire l'objet de sa contemplation s'efface progressivement, laissant la place à son Fils. On admire dans les confidences de Marie de Sainte-Thérèse la délicatesse et la profondeur de sa dévotion mariale, et son rôle dans la vie spirituelle centrée sur le Christ et sur Dieu (voir L. van den Bossche, *L'union mystique à Marie*, coll. Les cahiers de la Vierge, Juvisy, 1936; textes dans VS Supplément, t. 17, 1928, t. 19, 26 et 30; dans *Études carmélitaines*, t. 16, avril et octobre 1931; t. 17, avril 1932 ; t. 20, octobre 1935).

3° Saint François de Sales et la spiritualité de l'abandon. — Avec sainte Jeanne de Chantal et saint Paul de la Croix l'expérience contemplative s'inscrit dans un contexte qu'on ne peut mieux qualifier que par le nom de « spiritualité d'abandon ». On en trouve sans doute les éléments chez de nombreux spirituels qui ont précédé le 17e siècle. Sans remonter plus haut, saint Jean de la Croix fournirait le témoignage suffisant d'une tradition dont la fermeté ira en s'affirmant toujours davantage jusqu'à nos jours. Sainte Jeanne de Chantal et saint Paul de la Croix apparaissent comme des types éminemment caractéristiques de cette tradition. Il est pourtant difficile de parler d'eux sans dire un mot de saint François de Sales.

Ce que nous connaissons de la pensée du saint évêque (1567-1622) se trouve dans le *Traité de l'amour de Dieu* (livre 6). Nous y lisons, à vrai dire, une doctrine peu originale. Il s'agit d'un ouvrage de vulgarisation où l'on évite les termes techniques, les questions difficiles. La contemplation est une « amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (ch. 3). L'élément affectif est mis en particulière valeur. La méditation précède la contemplation et nous pouvons conclure qu'elle y conduit normalement. Le saint ne fait pas explicitement état de la contemplation acquise. Mais la notion de passivité n'est introduite qu'à propos du recueillement et du repos que le recueillement engendre (ch. 7). C'est à sainte Thérèse que le saint docteur se réfère et à ses comparaisons du hérisson et de la tortue. Ici comme dans les chapitres qui traitent des états mystiques supérieurs, le *Traité* n'est qu'un écho impersonnel des maîtres antérieurs. La question se pose de savoir si l'évêque de Genève a eu lui-même l'expérience de la contemplation passive. Le témoignage affirmatif de sainte Jeanne de Chantal est assurément de poids (*Déposition pour le procès de béatification*, art. 33, Annecy, 1922, p. 122), mais il reste vague. A. Saudreau pense, contre Bossuet, que le saint a connu l'oraison de quiétude avant 1610, mais quelles preuves décisives en donne-t-il? (*Saint François de Sales contemplatif dès sa jeunesse*, VS, t. 16, 1927, p. 38-51). M. L. Cognet a raison d'observer que sur le plan théorique comme sur le plan pratique la véritable originalité de l'évêque de Genève n'est pas dans sa mystique (*La spiritualité française du 17e siècle*, ch. 5, Paris, 1949, p. 50-52).

4° Sainte Jeanne de Chantal (1572-1641). — François de Sales a eu, du moins, le mérite de diriger une mystique insigne : la fondatrice de la Visitation. Ses convictions personnelles se réflètent sans aucun doute dans celles de sa pénitente qui déclare sans cesse qu'elle veut rester fidèle à l'enseignement de son directeur. Elle a le net sentiment de la passivité dans la contemplation : « Dieu dans cet état est l'agent particulier qui donne et enseigne; l'âme est celle qui reçoit les biens spirituels qu'on lui donne, qui sont l'attention et l'amour divin tout ensemble » (*Œuvres*, Paris, 1878, t. 3, p. 278). Son expérience personnelle en ce domaine est attestée par la mère de Chaugy, selon laquelle la sainte fut introduite dans la contemplation infuse après sept années de laborieuse méditation (*Mémoires*, 3e p., ch. 24, éd. Boulangé, Paris, 1853, p. 425).

Une disposition fondamentale caractérise l'évolution mystique de sainte Jeanne de Chantal : son abandon total à la volonté de Dieu. Nous y reconnaissons sans hésiter l'empreinte de son directeur qui, depuis 1604, lui inculque cette soumission absolue comme preuve du parfait amour. La fondatrice a plusieurs fois attesté que cette « voie » conduit d'ordinaire les visitandines à une oraison plus élevée :

« Je reconnais que Notre-Seigneur conduit quasi toutes les Filles de la Visitation à l'oraison d'une très simple unité et unique simplicité de présence de Dieu par un entier abandonnement d'elles-mêmes à sa sainte volonté et au sein de sa divine Providence » (*Réponses sur le Coutumier, article des Retraites;* cf *Entretien* 29, *Œuvres*, t. 2, p. 322). Plus tard, dans une lettre à une supérieure, elle supprimera le « presque » qui limitait l'universalité de son affirmation (t. 3, p. 337; cf *Entretien* 36, t. 3, p. 267; A. Saudreau, *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*, VS, t. 12, 1926, p. 199-234, 302-320).

Voici comment elle pratiquait elle-même cette « voie »:

« Que Dieu fasse d'elle et de toutes créatures et en toutes choses tout ce qui lui plaira. Elle ne voudra faire que cela pour ses exercices du matin, pour celui de la sainte messe, pour préparation à la sainte communion, pour toutes les grâces de tous les bienfaits, enfin pour toutes choses elle voudrait seulement demeurer à cette très sainte unité d'esprit avec Dieu sans étendre sa vue ailleurs » (à saint François de Sales, 29 juin 1621, *Œuvres*, t. 4, p. 550).

On comprend que l'oraison devînt pour elle le simple acte d'abandon que lui recommandait saint François de Sales :

« L'essence de la vraie oraison n'est autre que d'être toujours prête à recevoir toutes sortes d'obéissances et à tenir notre âme unie à la volonté de Dieu, autant qu'il nous est possible : voilà en quoi consiste la vraie oraison » (t. 3, p. 463).

« Quand Dieu daigne parler à une âme, il faut que toute créature cesse : je vois cette grâce en vous par la divine miséricorde. Ce que vous avez à faire, c'est que tout cesse en vous pour cette unique pratique de regarder Dieu et de le laisser faire en vous selon son bon plaisir » (à la sœur M.-S. Duret, 1638, t. 8, p. 73; cf t. 6, p. 243, p. 581, etc).

Ce conseil d'abandon, ce « laisser faire Dieu » est une directive donnée très généralement aux âmes contemplatives. Alexandre Piny, o p, † 1709, dira : « Laisser faire Dieu et accepter tout ce qu'il fait » (*Le plus parfait*, éd. Noël, Paris, 1919). C'est une formule commune à un grand nombre de directeurs, quand ils parlent à des âmes déjà engagées dans la voie contemplative ou sur le point d'y entrer : la « voie d'abandon » est la voie de la contemplation parce qu'elle est celle du pur amour. Saint Paul de la Croix en est un des maîtres les plus autorisés.

5° Saint Paul de la Croix (1694-1775). — Nous connaissons ce grand mystique par ses *Lettres* (*Lettere*, 4 vol., Rome, 1924), dont la première est un vrai compte de conscience, qui nous instruit sur les mouvements de son âme durant sa grande retraite de 1720 (en tête du t. 1; trad. J. de Guibert, RAM, t. 6, 1925, p. 26-48), et les 22 volumes du procès de béatification. Il a lu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, connaît bien saint François de Sales, s'est assimilé Tauler au point de lui emprunter fréquemment son vocabulaire. Son expérience mystique rappelle un peu celle de Marie de l'Incarnation; il parvient au mariage spirituel vers 1724-1725, puis traverse une longue période crucifiante qui ne prend fin qu'en 1770. Deux voies l'ont conduit aux cimes de la contemplation : la « voie d'abandon », la conformité à la Passion du Christ.

1. *La voie d'abandon.* — Pour Paul de la Croix l'abandon s'identifie avec la perfection parce qu'il est le moyen par excellence de s'unir à Dieu. Il en distingue trois degrés qui correspondent à trois modes de conformité passive :

« Le véritable amour de Dieu s'exerce sur la Croix du bien-aimé Christ Jésus. Et la vraie manière de s'enrichir de grâces au milieu des souffrances intérieures et extérieures, c'est de se nourrir de la divine volonté. La chose est d'importance : c'est une grande perfection de se résigner *(rassegnarsi)* en tout à la divine volonté; c'est une plus grande perfection de vivre abandonnée avec une grande indifférence au divin bon plaisir; la plus grande, la plus haute perfection, c'est de se nourrir en pur esprit de foi et d'amour, de la divine volonté » (*Lettere*, t. 1, p. 491).

Résignation, abandon et union à la divine volonté sont les trois expressions qui nuancent les aspects d'une seule et même vertu. Nous trouvons chez Paul de la Croix une insistance peu commune à souligner l'aspect passif de la conformité. C'est dans ce sens qu'il commente le mot du Christ : « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » (t. 3, p. 833). L'abandon est pour lui perfection, moyen de perfection, chemin court vers la perfection (t. 1, p. 256 svv). Confiance illimitée en Dieu, il est le « repos » que l'âme goûte « dans le sein amoureux du Père céleste ». Quand Paul de la Croix s'adresse à des âmes contemplatives, le « laisser faire Dieu » prend un son particulier : « Laissez-vous manier par Dieu *passivo modo* » (t. 3, p. 176). On le voit par ces derniers mots, l'abandon conduit à la contemplation : il en est la meilleure préparation et comme la disposition essentielle, il est aussi l'état normal de l'âme contemplative :

« Vous devez avec la grâce de Dieu éloigner votre esprit de tous les objets créés, en tenant votre volonté morte dans les bras amoureux de Dieu, afin que vive seulement en nous la Très sainte Volonté du souverain Bien » (t. 2, p. 446).

On croirait entendre l'écho renforcé de sainte Jeanne de Chantal. Voici comment il nous renseigne sur la possibilité d'accéder à la contemplation.

« Celle-ci (l'oraison infuse) est un don gratuit de Dieu, on ne doit prétendre y porter personne à force de bras, comme on dit. Mais tout le soin du maître doit être de les élever par une grande habitude de vertu et de vraie humilité de cœur, de connaissance de leur propre néant, de mépris d'eux-mêmes, de vraie obéissance aveugle, et qu'ils prennent grand amour de cette vertu et par-dessus tout de vraie et parfaite abnégation de leur volonté propre en tout, la mortification personnelle de leurs inclinations, de leurs opinions propres, de leurs sympathies et de leurs antipathies » (à un maître des novices, t. 3, p. 439).

Le but de l'abandon comme celui de la contemplation est l'union qui transforme l'âme « dans le divin bon plaisir », comme aime à le dire Paul de la Croix (t. 1, p. 292; t. 2, p. 442). Aucune confidence ne formule mieux l'intime aspiration de sa vie :

« Je ne veux pas résister à la très sainte volonté du Très-Haut et je puis vous dire que je n'ai pas d'autre faim, que je ne puis désirer autre chose ni demander pour moi d'autre grâce sinon celle... d'être tout uni et transformé par amour dans la toujours adorable volonté du Père céleste et je désire très vivement que ma nourriture soit de faire sa très sainte volonté

au milieu de n'importe quelles souffrances, de n'importe quelles épreuves » (t. 2, p. 457).

2. *Conformité à la Passion du Christ.* — Quel est donc le ressort secret de cet abandon poussé jusqu'à l'héroïsme? Paul de la Croix a eu de la Passion du Christ et de la souffrance comme moyen d'y participer une intelligence qui est vraiment sa caractéristique personnelle la plus marquante. Une première idée fondamentale chez le saint est que la Passion du Christ est la « porte » de tout ce qui conduit à la contemplation : solitude, recueillement, oraison, union, qui sont les éléments mêmes de la contemplation et sont tributaires de la Passion (t. 1, p. 582). A propos de l'oraison infuse, il écrit : « Savez-vous que ce travail divin, pour être sûr, il convient qu'il passe par la porte qu'est Jésus-Christ Notre-Seigneur et sa très sainte Passion qui est œuvre d'amour » (t. 2, p. 489).

Cette sécurité exempte d'illusions trouve sa meilleure garantie dans l'amour qu'excite le souvenir de la Passion :

« Portez-vous à l'oraison toujours chargée et vêtue des souffrances très saintes de Jésus, mais sans images et en pure foi. Et pour parler en confidence entre nous, je fais comme je vous le dis, et je m'en trouve bien. Chargé des cordes, des chaînes, des soufflets, des fouets, des plaies, des épines, de la croix et de la mort de mon Sauveur, je m'envole avec lui au sein du divin Père » (t. 3, p. 831).

La contemplation de Paul de la Croix est originale surtout par l'impression infuse des souffrances de Jésus :

« Cette grâce si élevée que mon cher Dieu me donne alors, je ne sais l'expliquer..., parce que l'âme ne peut plus parler et se sent liquéfier; elle est ainsi défaillante avec très haute suavité mêlée de larmes, avec la peine de son Époux infuse en elle, ou encore, pour m'expliquer davantage, plongée dans le cœur et la douleur très sainte de son très doux Époux Jésus; parfois elle en a l'intelligence de toutes et elle se trouve ainsi en Dieu avec cette vue amoureuse et douloureuse » (8 décembre 1720, t. 1, p. 8; cf 28 décembre, t. 1, p. 15-16).

Nul doute qu'il ne s'agisse pour le saint d'un don surnaturel au sens thérésien :

« C'est un travail tout divin et l'âme toute plongée dans le pur amour, sans images, en très pure et nue foi (quand il plaît au Souverain Bien), en un moment se trouve plongée dans la mer des souffrances du Sauveur et dans un regard de foi les comprend toutes sans comprendre, parce que la Passion de Jésus est une œuvre toute d'amour » (t. 3, p. 149).

Cette comparaison de la mer est une de celles qui reviennent fréquemment sous la plume du mystique, qui l'applique tantôt à la divine charité, tantôt aux souffrances de Jésus. La contemplation est une immersion dans la mer immense de la divinité ou plus exactement de la charité divine. De même la contemplation de la Passion est une immersion dans la mer des souffrances de Jésus. De l'une à l'autre contemplation il y a communication : l'une procède de l'autre, elles n'en font qu'une. La plongée dans la mer des souffrances de Jésus est identiquement la « contemplation amoureuse et douloureuse » chère au fondateur des passionistes. Dans ses *Lettres* il traduira simplement cette haute expérience par « faire siennes les souffrances de Jésus ». Cette formule comporte-t-elle pour le saint un sens atténué correspondant à l'exercice d'une oraison qui ne serait pas mystique? Rien ne s'y oppose sans doute dans une spiritualité où toutes les démarches de l'âme sont accompagnées de l'amour de la Passion. Mais les textes font le plus souvent allusion à une expérience mystique proprement dite. L'appropriation des souffrances du Christ et la fécondité d'une vie unie de cette manière à Dieu est le message propre de Paul de la Croix. Il l'a vécu lui-même en le prêchant aux autres, au point de souffrir en sa chair les douleurs de stigmates invisibles.

Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1930; *Doctrine de saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique, ibidem*, 1932. — M. Viller, *La volonté de Dieu dans les lettres de saint Paul de la Croix*, RAM, t. 27, 1951, p. 132-174; *La mystique de la Passion chez saint Paul de la Croix*, dans *Mélanges Lebreton*, t. 2, *Recherches de science religieuse*, t. 39, 1952.

Les expériences mystiques que nous venons de parcourir suffisent à nous mettre en garde contre une systématisation trop rigide des voies contemplatives. Les vertus apostoliques, les avantages de l'abandon à la volonté divine, l'intelligence pratique des souffrances du Christ apparaissent comme les fruits particuliers d'une contemplation qui est avant tout don infus de la grâce. Notre inventaire est loin d'être complet. Nous ne pouvons l'étendre. Il nous faut au moins citer comme une des grandes mystiques de son temps sainte Marguerite-Marie Alacoque (1617-1690). Elle est à l'origine d'un « recommencement » du culte envers le Sacré-Cœur orienté dans le sens de la réparation. Le caractère infus de sa contemplation ne peut guère être mis en doute. La réparation est surtout, depuis la visitandine de Paray, l'un des thèmes qui ont alimenté la pensée et la vertu de beaucoup de nos contemplatifs modernes (cf AUTOBIOGRAPHIES SPIRITUELLES, t. 1, col. 1148-1159).

Marcel VILLER.

2. RAYONNEMENT DE L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

Extraordinaire et par sa rapidité et par sa profondeur a été le rayonnement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix à l'intérieur du Carmel. Ce rayonnement exceptionnel se manifeste tout d'abord par la diffusion de leurs œuvres. On ne compte pas moins de treize éditions des œuvres de la sainte de 1588 jusqu'au milieu du 18e siècle, et trois au cours du 19e, sans parler des éditions partielles. La première édition de Jean de la Croix est de 1618. La treizième (Séville, 1703) sera reproduite six fois avant que ne paraissent les deux grandes éditions de Gerardo (1912) et de Silverio (1929). Des traductions multiples, notamment celles de Cyprien de la Nativité, ont élargi presque sans limites le nombre des lecteurs. Aux œuvres s'ajoutent les *biographies* des deux saints, elles aussi traduites et multipliées. Ce rayonnement fut amplifié encore par la fondation de nombreux carmels en Espagne, en France, en Italie, dans les Flandres. Chacun de ces monastères devint rapidement foyer de vie spirituelle. Qu'on songe à l'influence exercée dans Paris par le carmel du Faubourg Saint-Jacques, qu'on se rappelle le rôle d'une Anne de Jésus, d'une bienheureuse Marie de l'Incarnation (Madame Acarie), d'une Madeleine de Saint-Joseph, dans ce que H. Bremond appelle la « conquête mystique » au 17e siècle, et l'on mesurera un peu la conséquence pour l'histoire de la contemplation de ces fondations souvent retentissantes.

Ce qui aide principalement à ce rayonnement et qui en est une des plus remarquables manifestations, c'est l'extraordinaire retentissement de cette doctrine au sein même du Carmel. Jamais milieu spirituel ne fut mieux préparé à accueillir et à propager l'enseignement par lequel il avait été façonné. Jamais peut-être ce ne fut avec pareil succès : c'est un foisonnement sans précédent de livres spirituels. Nous les grouperons sous trois chefs, sans répéter ce qui est magistralement exposé (CARMES, t. 2, col. 171-209; CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE CARMÉLITAINE, *infra*.

1° Traités systématiques de théologie mystique. — La doctrine de la contemplation, telle qu'elle se dégage des expériences et des œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, a été la base d'un effort considérable de réflexion théologique. A côté de Thomas de Jésus, de Joseph-Marie Quiroga, de Philippe de la Sainte-Trinité et des autres grands théologiens de l'ordre, rappelons les noms de quelques écrivains carmes qui ont lutté pour défendre la pensée de Thérèse et de Jean de la Croix. Les attaques dont elle a été l'objet sont une preuve de son rayonnement progressif. Les œuvres de Jérôme Gratien sont pour une part un plaidoyer en faveur de la doctrine thérésienne de l'oraison et de la contemplation : ainsi son *Dilucidario* (Madrid, 1604), son traité *De la oración mental* (Bruxelles, 1608). On sait que la doctrine de saint Jean de la Croix a été plusieurs fois déférée à l'Inquisition. En 1622, elle a été vigoureusement défendue par deux augustins espagnols : Augustin Antolinez et Basile Ponce de León. Avant eux, Diégo de Jésus avait formulé dans la préface de son édition des *Œuvres* de saint Jean de la Croix des éclaircissements sur le style du saint docteur : *Apuntamientos y adventencios de las frases misticas... de N. P. San Juan de la Cruz* (voir éd. de Tolède, 1914, t. 3, p. 465 svv). En 1631, c'est l'italien Nicolas de Jésus-Marie Centurioni, † 1680, qui, dans sa *Phrasium mysticae theologiae V. P. F. Joannis a Cruce elucidatio* (Alcala), soutient l'orthodoxie de son maître. Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (Paris, 1708), a peut-être voulu faire une apologie de la doctrine carmélitaine, en la replaçant dans son contexte historique et traditionnel. Sa méthode nous semble aujourd'hui contestable et ses renseignements bien vagues.

2° Biographies de carmélites réformées. — Ces biographies, nombreuses, atteignent un public très étendu. Leurs auteurs n'ont malheureusement pas la précision historique que nous exigeons aujourd'hui. Ils « habillent » facilement les documents autobiographiques dont ils se servent pour les accorder avec les « moradas » de sainte Thérèse. Aussi est-il malaisé de discerner exactement les voies particulières qu'ont parcourues leurs héroïnes. Leur mérite est surtout d'avoir mis l'accent sur les faits de la vie intérieure. Déjà le premier biographe de sainte Thérèse, le jésuite François de Ribera, en avait agi ainsi.

La vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation, Paris, 1621, par A. Duval, a eu grand succès. Les relations nombreuses de celle qui avait été dans le monde madame Acarie donnaient à tout ce qui la concernait un intérêt particulier. Malheureusement la fondatrice du carmel de Pontoise se montra très réservée sur son expérience personnelle. Il nous reste d'elle un livre de préparation à la communion : *Les vrays exercices* (Paris, 1622) et surtout une prière de saveur sanjuaniste qu'elle a insérée dans les *Constitutions* de Pontoise (voir Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942).

On sait le rôle de premier plan joué par le conseiller René Gaultier dans l'introduction du Carmel en France. Outre la traduction du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, nous lui devons celle de nombreux écrits carmélitains, entre autres la *Vie de la vénérable Anne de Jésus* écrite par Ange Manrique (Paris, 1636) et celle de la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy écrite par Ch. Henriquez. Ces deux compagnes de sainte Thérèse, dont les fondations en France et dans les Flandres ont exercé une grande influence, étaient des contemplatives authentiques : la première a surtout connu les rudes purifications des nuits mystiques; la seconde, après avoir goûté les mystères du délaissement du Christ, a été appelée à une union qui lui donnait la jouissance continuelle de la présence de Dieu (ANNE DE SHINT-BARTHÉLEMY, t. 1, col. 676 svv). Une autre compagne de sainte Thérèse, Anne de Saint-Augustin, eut également sa *Vie* traduite en français (Bordeaux, 1685) : c'est surtout l'aspect sanjuaniste de la contemplation mystique qui s'y reflète (ANNE DE SAINT-AUGUSTIN, t. 1, col. 675 svv).

La vénérable Madeleine de Saint-Joseph est la première prieure française du premier carmel de Paris. Sa *Vie* a été écrite successivement par trois oratoriens : Gibieuf (manuscrite), Senault (1645), Talon (1670). De son expérience personnelle on ne sait pour ainsi dire rien, mais son action sur les âmes a été considérable : elle possédait un discernement psychologique et un tact qui ont été particulièrement appréciés (voir *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Clamart, 1935 et *L'oraison à l'école de la Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Clamart, 1937). Catherine de Jésus est une des âmes qu'a dirigées Madeleine de Saint-Joseph, à laquelle nous devons une *Vie* (Toulouse, 1625, 4 rééditions au 17^e siècle), où la voie de cette religieuse morte à trente-trois ans apparaît particulièrement dépouillée et anéantie sous le regard de Dieu.

La *Vie* et les *Écrits* de Marie de la Trinité, † 1656, appelée couramment « Mère Sainte », n'ont été publiés qu'en 1930. C'est une compilation due à Aignan du Sandat, vicaire général d'Auch. Ces élévations sur les bienfaits et les perfections de Dieu font peu de place à la contemplation proprement dite. L'influence de Bérulle qui avait dirigé cette carmélite fondatrice de plusieurs monastères y est sensible. Terminons par la *Vie* de la contemplative Marie de Sainte-Thérèse, † 1717, carmélite de Bordeaux. Cet ouvrage écrit par l'abbé de Brion, malgré sa saveur anti-guyonienne marquée, fut mis à l'Index en 1725. L'itinéraire mystique s'y achève par une « union douloureuse » décrite en termes bérulliens.

3° Œuvres émanant de l'ancienne observance. — Un large exposé de la doctrine en faveur parmi les Grands Carmes et ceux de la réforme de Touraine a déjà été fait (t. 2, col. 156-171). Il faut observer que les religieux de l'ancienne observance n'ont pas boudé la doctrine des réformateurs espagnols : témoins en Espagne le *Libro de las tres vidas del hombre* (1623) de Miguel de la Fuente, † 1625, et l'*Escuela de perfección* (1675) de Pablo Ezquerra. Ailleurs, cette influence se fait sentir plus tardivement, surtout chez Daniel de la Vierge-Marie, *Ars artium sive methodus bene orandi* (Anvers, 1646) et Michel de Saint-Augustin, *Introductio*

ad vitam internam (1659) et *Institutiones mysticae* (Anvers, 1671). On ne reprochera pas à sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607) d'ignorer les réformateurs espagnols. Elle s'inspire nettement de Catherine de Sienne et de Ruysbroeck (*Œuvres* recueillies par L.-M. Brancaccio, trad. A. Bruniaux, Paris, 1873).

En France, Jean de Saint-Samson (1571-1637), qui fut l'inspirateur de la réforme de Touraine, ne doit rien à la mystique thérésienne. Il est surtout disciple des maîtres rhénans, comme l'a montré la remarquable étude de S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson* (Paris, 1950). Un de ses disciples, Léon de Saint-Jean (1600-1671), dans sa *Théologie mystique* (1654), réserve une mention à sainte Thérèse à côté de la Dame milanaise. Ni Maur de l'Enfant-Jésus dans *Le Royaume de Jésus-Christ dans les âmes* (1664) et le *Traité de la fidélité de l'âme à son Dieu* (1672) dont les quiétistes ont abusé, ni Pierre de la Résurrection dans *La vie spirituelle déduite avec méthode* (1660) ne semblent s'être inspirés des maîtres espagnols.

Les quiétistes ont eu tort d'opposer à Bossuet l'oraison enseignée par Laurent de la Résurrection, déchaux, (1611-1691), qui préconisait dans ses *Maximes spirituelles* (Paris, 1692) une oraison simplifiée qui préparait à la contemplation infuse, puisqu'elle ressemblait à celle que recommandait René de Saint-Albert, déchaux, † 1691, le confesseur de Bossuet (*Revue Bossuet*, t. 6, 1906, p. 241 svv). Jusqu'au sein de la famille carmélitaine, l'antimysticisme exagéré devait se faire entendre par l'ouvrage de Jean Chéron, carme chaux, *Examen de la théologie mystique* (1657) qui fit du bruit, excita la plume incisive du jésuite Surin (Chéron, t. 2, col. 821 sv) et provoqua peut-être une réponse tardive d'Honoré de Sainte-Marie (*Dissertation apologétique*, Bordeaux, 1701).

3. Éclectisme des écoles

Si riche et si abondante que soit, au sein du Carmel, la production littéraire spirituelle provoquée par les œuvres des deux réformateurs espagnols, il est un autre fait qui manifeste peut-être davantage encore l'influence de la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, c'est la façon dont cette doctrine s'insinue dans les autres écoles et la place qu'elle y occupera.

Elle ne supprime certes pas l'action restée très profonde des meilleurs auteurs spirituels. En fait, l'éclectisme devient la note dominante de l'époque. Chaque école continue à vénérer et à suivre ses maîtres. Les dominicains n'abandonnent pas saint Thomas; les franciscains s'inspirent toujours de saint Bonaventure et de Harphius. Le rayonnement de ces maîtres déborde les limites de chaque école et ils sont de plus en plus considérés comme un bien commun.

Prenons l'exemple de Tauler. Saint François de Sales connaît et cite Tauler. Bérulle est très familiarisé avec l'école rhénane, plus particulièrement avec les *Sermons* et les *Institutions*. C'est Tauler surtout qui a présidé à la formation mystique de Jean de Saint-Samson, et il est très goûté de Surin. Les multiples passages de Tauler cités par Saint-Jure attestent sa grande diffusion. François Nugent, capucin, a publié une défense de Tauler et Gelen, autre capucin, connaît très exactement tous les auteurs de l'école rhénane et néerlandaise. Sixte de Cucchi, observantin, recommande vivement la lecture de Tauler. La mystique du Nord est l'une des sources principales de la *Sancta Sophia* de David Baker. Tauler est aussi l'une des sources de la mystique de saint Paul de la Croix et l'ermite flamand, Grimminck, dépend, au moins médiatement, des écoles rhénane et néerlandaise. A côté des textes imprimés qui manifestent cette influence, que de livrets, restés manuscrits, circulent à l'intérieur des couvents ou au dehors, tel ce recueil de Marseille (*Catalogue général des manuscrits*, t. 15, bibliothèque de Marseille, 1892, n° 481) provenant de la chartreuse de Valfontaine et composé d'extraits de Tauler, Suso, Ruysbroeck, etc.

Nous pourrions sans peine, et notre exposé n'en serait que plus juste, donner bien d'autres exemples. Qui appréciera comme il convient l'influence étonnante au 17e siècle de Richard de Saint-Victor, de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry, de Hugues de Balma et de Denys le chartreux, de la *Vie* de Catherine de Gênes, l'*Art de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid et l'*Abrégé de la perfection* de la Dame milanaise? Harphius et, malgré les décrets de Mercurian chez les jésuites et de Pierre de Sorbo chez les capucins, les mystiques du Nord restent très lus. Les carmes déchaux eux-mêmes puisent à ces sources. Jean de Jésus-Marie le calaguritain ou le portugais Joseph du Saint-Esprit, auteur d'une *Cadena mística*, citent le pseudo-Denys, saint Thomas ou saint Bonaventure, à peu près autant que saint Jean de la Croix.

Quoi qu'il en soit de la fidélité persévérante aux maîtres, et aussi de l'éclectisme, très secondaire, des carmes, toutes les écoles spirituelles finissent par subir, plus ou moins fortement et plus ou moins rapidement, l'influence de la doctrine carmélitaine. C'est ce que nous voudrions essayer de dégager dans les notations qui suivent.

1° École bénédictine. — Les maîtres bénédictins parlent peu de la contemplation infuse. Ils se préoccupent davantage de maintenir les traditions d'une solide ascèse. Il faut cependant reconnaître en Augustin Baker, † 1641, un maître authentique de théologie mystique. Il avait dirigé Dame Gertrude More dont il a raconté la vie (*The inner Life of Dame Gertrude More*) et qui décrit elle-même son oraison dans des *Confessions* inspirées par l'expérience d'une union surnaturelle élevée. La *Sancta Sophia* de Baker préconise l'oraison affective et les aspirations comme voie vers la haute contemplation qu'il décrit d'après les maîtres du Carmel, bien qu'il fasse appel à beaucoup d'autres autorités et notamment au capucin Benoît de Canfeld.

Le feuillant Sans de Sainte-Catherine, † 1629, l'un des conseillers de madame Acarie, a exercé une influence considérable dans les milieux spirituels de son temps. Benoît van Haeften, † 1648, est l'auteur de la *Schola Cordis* (Anvers, 1629), où la perfection du cœur est présentée comme résidant dans l'union mystique. Il décrit les divers aspects de cette union en s'inspirant des écrivains du moyen âge et aussi de sainte Thérèse. Claude Martin, † 1696, mérite une reconnaissance spéciale pour la publication de la *Vie*, des *Retraites* et des *Lettres* de sa mère, l'ursuline *Marie de l'Incarnation*. Nous avons de lui *Les maximes spirituelles* publiées par dom Martène (Rouen, 1698). Sa personnalité s'efface derrière celle de sa mère et sa doctrine de la contemplation (ch. 19) ne nous est pas encore parfaitement connue.

Les théoriciens de l'école bénédictine se montrent très réservés quand ils parlent des degrés de l'oraison

supérieure. Ce faisant, les fils de saint Benoît restent fidèles à l'ancienne tradition dont ils sont les représentants-nés. De Cassien à saint François de Sales, ils prennent volontiers ce que le passé a de meilleur en matière de contemplation, mais ils ne boudent pas non plus les modernes : témoin le cardinal cistercien Jean Bona, † 1674, qui reproduit à peu près textuellement dans son *Cursus vitæ spiritualis* (p. 3, c. 2) la doctrine d'Alvarez de Paz, témoin encore Dominique Schram, † 1797, dont les *Institutiones theologiæ mysticæ* reprennent littéralement l'enseignement du jésuite La Reguera.

Les moniales bénédictines ont, de leur côté, continué la tradition des grandes contemplatives du 13^e siècle. L'influence de sainte Gertrude se propageait par les traductions et les commentaires qu'on faisait de ses écrits en espagnol (Léandre Manrique), en latin (Nicolas Canteleu), en français (Joseph Mège). Le rayonnement des contemplatives bénédictines a dépassé leur milieu monastique. L'abbesse du Val-de-Grâce, Marguerite d'Arbouze, † 1626, a écrit un *Traité de l'oraison mentale* où son expérience personnelle se reflète. La réformatrice de l'abbaye de Montmartre, Marie de Beauvillier, † 1657, est disciple de Benoît de Canfeld. L' « abandon aveugle » du capucin se retrouve dans les conseils qu'elle rédige pour ses filles : *Exercice divin ou pratique de la conformité de notre volonté à celle de Dieu* (Paris, 1631). Une autre abbesse de Montmartre, Françoise-Renée de Lorraine, † 1687, a écrit un *Traité des degrés et des états différents de l'Oraison* également empreint d'une expérience non commune.

Avec le *Journal*, les *Communications*, les *Lettres* de Jeanne Deleloë (1604-1660) nous avons des documents mystiques de valeur. Ils nous présentent l'itinéraire douloureux d'une âme qui devança sainte Marguerite-Marie dans l'amour du Sacré-Cœur et l'union intime avec le Christ. Louise de Ballon, † 1668, réformatrice des bernardines, est disciple de saint François de Sales. Ses *Œuvres de piété* (Paris, 1700) magnifient la voie d'enfance spirituelle. Elle a conduit cette âme très humble jusqu'aux sommets de l'union transformante.

Les noms que nous pourrions ajouter, celui de Joseph de Saint-Benoît, frère convers de Montserrat par exemple, † 1723, ne feraient que confirmer l'impression déjà recueillie : les grandes abbayes bénédictines restent des refuges souvent privilégiés des âmes que Dieu appelle à la plus haute contemplation. Signalons enfin le service rendu par Luc d'Achery et par Bernard Pez auxquels nous devons des catalogues d'ouvrages mystiques et des textes imprimés dans la *Bibliotheca ascetica* de ce dernier.

2° École de saint Bruno. — On a lu déjà (CHARTREUX, t. 2, col. 735-752) un important exposé de la contemplation cartusienne suivi d'une liste considérable d'auteurs qui ont écrit durant les trois siècles qui nous occupent (col. 766-772). L'influence de cette doctrine et de plusieurs de ces auteurs contribua efficacement au développement de la vie mystique dans les cloîtres et au dehors. Deux chartreuses eurent au 17^e siècle un renom particulier : celle de Paris (Vauvert) dont le prieur Richard Beaucousin, † 1610, fut le conseiller de tant d'âmes contemplatives et, à la fin du siècle, la grande chartreuse.

Plusieurs des écrivains notoires de cette école ont appartenu à d'autres ordres religieux, tel Antoine de Molina, † 1617, qui avait été augustin, tels André Capilla, † 1609, et Mathias Mittner, † 1632, qui avaient été jésuites. Ceci explique déjà l'éclectisme dont font preuve les œuvres cartusiennes de cette époque. Mais d'autres motifs ont préparé l'accueil que trouvent en chartreuse les maîtres des diverses écoles. La première traduction française des *Œuvres* de sainte Thérèse paraissait en 1601 sous la signature du prieur de Bourgfontaine, Guillaume du Chèvre, jointe à celle de Jean de Brétigny. Beaucousin a traduit la *Perle évangélique* ainsi que les *Noces spirituelles* de Ruysbroeck, ouvrages par lesquels la spiritualité néerlandaise a largement pénétré en France.

C'est surtout les maîtres du Carmel qui trouvent en Molina, Plañès et Ezquerra des disciples convaincus. Molina, dans les *Exercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental* (Burgos, 1615), souvent réédités et traduits, trace d'après Louis de Blois et sainte Thérèse les règles du discernement de la vraie et de la fausse contemplation. Pour bien montrer la pénétration profonde de la doctrine thérésienne dans les chartreuses, il faudrait s'arrêter à l'important ouvrage de Bernardin Plañès, † 1691, dont on appréciera le titre *Concordancia mística en la qual se trata de las tres vias purgativa, iluminativa i unitiva, i se declara, i concuerda entre si la doctrina de la santa Madre Teresa de Iesus, con la de los santos y maestros de la vida espiritual que a lo mistico i escolastico an tratado de oración i contemplación* (Barcelone, 1667). Joseph Lopez Ezquerra (de son vrai nom Augustin Nagore, † 1706), dans sa célèbre *Lucerna mystica pro directoribus animarum* (Venise, 1691), puise dans toute la tradition mais surtout chez saint Jean de la Croix et chez sainte Thérèse l'enseignement qu'il oppose aux quiétistes. C'est un partisan convaincu de la contemplation acquise (Prolégomènes de la *Lucerna*). Dans la même opposition au quiétisme s'est signalé Innocent Le Masson, † 1703. Dans sa *Direction pour se former au saint exercice de l'oraison*, il emprunte à sainte Thérèse et à saint François de Sales des armes contre Molinos et M^me^ Guyon.

3° École dominicaine. — Les théoriciens dominicains de la vie spirituelle ne manquent pas, mais peu s'engagent très avant dans l'exposé des états mystiques. Nous ne nommons Jean de Saint-Thomas, † 1644, qu'en raison de sa doctrine pénétrante des dons du Saint-Esprit, qui a eu et qui garde sur la systématisation de la mystique une influence considérable. Ignace del Nente, † 1648, fait, lui, une place importante à la contemplation dans son traité *Della tranquillità dell' animo nel lume della Natura, della Fede, della Sapienza et del Divino Amore* (Florence, 1642). Sa doctrine lui vient du moyen âge, surtout de Richard de Saint-Victor, mais il cite aussi les *Demeures* de sainte Thérèse. Une partie de son œuvre s'inspire de Suso dont il laissa *Vita et opere spirituali del b. Enrico Susone* (Rome, 1663). Beaucoup plus original est sans doute l'ouvrage de Louis Chardon, † 1651, *La Croix de Jésus* (Paris, 1647, 1937), qui commente longuement l'Aréopagite, mais se montre favorable à une contemplation acquise précédant l'infuse. Antonin Massoulié, † 1706, dans ses *Méditations de saint Thomas sur les trois vies* (Toulouse, 1678), résume à propos de la vie unitive un opuscule de saint Thomas commentant les dix degrés d'amour selon saint Bernard. Dans son *Traité de la véritable oraison* (1699) qu'il décoche contre les quiétistes, il soutient que la contemplation infuse est pro-

prement extraordinaire et que saint Thomas la range parmi les grâces gratuites dont il parle à propos du don de prophétie.

Julienne Morell, † 1633, dominicaine à Avignon, qui, dans son commentaire du *Traité de la vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier, doit beaucoup à Barthélemy des Martyrs et à saint Bernard, emprunte aussi à Alvarez de Paz. Pierre Dierkens, † 1675, s'inspire de Rodriguez et des *Exercices* de saint Ignace aussi bien que de Tauler et de sainte Thérèse dans ses *Exercitia spiritualia... ad perfectam dilectionem Dei consequendam* (Gand, 1659).

L'histoire du grand traité publié par Thomas de Vallgornera, † 1675, *Theologia mystica divi Thomæ* (Barcelone, 1662), nous offre le cas le plus typique de la complète adhésion d'un théologien illustre à la doctrine carmélitaine. Son ouvrage n'est en très grande partie qu'une vaste compilation où, sans aucune indication d'origine, comme s'ils étaient sa pensée personnelle, sont reproduits les textes de Quiroga et surtout de Philippe de la Trinité, général des carmes (M. Nepper et M. Viller, *Aux sources de Vallgornera*, RAM, t. 21, 1940, p. 290-332). Alexandre Piny, † 1709, qui, en tant de ses ouvrages, présente la voie d'abandon comme la voie du pur amour et la voie unitive par excellence (voir plus haut col. 2039), nous décrit l'oraison de la mère Marie-Madeleine de la Très-Sainte-Trinité comme une oraison de présence de Dieu et d'abandon (*Vie...*, 1679).

Peu de documents dominicains datant de cette époque nous livrent des expériences personnelles caractéristiques. Il faut au moins nommer la vénérable Agnès de Langeac, † 1634, qui eut une influence sur les origines de Saint-Sulpice par M. Olier. Nous sommes mieux renseignés sur les phénomènes extraordinaires dont elle fut l'objet que sur sa contemplation proprement dite.

4° École franciscaine. — L'école franciscaine est sans doute celle qui a subi le plus lentement l'influence de la doctrine carmélitaine et qui, peut-être, a conservé, dans l'ensemble, le plus d'originalité.

1) *Franciscains.* — La faveur officielle accordée à Harphius (Henri de Herp) par l'ordre tout entier souligne bien l'influence considérable exercée par ce remarquable représentant de la mystique du Nord. Cette influence ne fut pas enrayée par les suspicions passagères dont il fut l'objet et ne l'ont pas empêché de pénétrer chez les carmes, les bénédictins, les jésuites ou les bérulliens. Dès le début du 17e siècle, certaines provinces franciscaines font expliquer Harphius à leurs religieux, ainsi Barthélemy de Saluces eut-il ce soin au couvent de San Francesco a Ripa de Rome. Par un décret de 1663, le chapitre général de l'Observance étendait cette pratique à l'ordre entier.

Les traités que nous devons aux franciscains ne se distinguent guère de ceux que nous fournissent les autres écoles. Dans sa *Praxis orationis mentalis* (Venise, 1618), Jean de Carthagène, † 1617, fait à saint Thomas une très large place. On reconnaît aisément dans les *Exercices sacrés de l'amour de Jésus* (2e éd., Paris, 1623; rééd. *La voie d'amour*, Paris, 1927) du récollet Séverin Rubéric l'influence de sainte Thérèse et celle du *Bref discours* de Bérulle. Ignace Lupi, † 1659 (*Teologia mistica*, Bergame, 1659), est un parfait scolastique fidèle au pseudo-Denys, vu à travers saint Bonaventure et Harphius. Le *Traité de la vie intérieure* (3e éd., Paris, 1687) de Maximien de Bernezay porte la marque de l'esprit thérésien dans ses chapitres sur l'oraison passive. Le cardinal Brancati de Lauria, † 1693, s'appuie sur la tradition carmélitaine pour combattre les quiétistes dans ses *Opuscula* (Rome, 1685). Claude Frassen, † 1711, est un disciple notoire du capucin Benoît de Canfeld; dans sa *Conduite spirituelle* (Paris, 1674) il s'y réfère souvent, en même temps qu'il pille à plaisir saint Bernard et les victorins. Antoine Arbiol, † 1726 (*Desengaños místicos... en el camino de la perfección*, Saragosse, 1706) fait appel aux grands auteurs spirituels de toute la tradition, surtout à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix, et aux grands théologiens, de préférence aux théologiens carmes. Sa *Mística fundamental de Christo* (Saragosse, 1723) est un commentaire du *Sententiario* de saint Jean de la Croix.

Nombre de franciscains ont connu les expériences mystiques. Les ouvrages de Barthélemy de Saluces, † 1617, — et il a beaucoup écrit —, se distinguent par une note très personnelle qui l'ont fait ranger parmi les spirituels franciscains des plus originaux du 17e siècle (F. Sarri, *Il venerabile Bartolommeo Cambi da Salutio*, Florence, 1925). Le *Camino interno* (Rome, 1664) du bienheureux Charles da Sezze, † 1670, révèle la lecture de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix; dans ses ouvrages da Sezze nous livre ses états d'âme que l'esprit d'enfance et l'abandon caractérisent.

2) *Capucins.* — Si les branches anciennes de l'ordre franciscain gardent une vigueur spirituelle très appréciable, c'est dans la famille naissante des capucins un véritable débordement de vie mystique. Benoît de Canfeld, † 1610, doit son succès à sa vigoureuse personnalité et à l'originalité d'une doctrine qui connut un singulier retentissement. Canfeld s'insère dans la tradition de l'Aréopagite, de Bonaventure et d'Harphius, mais il a sa manière d'insister sur l'annihilation, la docte ignorance et le primat de l'amour, de faire de la volonté de Dieu le centre de la vie spirituelle. Il ramène la contemplation à l'adhésion de l'âme à la volonté divine qui exige en contre-partie l' « annihilation » de la volonté humaine. On voit dans quel sens il entend la passivité mystique. Sa *Règle de perfection* (Paris, 1609), mise à l'Index au cours de la crise quiétiste (1689), a fait école bien au delà de sa famille religieuse. Certains ont pensé que le véritable inspirateur de Canfeld fut son maître des novices, l'italien Mathias Bellintani dont les ouvrages imprimés donnent difficilement l'idée de sa direction orale.

La *Règle de perfection* fut prise à partie dès la publication par le carme Jérôme-Gratien de la Mère de Dieu, qui jugeait trop envahissante la mystique du Nord. Une polémique s'ensuivit dont le document principal est une *Apologie pour la Règle de perfection* qui n'a pas été publiée. Le succès de Canfeld ne se démentit pas. La plupart des auteurs spirituels capucins furent ses émules ou ses disciples. Dans *Le Palais de l'amour divin* (1613) de Laurent de Paris, tout est centré sur l'amour pur et la volonté de Dieu. Honoré de Paris, † 1624, conduit la volonté jusqu'au degré où elle est « informée d'une forme toute divine » et ne peut plus vouloir « que ce que Dieu veut « (*Académie évangélique*, Paris, 1622, p. 303).

Les Secrets sentiers de l'amour divin (Cologne, 1623) de Constantin de Barbanson, † 1631, ont été très répandus. Sa culture spirituelle est puisée surtout aux mystiques du Nord; il n'ignore ni Thérèse d'Avila ni Jean de la Croix. Il est disciple de Canfeld et il est devenu

lui-même un maître. Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc, † 1635, est une grande figure de la province flamande. L'influence de Tauler semble chez lui prépondérante (*Le règne de Dieu dans les âmes*, Louvain, 1637), bien qu'il soit aussi de l'école de Canfeld et de Barbanson. Son ami Libert Froidmont le présente comme un mystique authentique.

Joseph de Paris (le Père Joseph, † 1638) doit beaucoup aussi à Canfeld. Mais chez lui le politique fait tort à l'homme spirituel. Sa lutte contre l'illuminisme ne doit pas faire oublier sa doctrine centrée sur la dévotion à la croix et sur l'abandon (*Introduction à la vie spirituelle*, 1616; *Pratique intérieure des principaux exercices de la vie chrétienne*, Paris, 1626; *Exercices des bienheureux*, Paris, 1633; *Considérations sur la Règle de S. Benoît*, Paris, 1634). Le Père Joseph subit quelque peu l'influence de François Nugent, † 1635, qui avait dû se défendre devant le Saint-Office de son interprétation du pseudo-Tauler, où la pauvreté devenait condition absolue de la contemplation.

Archange Ripault, † 1650, justifia le vocabulaire de Canfeld dans *La divine naissance, enfance et progrès admirable de l'âme au saint amour de Jésus et Marie* (Paris, 1631). Jean-François de Reims, † 1658, s'est nourri de la doctrine de sainte Thérèse : *La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu* (Paris, 1646). Chez Daniel d'Anvers, Thérèse et Jean d'Avila voisinent avec Harphius, Jean de Saint-Samson et Canfeld (*Méthode facile pour apprendre l'oraison*, Lille, 1664). Paul de Lagny, † 1694, est un vulgarisateur de Canfeld dans *Le chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu* (Paris, 1662) et la *Vie de Marie-Lorence Le Long*, fondatrice des capucines d'Italie (Paris, 1667).

Nous avons un exemple-type de la formation à la contemplation puisée à des écoles différentes, celui des capucines du Nord. Mathias de Saint-Omer, dans *La vie de la vénérable mère Sœur Françoise de Saint-Omer, fondatrice de la Réforme des Religieuses de la Pénitence, dites vulgairement Capucines* (Saint-Omer, 1666), a noté soigneusement les lectures que la fondatrice († 1642) des couvents des Pays-Bas permettait à ses filles ou qu'elle faisait pour les instruire (p. 131) :

le *Traité de la perfection religieuse* de Pinelli, jésuite; l'*Oratoire des religieux* de Guévara; le *Miroir des novices* de saint Bonaventure; *Le mantelet de l'Époux* du franciscain Vervoort; *La paix de l'âme* du mineur espagnol Bonilla; *Les douze mortifications* de Harphius et une partie de sa *Théologie mystique;* une partie des *Institutions* de Tauler; *Le chemin de perfection* et une partie des *Demeures de l'âme*, de sainte Thérèse; la *Vie* de sainte Catherine de Gênes; les *Traités de la volonté de Dieu* de Canfeld; les *Secrets sentiers de l'amour divin* de Barbanson; la *Méthode de Servir Dieu* d'Alphonse de Madrid; la première partie des *Chroniques* de l'Ordre de saint François; le *Palais de l'amour divin* de Laurent de Paris; et quelques manuscrits d'Augustin de Béthune, † 1643, provincial des capucins et directeur de la fondatrice.

Viennent confirmer cette formation les expériences mystiques d'une sainte Véronique Giuliani, † 1727, par exemple. Avec elle, nous atteignons le sommet de la contemplation douloureuse et réparatrice (*Diario*, éd. Pizzicaria). Comme Canfeld, elle définit l'oraison : « Ne chercher que la pure volonté de Dieu dans le dépouillement de soi-même et le vide de toute pensée » (*Journal*, ou extraits classés systématiquement par Désiré des Planches, Paris, 1931, p. 433). Le *Direttorio mistico* (Venise, 1750) de Bernard de Castelvetere, † 1756, eut une diffusion considérable; il exerça une influence très réelle sur saint Alphonse de Liguori et l'*Enchiridion mysticum* (Vérone, 1767) de Gaétan Marzegaglia. C'est un traité à base d'expérience personnelle. Il vulgarise à l'usage des directeurs la doctrine salésienne et carmélitaine : Thérèse et Jean de la Croix, Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit (F. da Mareto, *Il « Direttorio mistico » del P. Bernardo da Castelvetere*, Rome, 1950).

5° École ignatienne. — Il est difficile de parler d'école ignatienne, surtout en matière de contemplation. Non seulement la fondation des jésuites est encore trop récente, mais, comme l'écrit A. Pottier, on ne trouve « pas de cadre uniforme imposé ou suggéré » (*Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927, t. 1, p. 202); la plupart des traités ignatiens de cette époque restent dans la tradition des Pères et des maîtres du moyen âge. Les commentateurs des *Exercices* de saint Ignace au 17^e siècle les présentent volontiers comme disposant à la contemplation : Gagliardi, Le Gaudier, qui incline vers une contemplation effective ou d'action (*De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643), enfin Tobie Lohner qui essaie de justifier le titre de ses *Institutiones theologiæ mysticæ* (Dillingen, 1680).

En Espagne, il faut signaler quelques grandes figures de jésuites mystiques. Jacques Alvarez de Paz, † 1620, est un théoricien : *De inquisitione pacis sive studio orationis* (Lyon, 1608-1617). La contemplation exige, nous dit-il, la pureté de cœur, l'exercice de la présence de Dieu, l'*oratio continuata*. Le don de sagesse est la cause prochaine de la contemplation, qui se définit, à la manière de Richard de Saint-Victor : « liber, perspicax et certus intuitus Dei ac rerum cœlestium, admirationem inferens, in amorem desinens atque ex amore procedens ». Ses sources les plus importantes semblent être le pseudo-Denys, saint Bernard, Richard, Gerson et Denys le chartreux. Il s'inspire de Cordeses. Son influence fut considérable.

L'essentiel de la doctrine mystique de Luis de la Puente, † 1624, se trouve dans le *Memoria de algunas verdades, sentimientos o afectos que ho tenido en la oración en diversos tiempos*, sorte de journal publié récemment (*Obras espirituales postumas*, Valladolid, 1917); dans la *Guia espiritual*, Valladolid, 1609; la *Vie de Balthasar Alvarez*, Madrid, 1615; la vie de *Marina Escobar* (Valladolid, 1665), ou discussion des états extraordinaires; enfin dans l'*Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum* (Cologne, 1622). Ses maîtres sont Denys, saint Bernard, Richard et saint Thomas; en fait, il met à contribution les Pères, les scolastiques et les mystiques. A son expérience s'ajoute celle de Balthasar Alvarez.

L'activité de Michel Godinez, † 1644, s'est déroulée au Mexique. Nous lui devons une *Practica de la theologia mistica* (Puebla, 1681) qui fut traduite et commentée en latin (*Praxis theologiæ mysticæ*, Rome, 1740-1745) par E.-I. de La Reguera. Sous sa forme latine, c'est une véritable somme de théologie mystique et un témoin remarquable de l'influence carmélitaine sur la spiritualité ignatienne. Ajoutons Jean-Eusèbe Nieremberg, † 1658, dont l'*Aprecio y estima de la divina gratia* (Madrid, 1636) est un chef-d'œuvre qui célèbre l'union de l'âme avec Dieu.

En Italie nous ne rencontrons pas de grandes œuvres sur la contemplation. Saint Robert Bellarmin, † 1621,

a écrit des ouvrages profondément spirituels, mais qui touchent peu à la contemplation. Virgilio Cepari, † 1631, y insiste davantage dans ses biographies bien connues de Louis de Gonzague, de Jean Berchmans et de Marie-Madeleine de Pazzi, et aussi dans son *Esercitio della Presenza di Dio* (Milan, 1621). Tauler a été vivement pris à partie par Thomas Masucci, † 1636 (*De cœlesti conversatione*, Rome, 1622), qui soutient la nécessité d'un acte préalable d'intelligence dans la haute contemplation. Bell'huomo, † 1690, et Segneri, † 1694, furent des adversaires décidés de Molinos.

Avec Jérôme Drexel, † 1638, Maximilien Sandæus, † 1656, Jean Dirckinck, † 1716, les pays germaniques nous donnent des représentants de la mystique classique. L'*Heliotropium seu conformatio humanæ voluntatis cum divina* (Munich et Anvers, 1627) du premier a connu un vrai succès. Canfeld y est mis à contribution mais non dans ses développements mystiques. La *Theologia mystica* (Mayence, 1627) de Sandæus eut une énorme influence sur Angelus Silesius : très au courant de toute la tradition, il s'est appliqué à justifier et à comparer la terminologie des mystiques dans sa *Mystica clavis* (Cologne, 1640). De Dirckinck nous avons de remarquables *Exhortationes ad religiosos* (Cologne, 1704) de saveur augustinienne.

Le belge Léonard Lessius, † 1623, aborde la mystique en théologien. Il laissa, manuscrite, une *Apologia pro scriptoribus mysticæ theologiæ... cum scholastica explicatione locutionum mysticarum*; on retrouve des bribes de ce vocabulaire mystique dans son *De Summo Bono et æterna beatitudine hominis* (Anvers, 1615). Il y défend Ruysbroeck contre Gerson. On sait que sa doctrine est profondément inspirée du pseudo-Denys (*De perfectionibus moribusque divinis*, Anvers, 1620; *Quinquaginta nomina Dei*, Bruxelles, 1640). Jean Crombecius, † 1626, bataille contre les nouveautés, il n'en excite pas moins le désir de la contemplation et il y prépare (*De studio perfectionis*, Anvers, 1613; *Ascensus Moysis in montem seu de oratione*, Saint-Omer, 1618). Le théologien Claude Maillard, † 1655, traduit Lessius (*Eschele mystique ou contemplations mystiques*, Bruxelles, 1643); il traite de la contemplation dans *La Magdelaine convertie* (Bruxelles, 1646). Il utilise Denys, saint Thomas, Richard, Suarez et la *Vie de saint Denys* par É. Binet.

Plusieurs parties du traité méthodique d'Antoine Le Gaudier, † 1622, furent publiées à part dès 1620 avant d'être réunies : *De natura et statibus perfectionis* (Paris, 1643; trad. Bizeul, Bruxelles, 1908). La contemplation, définie d'après les Pères et les auteurs du moyen âge, est considérée comme « essentielle à la voie unitive » (t. 1, p. 508). Le Gaudier est classique chez les jésuites du 17e siècle. Mais c'est surtout le Père Lallemant et ses disciples qui font figure de chefs de file. Par eux, c'est la doctrine du Carmel qui s'acclimate parmi les fils de saint Ignace. Ils insistent sur la nécessité de la contemplation et ses exigences apostoliques. Sur le plan de l'oraison, c'est Balthazar Alvarez et Thérèse d'Avila qui prolongent leur enseignement par Lallemant et Surin. Sans avoir subi l'influence directe de Lallemant, Jean-Baptiste Saint-Jure, † 1657, l'annonçait en quelque sorte. Ses ouvrages sont nettement centrés sur l'oraison et recueillent les leçons des mystiques du Nord aussi bien que de l'école carmélitaine.

L'ouvrage fondamental de ce « courant » mystique est la *Doctrine spirituelle* de Lallemant, † 1635. A vrai dire, ce ne sont que des notes prises à ses conférences par Rigoleuc et Surin. La doctrine est exigeante : elle vise à la « pureté du cœur » la plus absolue et à la docilité entière au Saint-Esprit, double condition d'une contemplation qui cherche Dieu avant de se donner aux âmes. Jean Rigoleuc, † 1658, a consacré cette doctrine par l'exemple de sa vie profondément unie à Dieu. Son information sur la mystique était étendue. Outre un abrégé de saint Jean de la Croix, il avait composé un résumé du *Traité de l'abnégation intérieure* de Bérulle. Jean-Joseph Surin, † 1665, même si son cas personnel est à traiter avec précaution en raison du déséquilibre mental dont son autobiographie donne trop de preuves, est un maître. Son érudition dans le domaine de la mystique est surprenante et l'influence thérésienne le dispute chez lui à celle de saint Ignace. Ses nombreux écrits, rédigés volontiers sous forme catéchétique, sont surtout pratiques.

Autour de ces trois grands spirituels gravitent des auteurs de moindre envergure : les deux frères Baiole (Jean-Jérôme, † 1653, et André, † 1660); Antoine Civoré, † 1668 (*Secrets de la science des saints*, Lille, 1651); Jacques Nouet, † 1680, dont *L'homme d'oraison* (Paris, 1674) reproduit volontiers Alvarez de Paz et sainte Thérèse. François Guilloré, † 1684, a beaucoup insisté sur la direction : il ne dévoile pas seulement les illusions de la vie d'oraison; il prêche une spiritualité de dépouillement et d'abandon. Il doit beaucoup à saint Jean de la Croix. Chez Jean Crasset, † 1692, nous retrouvons la plupart des thèmes préférés de Lallemant et de Saint-Jure. La traduction des *Œuvres de saint Jean de la Croix* (Paris, 1695) par Jean Maillard, † 1702, atteste l'influence de l'école carmélitaine sur les jésuites. Sa *Direction des âmes* (Paris, 1687) revient souvent sur la docilité à la grâce, qui prépare l'appel à la contemplation. Claude Judde, † 1735, commentateur des *Exercices*, est nettement dans la ligne de Lallemant, Rigoleuc et Surin. Jean-Baptiste Scaramelli, † 1752, résume d'une manière personnelle sainte Thérèse et saint Jean de la Croix dans son *Direttorio mistico* (Venise, 1754). Le *Manuel des âmes intérieures* de Jean-Nicolas Grou, † 1803, est une série d'exhortations à des âmes contemplatives.

Plusieurs des auteurs qui précèdent ont été eux-mêmes des mystiques authentiques. Nous le savons pertinemment pour Luis de la Puente, Rigoleuc et sans doute aussi pour Surin; son autobiographie reste un document à peu près unique par les vicissitudes intérieures qu'il relate. A ces noms, il faudrait ajouter celui du plus grand d'entre eux ; saint Alphonse Rodriguez, coadjuteur temporel, † 1617, dont les écrits révèlent une expérience exceptionnelle des épreuves purificatrices et une orientation pratique de la contemplation qu'on trouverait difficilement poussée au même degré chez d'autres. Ses *Œuvres* demanderaient une analyse critique qui n'a pas été faite (*Obras espirituales*, Barcelone, 1885). Gaspard Druzbicki, † 1662, a parlé d'expérience dans ses traités où l'influence de Suso est sensible. *Les écrits spirituels* de Vincent Huby, † 1693, sont aussi l'écho d'une expérience personnelle indéniable. Plus encore les *Lettres* de J.-P. de Caussade, † 1751, dont on a tiré le *Traité de l'abandon à la Providence* qui doit autant à saint Jean de la Croix qu'à saint François de Sales, mais où se perçoit surtout la sincérité d'une âme qui vit ce qu'elle enseigne.

6. École française. — H. Bremond a donné dans l'*Histoire du sentiment religieux en France* une place considérable à ce qu'il appelle l'école française. Les écrivains qu'il a groupés derrière Bérulle, † 1629, ne semblent pas avoir exercé une influence décisive sur la théorie de la contemplation et sa pratique. L'apport original de Bérulle à propos de l'oraison consiste dans un vocabulaire technique de la vie mystique et dans sa conception des « états » du Verbe incarné et de l'oraison d' « adhérence ». Bérulle a fait école surtout parmi les prêtres de l'Oratoire et chez les sulpiciens; mais aussi chez les capucins et les jésuites du 17^e siècle. Son *Bref discours de l'abnégation intérieure* qui doit tant à la Dame milanaise a surtout été lu et pillé. François Bourgoing, † 1662, éditeur des *Œuvres* de Bérulle, traite de l'oraison et de ses divers degrés dans sa préface aux *Vérités et excellences de Jésus-Christ* du cardinal; il s'y révèle un directeur éminent.

Paul Metezeau, † 1632, dans son *De sancto sacerdotio* (Paris, 1630) insiste, plus que la plupart des traités contemporains destinés au clergé, sur l'oraison et la contemplation qu'il explique en termes bérulliens. Le *Bref discours* se retrouve, mais durci, impitoyable, dans les *Traités spirituels* (Paris, 1654) et les *Lettres* (1661) d'Antoine Yvan, † 1653. Le *Trésor spirituel* (Louvain, 1632) de Hugues Quarré, † 1656, est un ouvrage tout bérullien, mesuré de ton et préparant à la contemplation; comme d'autres oratoriens, il recommande Grenade et François de Sales. La *Conduite d'oraison* (Paris, 1637) de Claude Séguenot, † 1676, pourrait être une sorte d'initiation à la mystique dionysienne. Le *Traité de l'Office divin* (Paris, 1686) de Louis Thomassin, † 1695, est une mine de textes patristiques; il cite avec plus ou moins de bonheur sainte Thérèse. Il est difficile de connaître les expériences mystiques de Jean-Jacques Olier, † 1657, le fondateur de Saint-Sulpice, ses *Mémoires* n'étant pas publiés. Sa spiritualité est bérullienne. Ses lectures, — Denys, Jean de la Croix, François de Sales par exemple —, et les âmes d'écoles diverses qu'il dirigea l'orientèrent vers une conception classique de la contemplation : purifications, abandon et conformité, oraison de simple vue et de foi, sentiment de présence et mariage spirituel (*Lettres*, éd. E. Levesque, Paris, 1935).

4. Conclusion

Nous arrêterons là notre enquête. Les auteurs que l'on pourrait glaner chez les augustins, les chanoines réguliers ou les minimes n'ajouteraient rien de substantiel à la doctrine de la contemplation; le même éclectisme se manifeste à peu près chez tous et la faveur dont jouit l'école carmélitaine maintient les mêmes caractères : l'Espagne s'ouvre aussitôt à son influence, bientôt après la diffusion des carmels lui donne accès en France, mais la pénétration est plus lente en Italie et en Allemagne. Rapide ou non, elle n'en est pas moins profonde.

1° Séculiers. — Avant de conclure, soulignons la place du clergé séculier dans la contemplation. Nous y rencontrons un bon nombre d'auteurs spirituels et de directeurs. Il nous plaît de commencer par *Le jardin des contemplatifs* (Paris, 1605) de Thomas Deschamps, qui s'inspire d'Harphius et que Jean de Saint-Samson a beaucoup lu. La *Vida del espiritu* et la *Luz de la Noche oscura* (Madrid, 1629, 1630) d'Antoine de Rojas ont exercé une action qu'on ne saurait sous-estimer sur beaucoup de spirituels du 17^e siècle, notamment sur Bernières. On l'accusa de quiétisme (Index 1689 et 1703). Bien qu'il s'attache à commenter saint Jean de la Croix, il faut avouer qu'il y prête. Le *Traitté de la perfection du chrestien* (Paris, 1646) du cardinal de Richelieu, † 1642, où sans doute l'Éminence grise eut quelque part, présente la contemplation, dans laquelle l'âme « ne fait autre chose qu'adhérer, consentir et coopérer, toutefois librement, au vouloir de la divine Majesté » (chap. 32). Migne a inséré le *Traitté* dans son *Dictionnaire d'ascétisme* (t. 2). Jean-Pierre Camus, † 1652, a voulu compléter la doctrine salésienne de l'oraison dans sa *Direction à l'oraison mentale* (Paris, 1618) et *La théologie mystique* (Paris, 1640). On pourrait appeler *Le renoncement de soy mesme* (Paris, 1637) une exposition de l'*Abrégé de la perfection* de Bellinzaga.

Le règne de Dieu en l'oraison mentale (Paris, 1671) est l'un des meilleurs ouvrages de Henri-Marie Boudon, † 1702. On le comprend d'autant mieux qu'on le replace dans l'ensemble de son œuvre spirituelle que caractérisent l'abandon, la volonté de n'appartenir qu'à Dieu seul et l'anéantissement. Boudon eut pour conseillers Jean-Chrysostome de Saint-Lô, Bourdoise, Bernières et Bagot, le jésuite des Aa; il composa les biographies de Jean-Chrysostome, de Surin et de saint Jean de la Croix. Il puisa partout.

Noël Courbon, † 1710, a une doctrine de l'oraison et de la contemplation très sobre et profonde. Elle s'inspire surtout de sainte Thérèse et de saint François de Sales. Ses principaux ouvrages furent pillés : *Introduction à la vie intérieure* (Paris, 1685); *Instructions familières... pour ceux qui commencent* (Paris, 1693), *...où l'on explique les divers degrés...* (1693).

Ajoutons enfin la *Teologia mistica* (Lucques, 1751) de Pierre Gianotti, essai de vulgarisation didactique où les doctrines de saint Thomas et de saint Jean de la Croix occupent la première place. Gianotti résuma ses trois volumes en un *Ristretto di mistica dottrinale ed esperimentale* (Pérouse, 1758).

Le Père Jean Bremond a raconté *L'ascension mystique d'un curé provençal* (Joseph Arnaud) mort en 1723 (Saint-Wandrille, 1951). La Flandre a connu aussi un curé ermite, Charles Grimminck, † 1728, dont on possède le témoignage émouvant parce qu'il émane d'un contemplatif très au courant de la littérature mystique et très à même d'en contrôler les affirmations par sa propre expérience (R. Persyn, *Un mystique flamand*, dans *Annales du Comité flamand de France*, Lille, 1925).

2° Laïcs. — Il serait injuste de ne pas rappeler au passage quelques infatigables traducteurs de textes spirituels : Gabriel Chapuis, † 1621, René Gaultier, † vers 1637, et Arnauld d'Andilly, † 1674. Il faut mettre à part le luthérien Pierre Poiret, † 1719, qui réédite beaucoup d'ouvrages spirituels d'auteurs catholiques. C'est un vulgarisateur passionné de mystiques qui eut des disciples parmi les protestants.

D'autres laïcs ont laissé des œuvres originales. Citons au premier rang Jean de Bernières-Louvigny, † 1659, fondateur de l'ermitage de Caen : c'est un directeur dont l'influence rayonne sur des religieux, des religieuses, des prêtres, des évêques et sur des mystiques éminents, telle Marie de l'Incarnation, ursuline. *Le Chrétien intérieur* est une œuvre posthume tirée de sa correspondance et qui eut une histoire à laquelle le capucin

Louis-François d'Argentan est mêlé. Bernières, qui se réclame volontiers des maîtres du Carmel, de François de Sales et de M. Olier, a l'expérience de l'oraison d'abandon et d'anéantissement; il doit aussi beaucoup à son propre directeur, le franciscain Jean-Chrysostome de Saint-Lô, disciple lui-même de Jean de Saint-Samson. L'Index n'épargnera pas certaines éditions du *Chrétien intérieur*. Jean Aumont, le vigneron de Montmorency, est un mystique grand lecteur de mystiques. Sous l'amas de symbolismes jetés à profusion, l'*Ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis* (Paris, 1660) est riche d'expérience sur les « nuits », le discernement des esprits et la transition d'une forme de contemplation à l'autre. De cet ouvrage on peut rapprocher *Le Chemin assuré et plus court pour aller au ciel* (Rennes, 1673) ainsi que *L'oratoire du cœur* de Querdu le Gall. Citons encore les *Œuvres spirituelles* de M. Hélyot publiées par son directeur le jésuite Crasset auquel nous devons également une *Vie de Madame Hélyot* (Paris, 1683).

3° Au XIXe siècle. — A l' « invasion mystique » du 17e siècle, célébrée par H. Bremond, succède une période aux apparences beaucoup plus ternes. A vrai dire, nous commençons à peine à entrevoir les richesses spirituelles du 18e siècle. Nous n'avons rien dit encore du 19e siècle, qui est comme un siècle de transition, parce qu'il semble qu'il y ait peu à en retenir. Cependant on y sent naître un renouveau. Un regain manifeste des études spirituelles et mystiques caractérise la fin du siècle. Certes, les auteurs ne font souvent que répéter d'anciens manuels : Vallgornera, Godinez-La Reguera, Scaramelli, ou bien encore quelque ouvrage moins didactique, tels Courbon ou Caussade. Citons J. Goerres, † 1848, J. Ribet, le passioniste Séraphin du Cœur de Jésus, le picpucien Verhaege, Migne et ses dictionnaires, le cardinal Vivès, capucin. Le *Traité de la vie intérieure* (1889) du domicain André-Marie Meynard reste le plus estimé. On pourrait penser que chaque école reprend conscience et possession de sa doctrine propre.

En même temps, l'histoire des mystiques est poussée de plus en plus activement. Les mystiques allemands du moyen âge en sont les premiers bénéficiaires, Tauler et Suso surtout. Marcel Bouix, jésuite, puis les carmélites de Paris rendent grand service en retraduisant les œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Des travaux importants sont consacrés à l'école carmélitaine (G. Hahn, L. de San, A. Poulain, Ludovic de Besse). Les éditeurs Migne, Vivès, Plon n'hésitent pas à éditer ou à traduire des auteurs spirituels grecs, latins, espagnols et français (saint Bernard, Jean d'Avila, Louis de Grenade, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, par exemple).

Ce qui reste pour nous d'un grand prix, ce sont les documents des âmes mystiques. Il faudrait citer non seulement Louis-Marie Baudoin, † 1835, fondateur des fils de Marie-Immaculée et disciple de Louis Lallemant, Guillaume-Joseph Chaminade, † 1850, fondateur des marianistes, et François Libermann, † 1852, restaurateur de la congrégation du Saint-Esprit, qui s'apparente à M. Olier, mais encore un certain nombre d'âmes élevées à la contemplation, telles que la bienheureuse Thérèse Couderc, † 1885, et Marguerite-Marie Doëns, 1884.

Tel est le climat spirituel dans lequel va naître la longue controverse sur la nature et le seuil de la contemplation infuse lancée par les ouvrages de A. Saudreau (1896) et de A. Poulain (1901).

Jean-Joseph Laumonier.

Deuxième partie : enquête doctrinale

I. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE DU CARMEL THÉRÉSIEN

Méthode de l'école thérésienne. On admet assez communément de nos jours que les écrits de sainte Thérèse ont comme renouvelé les études de théologie mystique; en tout cas ont-ils accentué le caractère expérimental et psychologique de cette partie du savoir théologique. Les descriptions précises et détaillées de la sainte ont fourni une idée plus exacte de l'expérience surnaturelle que la théologie doit expliquer; les problèmes ont donc été plus nettement posés. C'est le propre de l'école thérésienne de s'être tenue en contact très étroit avec le donné expérimental dont l'existence conditionne jusqu'à un certain point la recherche théologique mystique, puisqu'elle en est en quelque sorte le point de départ. La « théorie » de la contemplation a donc pour base, chez les théologiens thérésiens, les descriptions des mystiques expérimentaux; leur travail consiste principalement dans l'analyse, le classement et la synthèse de ce donné psychologique à l'aide des principes de la théologie. Beaucoup d'auteurs se basent directement sur les descriptions thérésiennes et se contentent de les interpréter. Saint Jean de la Croix, à la fois mystique expérimental et théologien, a opéré une synthèse magistrale du double aspect expérimental et théologique. Les lois psychologiques qui régissent le progrès de l'âme dans la contemplation sont par lui justifiées « théologiquement ». Il est le représentant le plus attitré de l'école. Chez lui, la théologie mystique thérésienne, — sinon la théologie mystique tout court —, atteint sa perfection propre.

Nous exposerons d'abord l'idée que l'école thérésienne se fait de la *nature de la contemplation*, pour déterminer ensuite comment cette école envisage le « *problème* » *des rapports de la contemplation avec la vie spirituelle.* Fidèle à la méthode traditionnelle de l'école, dans la première partie nous exposerons d'abord dans ses grandes lignes le donné expérimental que les théologiens carmes entendent interpréter, pour rappeler ensuite la théorie théologique à l'aide de laquelle ils ont interprété et synthétisé ce donné.

1. Nature de la contemplation

1. — Description psychologique. — Sainte Thérèse de Jésus est ici la grande maîtresse, mais son enseignement a été complété par saint Jean de la Croix, qui a mis en parfaite lumière des états « intermédiaires » qui, chez la sainte, étaient restés plus ou moins dans l'ombre.

Pour sainte Thérèse, le premier degré de contemplation proprement dite est constitué par l'*oraison de quiétude.* Entre celle-ci et la méditation, la sainte place une double oraison de recueillement, l'une active, l'autre passive, dans laquelle le raisonnement discursif n'est pas éliminé tout en se trouvant notablement diminué. Le recueillement passif se distingue du recueillement actif en ce qu'il n'est plus le résultat du travail personnel de l'âme. Elle y est « mise » et elle s'en rend compte; mais elle peut, plus ou moins, y continuer sa méditation simplifiée.

Dans l'oraison de quiétude commence la contemplation pure. Attirée par un amour infus qui captive en quelque sorte sa volonté, l'âme, qui prend conscience

de l'activité de Dieu en elle, demeure amoureusement auprès de son Bien-aimé, occupée à le regarder tout simplement. Elle demeure toutefois exposée à bien des distractions, car sa volonté seule est captive. Mais il arrive que l'influence divine se communique et se fasse sentir suffisamment aux autres puissances pour les fixer à leur tour; alors nous avons soit une certaine *union* de deux puissances (volonté et intelligence), soit le *sommeil des puissances* qui les captive toutes les trois. Toutefois, jusqu'ici l'âme ne se sent pas privée de toute coopération personnelle. A mesure que l'influx divin envahit davantage l'âme, cette coopération se fait plus restreinte, mais elle ne disparaît pas totalement; l'âme ne devient pas encore complètement passive.

La passivité complète commence avec l'*oraison d'union*. L'action divine est si profonde et se révèle si manifestement à l'âme que, revenue à elle-même, il lui est impossible de douter qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle (*Château*, 5e Demeure, ch. 1, n° 9). La vie divine se substitue en quelque sorte à la vie humaine, au lieu de lui venir simplement en aide dans l'élévation de l'âme vers Dieu. Ce n'est d'abord que pour quelques moments, juste assez pour constituer une « première entrevue » entre l'âme et son Bien-aimé (5e Demeure); mais, dans la suite, au degré des fiançailles spirituelles (6e Demeure), l'envahissement divin est si profond qu'il jette l'âme en extase; il est aussi plus fréquent et fait naître une aspiration irrésistible à l'union permanente. Celle-ci s'établit dans l'âme aux septièmes demeures, où se célèbre le mariage spirituel. L'oraison d'union devient continuelle, mais cette union n'est pas toujours également absorbante. Souvent l'âme ne la sent que dans son fond, qui demeure consciemment uni à Dieu, même au milieu des occupations extérieures; d'autres fois, l'opération divine saisit également les puissances et alors l'âme s'abîme tout entière dans la contemplation amoureuse du Bien-aimé.

La sainte nous parle donc de deux groupes de contemplations surnaturelles. Dans le premier groupe, caractérisé par l'oraison de quiétude, la passivité est incomplète; dans le second groupe, celui des trois degrés de l'oraison d'union, elle est entière et ne laisse plus aucune place à la coopération spontanée de l'âme; celle-ci ne peut plus que dire « oui ». Dans l'un et l'autre groupes pourtant, l'âme sent l'action de Dieu en elle; mais à divers degrés de profondeur : dans la quiétude Dieu agit sur les puissances, l'âme sent Dieu tout proche; dans l'union il agit sur son fond et l'âme sent Dieu vraiment uni à elle, dans son centre.

Saint Jean de la Croix complète l'exposé de la sainte, surtout en mettant en lumière comment l'introduction de l'âme, tant dans la contemplation imparfaitement passive que dans la contemplation parfaite de l'union, est précédée d'une double crise dont le caractère contemplatif qui semble avoir échappé plus ou moins à la sainte, est mis par lui en pleine évidence.

Le passage de la méditation à la contemplation amoureuse et pacifique, où l'âme se repose et s'apaise en Dieu, se fait à travers une crise d'aridité où l'âme, ne pouvant plus méditer, se sent toute désemparée, croyant qu'elle ne fait plus rien (nuit des sens). Le saint lui apprend, à l'aide de trois signes, à se rendre compte qu'elle commence réellement à entrer dans l'état contemplatif.

Avant d'entrer pleinement dans l'oraison d'union, l'âme passe par une nouvelle crise, bien plus pénible encore, où elle se voit plongée dans l'impuissance et le vide de toute activité personnelle, même surnaturelle, et dans une conscience aiguë de sa misère morale (nuit de l'esprit).

Le saint lui apprend, de nouveau, à reconnaître dans cet anéantissement d'elle-même l'influence divine qui élabore en elle la contemplation parfaitement passive, caractéristique de l'union. Dans ces deux crises, l'âme ne se rend donc pas compte directement de l'action de Dieu en elle; elle a, au contraire, le sentiment, — surtout dans la seconde —, d'être repoussée de lui. Toute contemplation opérée par Dieu en l'âme n'engendre donc pas nécessairement la conscience spécifique de l'activité divine.

Résumant l'enseignement des deux maîtres de l'école thérésienne, nous pouvons grouper comme suit les états contemplatifs :

A. Contemplations imparfaites.

1. Prodrome : nuit des sens.
   Passage de la méditation à la contemplation. Contemplation purificative. Élaboration de la contemplation initiale.

2. Contemplation imparfaite, illuminative et pacifiante.
   a. Oraison de quiétude.
   b. Union initiale de deux puissances.
   c. Sommeil des puissances.

B. Contemplations parfaites.

1. Prodrome : nuit de l'esprit.
   Passage de la contemplation imparfaite à la contemplation parfaite.

2. Contemplations illuminatives et unitives.
   a. Oraison d'union.
   b. Contemplation des fiançailles spirituelles.
   c. Contemplation du mariage spirituel.

Les auteurs subséquents ont étudié en détail le passage de la méditation à la contemplation initiale. Ils ont mis davantage en lumière la part active de l'âme dans la formation et dans la permanence de son simple regard amoureux. Ce n'est que graduellement, disent-ils, que se forme la contemplation passive initiale. Il y a donc lieu de distinguer une période déjà contemplative en quelque sorte, où l'âme demeure active et de parler ainsi d'une contemplation active ou acquise.

Pour établir leur distinction, les auteurs exploitent les textes de sainte Thérèse sur l'oraison de recueillement (distincte de la méditation) et de saint Jean de la Croix sur la formation progressive de l'habitude contemplative (*Subida*, livre 2). Conformément à cette doctrine, il y a lieu de distinguer une double contemplation imparfaite, l'une active ou acquise, l'autre passive ou infuse. Voir à l'article Carmes, t. 2, col. 181 svv, l'historique de cette doctrine.

2. — Théorie de la contemplation. — Nous exposerons successivement la définition de la contemplation, ses principales divisions, la nature des principes qui la constituent.

1. *Définition de la contemplation.* — Il faut remarquer que, au début de l'école, en particulier chez sainte

Thérèse et saint Jean de la Croix, la notion de la contemplation est exposée sans avoir aucunement égard à la division de la contemplation en acquise ou infuse; cette division, en effet, est le fruit d'une élaboration doctrinale postérieure. Les auteurs carmes primitifs ne font aucune difficulté pour reconnaître que la sainte ne parle jamais d'une autre contemplation que de l'infuse. Quant à saint Jean de la Croix, la notion qu'il nous donne s'applique, elle aussi, manifestement à l'infuse.

« La contemplation est une connaissance amoureuse, infuse par Dieu, dans laquelle, à la fois, il illumine et enamoure l'âme pour l'élever degré par degré jusqu'à son Créateur » (*Noche*, livre 2, ch. 18, n° 5).

Il en est encore ainsi chez le vénérable Jean de Jésus-Marie (*Theologia mystica*, c. 3).

A partir de Thomas de Jésus, l'élaboration technique de la distinction entre la contemplation acquise et l'infuse fait que les auteurs définissent d'abord la contemplation en général, puis chacun des deux genres de contemplation acquise et infuse. Philippe de la Trinité, chez qui le caractère scolastique de la doctrine mystique est très accusé, définit la contemplation comme étant « un simple regard concentré sur la vérité divine »; il s'agit en effet de ce simple regard synthétique et compréhensif auquel on parvient après une longue considération (*Summa theologiae mysticae*, p. 2, tr. 1, d. 1, a. 5).

Nous retrouvons la même définition chez les auteurs postérieurs; mais, pour nous, cette définition générique est moins intéressante; plus importante est celle que l'on donne à chacun des deux genres subalternes.

Pour Thomas de Jésus, la contemplation acquise « est une connaissance amoureuse et libérée des raisonnements (pure) de la très haute Déité et de ses effets, procurée par notre travail personnel » (*De contemplatione divina*, lib. 2, c. 3). L'infuse, au contraire, se définit : « Une connaissance de la très haute Déité et de ses effets, prompte, pénétrante, éclairée, procédant du don d'intelligence ou de sagesse » (c. 4). Comme on le voit, la définition de la contemplation infuse correspond à celle qui, chez saint Jean de la Croix, définissait la contemplation tout court.

Plus tard, quand la doctrine de la contemplation acquise, davantage élaborée, aura mis en lumière que même à la contemplation acquise les dons du Saint-Esprit collaborent, un nouvel élément viendra préciser la définition de l'infuse : on fera remarquer qu'il s'agit des dons opérant selon leur mode (manifestement et expérimentalement) *surhumain*.

Dans la *Catena mistica*, Joseph du Saint-Esprit la définit : « une connaissance simple de la vérité procédant d'un principe surnaturel opérant selon le mode surhumain » (prop. 12). La préoccupation des auteurs semble avoir été de mettre en lumière dans leur définition de la contemplation infuse les caractères signalés par sainte Thérèse : c'est une contemplation que nous *ne pouvons nous procurer nous-mêmes* et où l'âme *se sent passive*.

2. *Divisions.* — *a*) Nous nous croyons dispensés d'insister davantage sur la division de la contemplation en acquise et infuse. Nous avons longuement exposé la genèse historique et la signification de cette doctrine à l'article Carmes, auquel nous renvoyons le lecteur.

b) Une seconde division assez importante est celle qui distingue la contemplation en affirmative (ou distincte) et négative (ou indistincte, obscure). Cette dernière se nomme aussi communément théologie mystique.

Les premiers regards synthétiques de l'âme qui a longuement médité sont des regards *distincts*. Qui a considéré longuement le mystère de la flagellation du Christ à la colonne, arrêtera facilement un regard très nourri de pensées sur l'effigie de Jésus flagellé. Tout autre est l'attention générale à Dieu présent, caractéristique de la contemplation initiale, qui fait suite à la nuit des sens et perdure dans l'oraison de quiétude. Ici, le regard est indistinct, négatif; et il le demeurera même dans la contemplation sublime du mariage spirituel, à moins qu'il ne plaise à Dieu de donner à celle-ci une forme plus définie en la transformant en « vision » ou « révélation » intellectuelle. Certaines vues des attributs divins ou du mystère de la Trinité ont une forme « en quelque sorte » distincte; mais quand l'âme « boit de son Bien-aimé dans le cellier intérieur » (*Cantico B*, c. 26), sa contemplation est la théologie mystique indistincte.

c) Plus importante encore, et immédiatement raccordée au schème descriptif des diverses contemplations, est sa distinction en purgative, illuminative et unitive. C'est saint Jean de la Croix qui a mis en pleine lumière l'existence d'une contemplation purgative, infuse sans être expérimentale au sens d'une prise de conscience de l'action ou de la présence de Dieu en nous. Comme nous l'avons vu, elle est double. La première ouvre la voie aux contemplations éclairées et suaves de la voie illuminative : c'est la nuit des sens; la seconde introduit en plein dans la voie unitive : c'est la nuit de l'esprit. A mesure que l'esprit de l'âme est mieux purifié, la contemplation prend de plus en plus fréquemment une forme illuminative, puis se multiplient les « touches d'union » jusqu'à ce que l'âme aboutisse à l'union définitive du mariage spirituel.

d) Finalement, la division de la contemplation qui nous semble pratiquement plus importante est celle qui la distingue en imparfaite (attribuée à la voie illuminative) et parfaite (attribuée à la voie unitive). La perfection dont il s'agit se mesure à son degré de passivité. Toute contemplation infuse est nécessairement passive jusqu'à un certain point, mais elle ne l'est pas toujours dans la même mesure. Nous avons vu, avec sainte Thérèse, que, même expérimentalement, l'âme se rend compte de cette diversité de passivité; mais nous allons voir à l'instant que cette différence expérimentale a une racine ontologique profonde qui rend compte en quelque sorte de toute la structure de l'évolution mystique; mais, pour le mettre en lumière, il nous faut parler maintenant des principes de la contemplation.

3. *Principes de la contemplation.* — Saint Jean de la Croix est ici le grand maître que nous suivrons de préférence, mais nous compléterons sa doctrine, qui n'atteint pas tous les points d'une façon également détaillée, à l'aide de renseignements pris chez les théologiens de l'école thérésienne. D'une façon générale, pour le docteur mystique la contemplation est l'œuvre des vertus théologales de foi et de charité, aidées par les dons du Saint-Esprit dont les motions font passer l'âme du mode d'opérer humain au mode divin. La transformation mystique de l'âme consiste dans sa « divinisation »; divinisation de tout son être par une information toujours plus pénétrante de la grâce divine et des vertus infuses; divinisation de toute son opération par une

emprise toujours plus complète, exercée par Dieu sur elle, par l'actualisation graduellement plus étendue et plus profonde des dons du Saint-Esprit. Il y a lieu d'insister sur cette diversité de profondeur de la motion divine. Le saint distingue explicitement celle qui s'exerce sur les puissances de celle qui prend l'âme par le fond. Celle-ci c'est la motion ou touche « substantielle », appelée ainsi parce qu'elle s'exerce à la racine des puissances, enveloppe tout entière leur activité et les réduit par conséquence à une passivité complète. La motion, au contraire, qui s'exerce uniquement sur les puissances et qui les cueille en quelque sorte au milieu de leurs opérations, laisse subsister, au moins en partie, la spontanéité de l'âme. Ce qui fait que la contemplation, produite par une telle motion, sera imparfaitement passive, tandis que celle causée par la motion substantielle le sera entièrement.

Par la nuit obscure du sens l'âme est introduite dans la voie de la contemplation imparfaite qui laisse subsister, en partie, sa propre initiative. La recherche amoureuse de Dieu perdra forcément la forme méditative, parce que la motion des dons, en introduisant en elle le simple regard passif, va gêner l'activité discursive et finalement la suspendre. Mais si l'âme ne s'appliquait elle-même à conserver son simple regard amoureux, il y aurait grand risque qu'elle perde tout et qu'elle ne sombre dans l'oisiveté. Il y a donc motion des dons, mais pas assez forte pour captiver l'âme. Elle deviendra plus forte graduellement, et de l'oraison de quiétude au sommeil des puissances l'emprise divine s'étendra de plus en plus sur les diverses puissances de l'âme. Jusqu'ici donc, point de nécessité de recourir à d'autres principes : les vertus théologales accompagnées des dons suffisent à tout expliquer. Sur ce point il y a pratiquement accord dans toute l'école thérésienne. Nous allons voir tout à l'heure qu'il n'en est plus absolument ainsi quand nous passons à l'analyse de la contemplation parfaite.

Parlons d'abord de saint Jean de la Croix. Notons en premier lieu qu'il indique comme principe de la sublime contemplation décrite par lui dans la strophe 3 de la *Llama* la « fe ilustradisima ». A en juger par l'ensemble de la doctrine du saint, il faut entendre une influence particulièrement profonde de la motion divine perçue par l'entremise des « dons ». Pour le docteur mystique, en effet, la pleine maturité des dons situe l'âme dans l'état de mariage mystique et la contemplation pleinement parfaite dont il nous parle appartient proprement à cet état. Toute contemplation des dons est à base d'amour infus; mais celui-ci n'est pas toujours également fort ou profond. Dans la contemplation pleinement parfaite, l'amour infus est la « passion » d'amour qui saisit l'âme jusque dans sa substance et la rend pleinement passive. Saint Jean de la Croix a noté explicitement que la naissance de cette passion d'amour est un fruit de la nuit obscure de l'esprit (*Noche*, livre 2, ch. 12-14). Pour le saint, la contemplation est composée d'amour infus et de lumière infuse; ces deux éléments ne sont pas toujours accordés avec une égale intensité; quand tous deux sont communiqués pleinement, alors nous avons la touche unitive (*Noche*, livre 2, ch. 12, nos 5-6). Pour saint Jean de la Croix, la touche ou motion « substantielle » est la caractéristique de la contemplation parfaite et elle se résoud en une motion plus pleine des dons accompagnant un amour infus particulièrement accentué.

Les théologiens de l'école enseignent également que la contemplation parfaite (l'union fruitive, comme ils l'appellent) comporte une touche substantielle; mais tous n'expliquent pas cette dernière de la même manière. Du côté de la volonté, ils ne font guère appel à autre chose qu'à l'amour infus particulièrement intense, mais, du côté de l'intelligence, il en est qui réclament l'intervention d'une lumière infuse supérieure à celle des dons. Pourtant plusieurs d'entre eux distinguent deux cas possibles : celui de l'intervention des seuls dons, celui de l'intervention d'une lumière supérieure, à supposer toujours que du côté de la volonté il y ait la touche d'union fruitive, c'est-à-dire un amour passif intense et perceptible qui entraîne la volonté par son fond et la fait jouir immensément.

Pour résumer : les principes de la contemplation imparfaite sont les vertus théologales aidées des dons du Saint-Esprit. Ceux de la contemplation parfaite sont fondamentalement les mêmes, mais la motion est plénière (substantielle), tant du côté de la volonté (amour infus unitif) que de celui de l'intelligence. Du côté de celle-ci, parfois, une lumière plus élevée, charismatique, se surajoute à celle des dons.

Conclusion. — Saint Jean de la Croix et, avec lui, les principaux théologiens de l'école thérésienne admettent que la vie mystique, même la plus haute, s'explique par l'actualisation *passive* de principes qui appartiennent à l'organisme surnaturel de l'âme. Nous disons à dessein actualisation *passive* et nous y insistons particulièrement pour ce qui regarde l'actualisation passive de la charité à ce degré de profondeur qui requiert la motion *substantielle;* il faut se garder dans ce domaine de parler trop vite d'exigence : une motion pareille pourra paraître tout à fait *connaturelle* sans pouvoir nullement être déclarée *nécessaire* ou proprement *normale.*

Non seulement les motions divines passivement reçues par l'âme ne sont pas toujours également *profondes*, mais elles ne sont pas non plus également *perceptibles;* la motion des dons peut exister sans se faire « sentir », au moins formellement comme telle. Nous avons vu que c'est le cas pour les deux phases de la contemplation purgative. Une âme pourra être gratifiée jusqu'à un certain point de la motion divine sans connaître pour autant expérimentalement les oraisons mystiques décrites par sainte Thérèse. Elle pourrait recevoir cette motion, même avec abondance, mais « à l'état diffus » et ne pas reconnaître en elle les états décrits par la grande maîtresse des voies mystiques.

Pour le double motif indiqué, il n'y a donc pas correspondance adéquate entre le développement des dons du Saint-Esprit dans une âme en qui croît la grâce sanctifiante, et l'introduction de celle-ci dans les divers degrés de contemplation mystique. Ces considérations vont éclairer la position prise par les auteurs carmélitains en face du problème mystique.

2. Le « problème » de la contemplation

Nous examinerons d'abord la doctrine de l'école sur les rapports existant entre la contemplation et la haute sainteté, puis nous déterminerons quelle est l'attitude que l'âme doit adopter en face de la contemplation.

1. — Contemplation et perfection. — Le problème de la connexion entre la contemplation infuse et la haute sainteté n'a pas occupé *ex professo* les théologiens

de l'ancienne école thérésienne; mais l'orientation générale de leur doctrine et de multiples assertions de détails permettent de dégager « leur réponse » à cette question actuellement si passionnante. Leur position peut se résumer en deux assertions : la contemplation infuse n'est pas proprement nécessaire pour la sainteté; la contemplation infuse est ordinairement conjointe avec la haute sainteté.

Mais pour bien entendre ces deux assertions il faut les préciser. La nécessité que la première assertion entend nier est la nécessité *absolue*, et elle comprend directement sous le nom de contemplation les états d'oraison mystique décrits par sainte Thérèse. Elle proclame donc uniquement la possibilité d'atteindre une sainteté, même élevée, sans passer par les états mystiques caractérisés. Les fondements de cette assertion se trouvent dans le fait que l'actualisation des vertus et des dons, tout en ne pouvant manquer chez une âme parfaite, ne se fait pas nécessairement de la façon caractérisée qui produit la conscience de l'action divine, surtout de son action profonde dans le centre de l'âme. Il faut entendre en ce sens le dicton commun dans l'école : Dieu concède la contemplation « comme il veut, quand il veut, à qui il veut ».

Mais si cette concession n'est pas nécessaire, elle est toutefois ordinaire chez les âmes qui, généreusement, font de grands progrès dans la vertu. Le motif se trouve encore cette fois dans la nature des principes de la contemplation infuse : ce sont des éléments de notre organisme surnaturel et l'actualisation intense de tels principes doit se dire « connaturelle » dans une âme qui vit intensément sa vie spirituelle. Ceci demeure vrai même par rapport aux contemplations plus élevées qui appartiennent à la vie unitive, si tant est que nous y reconnaissons encore l'œuvre des dons. Les auteurs qui y voient l'intervention de grâces charismatiques conservent néanmoins la même position quant à leur fréquence, mais donnent alors à celle-ci un fondement moins « intrinsèque » : Dieu doit être généreux avec les âmes généreuses.

En conséquence de cette position fondamentale, les théologiens de l'école ont distingué une *double voie* conduisant à la sainteté; la voie *contemplative* constituée par la série des états mystiques et aboutissant au mariage spirituel contemplatif : c'est la voie ordinaire de l'âme pleinement généreuse; la voie *commune* où chemine l'âme que Dieu n'entend pas gratifier d'une manière également expérimentale de ses motions et illuminations divines. Cette âme toutefois *participe* aux mêmes grâces que l'âme *contemplative* reçoit avec plus de profusion et il n'y a donc pas de distinction adéquate entre les deux voies, vu que les étapes de la voie *contemplative* se retrouvent à un « état faible » dans la voie *commune*.

2. — En face de la contemplation. — Nous parlerons d'abord de l'attitude de l'âme, puis de celle de son directeur.

1. — *Attitude de l'âme.* — Les auteurs de l'école thérésienne, qui écrivent directement mais pas uniquement pour les membres de l'ordre carmélitain, leur proposent la contemplation infuse comme un idéal, comme une fin à laquelle ils doivent tendre. Il s'agit pourtant d'une fin qu'ils ne peuvent se procurer, vu que son obtention dépend de la libéralité divine, mais à laquelle ils peuvent se préparer en se procurant certaines dispositions vertueuses auxquelles la contemplation fait ordinairement suite. Il s'agit donc d'une fin non pas immédiate, mais médiate. Ce que le contemplatif doit avoir immédiatement en vue c'est la réalisation de cette vie généreuse, mortifiée et recueillie qui prépare à la contemplation et force en quelque sorte la main à la générosité divine.

L'âme peut et doit donc *tendre* à la contemplation, non pas en se la procurant, — un effort direct serait absurde et il est explicitement condamné par l'école, sainte Thérèse en tête —, mais en s'y disposant. Peut-on la désirer? Il s'agit de s'entendre. S'il ne s'agit que d'un désir général qui se confond pratiquement avec la « tendance à la contemplation », il est évident qu'un tel désir est légitime et recommandable. Mais s'il s'agit d'un désir plus déterminé, qui aille même jusqu'à s'expliciter en demande formelle, nos auteurs se montrent plus réservés. Sans exclure tout désir ou demande humblement soumise, ils aiment insister sur notre abandon en face d'une grâce qui procède de la libéralité divine. En tout cas, insistent-ils unanimement sur le fait qu'en cette matière tout mérite *de condigno* demeure exclus. Plusieurs admettent le mérite *de congruo*, mais aucun ne permet à l'âme de songer jamais d'y avoir aucun droit.

2. — *Attitude du directeur.* — Saint Jean de la Croix a beaucoup insisté sur la nécessité pour le directeur d'être capable de diriger les âmes contemplatives. Une fois reconnu que les âmes contemplatives ne cheminent pas par une « voie d'exception » ou « extraordinaire », mais qu'elles sont uniquement des âmes gratifiées plus abondamment des dons de la grâce, ordinairement par suite d'une fidélité plus grande au service du Seigneur, le directeur doit s'attendre à les rencontrer plus ou moins fréquemment, particulièrement dans les milieux fervents. Il manquerait à sa tâche s'il n'était à même de guider ces âmes, au moins pour les aider à faire leurs premiers pas dans la voie mystique, en particulier dans le « passage de la méditation à la contemplation ». Forcément le directeur doit étudier la théologie mystique et lire les ouvrages qui en traitent.

Doit-il également en conseiller ou en concéder la lecture à toutes les âmes? L'attitude de sainte Thérèse sur ce point est significative : pour toutes ses filles elle a écrit le *Chemin de la perfection*, où elle leur propose l'idéal contemplatif, mais ne leur dit que très peu de chose des états mystiques; les états supérieurs y sont à peine indiqués. Elle insiste longuement, au contraire, sur la préparation ascétique qui dispose à la contemplation. Quant au *Château intérieur* qui traite *ex professo* des grâces mystiques, il est plus immédiatement destiné aux âmes déjà introduites dans la contemplation.

Une certaine connaissance des beautés de la vie contemplative est utile, surtout pour les âmes qui doivent, par vocation, y tendre, mais il ne faut pas concéder à toutes, indistinctement, de s'occuper beaucoup à les étudier en détail. Ce pourrait être pour certaines âmes une occasion d'illusion. D'autres, de tempérament trop « intellectualiste », pourraient se contenter de « connaître » et oublier qu'il s'agit avant tout de « réaliser ». Mais il reste vrai que « ob abusu non tollitur usus », et ici encore il faudra répéter *virtus in medio*.

D'une façon générale, nous renvoyons à la bibliographie que nous avons indiquée à l'article Carmes. — Personnellement nous avons traité les sujets ici touchés dans différentes publications : *La voie contemplative*, dans les *Études carmélitaines*, avril 1933; *École thérésienne et problèmes mystiques*

contemporains, Bruxelles, 1937; *Sainte Thérèse, maîtresse de la vie spirituelle*, Paris, 1939, et, plus récemment, *Le problème de la contemplation unitive*, dans *Ephemerides carmeliticae*, avril et novembre 1947.

GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE.

II. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE DOMINICAINE

Nous voudrions indiquer comment se pose aujourd'hui le problème principal relatif à la contemplation et voir les points sur lesquels s'accordent nombre de théologiens qui suivent à la fois les principes formulés par saint Thomas sur les actes des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit et la doctrine de saint Jean de la Croix.

Dans ce but, après 1. la *position de la question*, nous parlerons 2. de la *définition de la contemplation* et de ses diverses formes, 3. de la *nature intime de la contemplation infuse*, 4. de *ses degrés*, 5. de l'*appel à la contemplation infuse*, et 6. de la *direction des âmes par rapport à elle*.

1. POSITION DU PROBLÈME

La contemplation en général est communément définie une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration, « simplex intuitus veritatis », dit saint Thomas, 2a 2ae q. 180 a. 3 et 6. Elle peut exister déjà chez le philosophe non croyant; Platon et Aristote en ont parlé. On peut donner comme exemple de cette contemplation philosophique la connaissance admirative de cette vérité : au sommet de tous les êtres composés et changeants existe l'Être même, absolument simple et immuable, principe et fin de tout, qui est la Sagesse même, la Bonté et l'Amour. La raison par ses seules forces, avec le concours naturel de Dieu, peut s'élever à cette contemplation.

Mais lorsqu'il s'agit, non plus de la contemplation en général, mais de la contemplation chrétienne fondée sur la révélation divine, reçue par la foi, qu'est-ce que les grands auteurs spirituels entendent par ce mot « contemplation » lorsqu'ils l'opposent à « méditation »?

La méditation chrétienne porte, elle aussi, sur les vérités de la foi et sur ce qui en découle pour la conduite de la vie. Comment la contemplation en diffère-t-elle?

Comme nous l'avons montré dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., 1929, t. 1, p. 273-290, quand on lit attentivement les œuvres de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal, on voit qu'ils entendent, comme tous les grands mystiques, par le mot « contemplation » la contemplation infuse. Saint Jean de la Croix définit en effet comme il suit la contemplation (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 18 fin) : « La contemplation est une science d'amour ou connaissance infuse amoureuse de Dieu, qui illumine l'âme et l'embrase en même temps d'amour pour l'élever de degré en degré jusqu'à Dieu son Créateur ». — Sainte Thérèse parle de même; elle n'emploie pas l'expression « contemplation infuse », mais quand elle écrit contemplation par opposition à méditation elle désigne une des oraisons infuses qu'elle commence à décrire à la 4e Demeure du *Château intérieur*. On peut vérifier ce que nous disons ici en lisant les œuvres de sainte Thérèse, là surtout où elle commence à employer le mot contemplation : *Chemin de la Perfection*, ch. 18-21, 25, 27, 31 et 4e Demeure, ch. 3; 5e Demeure, ch. 1.— Saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 7), après avoir traité de la méditation, sans parler de contemplation acquise, décrit les divers degrés de contemplation infuse, comme sainte Thérèse, en commençant par le recueillement surnaturel « qui n'est pas en nostre pouvoir..., mays Dieu le fait en nous quand il luy plaict par sa très sainte grâce ». Cette connaissance infuse n'est pas toujours absorbante, elle peut s'accompagner de distraction, même dans la quiétude où « seule la volonté est captive » (Ste Thérèse, 4e Demeure, ch. 2. — S. François de Sales, *Amour de Dieu*, liv. 6, ch. 10). Elle peut aussi exister avec l'aridité de la purification passive soit des sens, soit de l'esprit, comme le dit souvent saint Jean de la Croix.

D'après ces maîtres, contrairement aux quiétistes, on ne doit pas quitter la méditation avant d'avoir reçu cette connaissance amoureuse et infuse de Dieu; « il en résulterait plus de dommage que de bien », comme le dit sainte Thérèse, 4e Demeure, ch. 3; on tomberait dans l'oisiveté.

Tel paraît bien être le sens que les grands maîtres qui font autorité en la matière donnent au terme contemplation lorsqu'ils l'opposent à la méditation, tout en reconnaissant que celle-ci devient normalement, chez les âmes intérieures fidèles à la grâce, une méditation affective simplifiée, qui est une disposition à recevoir la contemplation infuse.

En supposant que tel est le sens du mot contemplation chez les grands spirituels, une question se pose : que faut-il entendre par la contemplation acquise dont ont parlé plusieurs théologiens depuis le 17e siècle? Celle-ci serait-elle, ici-bas, avec l'union à Dieu qui en résulte, le sommet du développement normal de la vie intérieure, ou n'est-elle qu'une disposition à recevoir la grâce de la contemplation infuse des mystères de la foi, qui se trouverait dès lors dans la voie normale de la sainteté et se distinguerait nettement des grâces proprement extraordinaires, comme les révélations, visions, stigmates, etc? C'est là, pensons-nous, le principal problème qui se pose à ce sujet. Partons pour le résoudre des définitions communément reçues.

2. DÉFINITIONS

La contemplation en général, avons-nous dit, est une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration.

La contemplation acquise est généralement définie par ceux qui en admettent l'existence au terme de la méditation : une connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle, aidée de la grâce. On accorde communément que cette contemplation dite acquise existe chez le théologien au terme de sa recherche, dans la vue synthétique à laquelle il aboutit, ou chez le prédicateur qui voit tout son sermon dans une idée-mère, de même chez les fidèles qui écoutent attentivement ce sermon, en admirent l'unité et goûtent par suite la grande vérité de foi dont ils voient le rayonnement.

Il y a là une certaine contemplation, où interviennent les vertus théologales et une influence plus ou moins latente des dons du Saint-Esprit, mais cette connaissance admirative n'existerait pas si l'activité humaine du théologien ou du prédicateur n'avait pas bien ordonné les idées de façon à montrer leur harmonie;

un sermon mal préparé produirait au contraire l'ennui.

Dans le fidèle qui médite lui-même sur une grande vérité de la foi, avec ou sans le secours d'un livre, la connaissance qu'on a appelée souvent, depuis le 17e siècle, contemplation acquise, diffère-t-elle de la méditation affective simplifiée?

Selon le témoignage des grands spirituels cités plus haut, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, nous ne le pensons pas. Il nous paraît certain que, si l'on suit leur enseignement, ce qu'on a souvent décrit sous le nom de contemplation acquise n'est qu'une variété de l'oraison affective, où l'âme, qui n'a pas reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse, peut cependant s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples et admiratives sur les perfections de Dieu, ses bienfaits, et revient ensuite aux considérations et aux affections.

Ce qu'on a appelé contemplation acquise correspond à l'oraison acquise de recueillement décrite par sainte Thérèse dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 28; c'est la plus élevée des oraisons acquises, toute différente du recueillement surnaturel ou passif, dont il est parlé dans la 4e Demeure, ch. 3, et où commence la contemplation infuse.

Sainte Thérèse dit en effet (*Chemin*, ch. 28) de l'oraison acquise de recueillement :

« C'est une oraison qui présente de nombreux avantages. On l'appelle oraison de recueillement, parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et *se retire* au dedans d'elle-même avec son Dieu. Par cette voie, plus promptement que par aucune autre, son divin Maître l'enseignera et lui accordera l'oraison de quiétude. Cachée en elle-même, l'âme peut penser à la passion, se représenter le Fils de Dieu et l'offrir au Père, sans avoir à se fatiguer l'esprit pour aller le chercher au calvaire, au jardin ou à la colonne... Les personnes qui pourront se *renfermer* ainsi dans le petit ciel de leur âme où habite Celui qui l'a créée aussi bien que la terre, qui s'habitueront à retirer leur vue, à prier dans un lieu où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles sont en excellente voie et qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine... Elles ressemblent à celui qui est monté sur un navire : *pour peu que le vent soit favorable*, il arrive en quelques jours au terme du voyage. »

Au chapitre suivant, sainte Thérèse précise bien la nature de cette dernière oraison acquise, et y montre une disposition à recevoir la contemplation infuse :

« Celle qui voudra acquérir cette *habitude*, car je le répète, *la chose est en notre pouvoir*, ne doit pas se lasser de travailler... Si cette application est réelle, vous en viendrez à bout en un an, et peut-être en six mois. C'est bien peu, n'est-il pas vrai? pour un profit aussi considérable! En outre, vous posez là un solide fondement et s'il plaît au Seigneur de vous élever à de grandes choses, il vous y trouvera disposées par cela même que vous vous tiendrez tout proches de Lui! »

Tout au contraire « le recueillement surnaturel », décrit dans le *Château*, 4e Demeure, ch. 3, « n'est pas en notre pouvoir » ou « ne dépend pas de notre volonté ».

Saint Jean de la Croix parle de même (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 13) en traitant du passage de la méditation à « cet état où Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts; pour l'âme recevoir ainsi la lumière infuse surnaturellement c'est tout comprendre en restant passive ».

Par opposition à l'oraison acquise, la contemplation infuse est communément définie : une connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui n'est pas le fruit de l'activité humaine aidée de la grâce actuelle commune, mais qui suppose une inspiration spéciale du Saint-Esprit. Par exemple, dans un sermon mal ordonné, sans vie, qui ne produit guère que la lassitude dans la majorité des auditeurs, est citée pourtant une parole de Notre-Seigneur qui saisit profondément une âme, la captive et l'absorbe. Il y a là un acte de contemplation dite infuse, parce qu'il n'est *pas en notre pouvoir de le produire à volonté*, comme un acte de foi ordinaire. Il s'agit ici d'un acte de foi particulier, pénétrant, souvent savoureux, où apparaît de façon assez manifeste, aux yeux d'un directeur expérimenté, une influence des dons d'intelligence et de sagesse. Mais si un pareil acte n'est pas en notre pouvoir, nous pouvons nous disposer à recevoir l'inspiration divine qui le produit et suivre celle-ci docilement.

Cette contemplation proprement infuse commence avec ce que sainte Thérèse appelle l'oraison de recueillement passif (4e Demeure, ch. 3) et saint Jean de la Croix la nuit passive des sens, c'est-à-dire au début de la vie mystique proprement dite (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9). D'où il suit que la contemplation proprement mystique est celle qui est *assez manifestement passive* aux yeux d'un directeur expérimenté, et au sens que nous venons de dire. Si cette contemplation infuse dure et devient fréquente, on a l'état mystique.

Au sujet de la contemplation acquise nous croyons donc pouvoir conclure : si l'on entend par contemplation acquise une oraison distincte de l'oraison affective simplifiée, où l'intelligence soit absorbée totalement par son objet et où l'on se mette à volonté par la suppression de toute activité rationnelle, c'est là non seulement créer un degré d'oraison ignoré par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et les plus grands mystiques, mais c'est aller à l'encontre de leur enseignement formel. Ces grands spirituels s'opposent, en effet, pour éviter l'oisiveté des quiétistes, à ce que l'on supprime totalement le discours et le mouvement de la pensée tant qu'on n'a pas reçu la contemplation infuse (cf Sainte Thérèse, sa *Vie*, ch. 13; *Château*, 4e Demeure, ch. 3).

Le quiétisme proprement dit faussait radicalement la spiritualité chrétienne en simulant, par la cessation des actes, l'oraison de quiétude, avant d'avoir reçu la grâce qui seule peut la produire en nous. La passivité qu'il recommandait était une *passivité non pas infuse*, mais *acquise* et acquise non pas par notre activité, mais par la cessation des actes. Il appliquait à cette contemplation ainsi acquise, qui était au fond de l'oisiveté, ce que les saints disent de la contemplation infuse. Il confondait ainsi une *activité éminente*, que seul le Saint-Esprit peut produire en nous, avec l'*inaction* ou la *paresse spirituelle*. C'était, comme le nom de quiétisme l'indique, la déformation complète de l'oraison de quiétude, simulée avant l'heure. C'était par suite la déformation de toute la mystique chrétienne et la suppression de l'ascèse qui dispose à la vraie contemplation.

Dans le semi-quiétisme il y avait la même tendance, mais peu consciente d'elle-même.

Aussi la plupart des théologiens, qui, comme plusieurs de ceux du Carmel, tout en voulant rester fidèles à l'enseignement de ces grands mystiques, ont parlé de contemplation acquise, ont entendu par ces termes ce que sainte Thérèse appelle l'oraison acquise de recueillement (*Chemin*, ch. 28), où notre activité intellectuelle est simplifiée, non supprimée. Cette oraison est appelée par ces théologiens contemplation parce que l'acte de simple vue intellectuelle y est fréquent et la méditation plutôt réduite. Dès lors, le fond de la difficulté disparaît et il n'y a plus guère là qu'une ques-

tion de terminologie. Cf Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, o c d, *Note sur la contemplation acquise chez les théologiens du Carmel depuis le* 17e *siècle*, dans VS, Supplément, septembre 1923, article reproduit dans notre *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, p. 745-769.

De plus, les théologiens du Carmel qui ont admis l'existence de la contemplation acquise ont à bon droit généralement refusé d'y voir le *terme normal* du progrès spirituel; elle est pour eux une *disposition* prochaine à recevoir la contemplation infuse que Dieu accorde généralement aux âmes généreuses, vraiment dociles au Saint-Esprit. Tel est l'enseignement de Thomas de Jésus, de Philippe de la Sainte-Trinité, d'Antoine du Saint-Esprit, de Dominique de Jésus, de Joseph du Saint-Esprit; et ils se sont trouvés d'accord sur ce point avec les dominicains Jean de Saint-Thomas et Vallgornera. Voir en particulier Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, Paris, 1874, t. 2, p. 299-305.

Des divergences se sont produites sur le moment où commence la contemplation infuse. Mais si on lit attentivement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il paraît certain qu'elle commence avec ce que la première appelle le recueillement passif (4e Demeure, ch. 3) et avec ce que l'auteur de la *Nuit obscure* appelle purification passive des sens, qui est manifestement dans la voie normale de la sainteté.

C'est ainsi que le carme Nicolas de Jésus-Marie dans son *Elucidatio phrasium mysticarum operum Joannis a Cruce*, p. 2, c. 4, reconnaît qu'il s'agit de la contemplation infuse, non seulement dans la *Nuit obscure*, mais dans la *Montée du Carmel* (liv. 2, ch. 13), là où il est question du passage de la méditation à la contemplation.

Les carmes Jean de Jésus-Marie (*Theologia mystica*, c. 3) et Michel de la Fuente (*Las tres Vidas*, introd. et c. 3, 4) parlent de même, aussitôt après la méditation, de la contemplation infuse, sans mentionner l'acquise comme degré spécial d'oraison.

Les auteurs du moyen âge ne s'exprimaient pas autrement. En particulier c'est bien la contemplation infuse que saint Bonaventure, Tauler, Louis de Blois veulent désigner par les mots *contemplatio divina* ou *contemplatio* tout court. Voir *La théologie mystique de saint Bonaventure* par É. Longpré, o f m, Quaracchi, 1921, et dans Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, c. 12.

On s'explique donc bien que P. Dudon, s j, au terme de son étude sur *Le quiétiste espagnol Michel de Molinos*, Paris, 1921, ait conclu (p. 260) : « Il n'y a de contemplation digne de ce nom que la contemplation passive ». En d'autres termes, la contemplation dite acquise, au bon sens du mot et non pas au sens quiétiste, n'est qu'une forme de l'oraison active simplifiée. Les quiétistes parlaient d'une contemplation acquise par la cessation des actes et non pas de celle qui est le fruit de notre activité. La terminologie peut être fixée par le sens que les grands spirituels ont donné au mot contemplation.

3. Nature intime de la contemplation infuse

D'après l'enseignement des maîtres que nous venons de citer, la contemplation infuse est une connaissance amoureuse de Dieu, qui nous vient d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, pour faire grandir en nous l'amour de Dieu. Non seulement elle procède des vertus infuses, en particulier de la foi unie à la charité, mais elle est un *acte infus* de connaissance, accompagné d'un amour infus, auquel nous ne saurions nous porter de nous-mêmes avec le secours de la grâce actuelle commune. Chez certains c'est l'amour qui domine, chez d'autres la lumière.

L'inspiration spéciale dont nous venons de parler est donc le principe de la contemplation. On reçoit docilement cette inspiration par les dons du Saint-Esprit, surtout par ceux d'intelligence et de sagesse. Ils sont en l'âme du juste comme les voiles qui permettent à la barque de recevoir comme il convient l'impulsion du vent favorable. Cf Saint Thomas, 1a 2ae q. 68 a. 1-3 et 7; 2a 2ae q. 8 a. 1-3 et 7; q. 45 a. 1-3; q. 180 a. 1, 3, 6-7.

Saint Jean de la Croix rattache lui-même la contemplation aux dons du Saint-Esprit, lorsqu'il écrit (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 17 début) :

> « Cette contemplation obscure est nommée secrète et saint Thomas nous dit qu'elle est communiquée et infusée dans l'âme par l'amour. Cette communication se fait secrètement, sans qu'intervienne l'action naturelle de l'entendement ni des autres puissances. Comme ces puissances sont *incapables de l'acquérir* et que l'*Esprit Saint la verse* dans l'âme et l'en gratifie, la communication est secrète ».

C'est bien en effet ce qu'enseigne saint Thomas au sujet des actes des dons, et en particulier de l'acte du don de sagesse, 1a 2ae q. 68 a. 1; 2a 2ae q. 45 a. 1-2.

La doctrine ici formulée par saint Thomas, sans être une vérité dogmatique, a un fondement solide dans l'Écriture et la tradition; et la négliger serait se priver de l'acquis de la théologie sur une des questions qui intéressent le plus la vie intérieure.

Sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, il y a là l'exercice éminent des vertus théologales, en particulier de la foi rendue pénétrante et savoureuse. Cette contemplation infuse, si elle dure un certain temps, est appelée un état passif ou tout au moins plus passif qu'actif, en ce sens que nous ne pouvons pas le produire, mais seulement nous y disposer. Le terme passif ne doit pas faire illusion : la contemplation infuse est un acte, il y a même en elle une activité éminente, mais seulement le Saint-Esprit peut la produire en nous, par la grâce opérante.

Nous nous sommes longuement expliqué ailleurs sur ce point (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, p. 355-385) et nous avons montré pourquoi l'acte de contemplation et celui d'amour infus sont vitaux, libres et méritoires, sans être proprement délibérés, puisqu'ils sont produits, non pas au terme d'une délibération discursive, mais au-dessus d'elle.

D'après ce qui vient d'être dit, il y a entre la contemplation infuse et la méditation même simplifiée et affective une différence non seulement de degré mais de nature. La méditation en effet est en notre pouvoir, elle procède de notre activité personnelle, aidée de la grâce actuelle commune (coopérante), et s'il y a en elle une influence latente des dons du Saint-Esprit, ce n'est pas cette influence qui la constitue; de même lorsque le travail des rameurs est facilité par une brise favorable, ce n'est pas cette brise qui le constitue.

Au contraire, la contemplation infuse n'est pas en notre pouvoir, elle ne procède pas de notre activité personnelle, aidée de la grâce actuelle commune; elle dérive de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, inspiration plus ou moins manifeste qui est ici indispensable.

Il y a une différence de nature, car l'inspiration et l'illumination ne sont pas seulement une grâce motrice plus forte, mais elles sont régulatrices. Il y a là la différence spécifique des vertus et des dons du Saint-Esprit : les vertus sont par elles-mêmes principes d'actes que nous pouvons produire à volonté; les dons nous disposent à recevoir l'impulsion du Saint-Esprit pour des actes dont le mode surhumain provenant d'une règle supérieure dépasse spécifiquement notre activité aidée de la grâce commune (cf 1ª 2ªe q. 68 a. 1).

De même il y a plus qu'une différence de degré entre le travail des rames qui fait avancer la barque et l'impulsion du vent favorable qui dispense de ramer.

Avant que la contemplation infuse ne commence, dans la vie ascétique, il y a bien une influence des dons, mais elle est généralement latente, et c'est rarement qu'ils interviennent de façon manifeste; souvent même les dons sont comme *liés* par quelque attache au péché véniel, ainsi que l'a bien montré le Père Lallement, s j, *La doctrine spirituelle*, 4e pr., ch. 3, a. 3.

Dans la vie mystique les dons interviennent de façon à la fois *fréquente et assez manifeste*, bien que chez certaines âmes mystiques on trouve plutôt le don de sagesse sous une forme pratique, et chez d'autres sous une forme nettement contemplative. Chez les uns, par exemple chez un saint Vincent de Paul, il apparaît comme *lumière diffuse* qui les porte à voir constamment dans les enfants abandonnés et dans les malheureux des membres souffrants du Christ; en d'autres âmes, plus contemplatives, il apparaît comme une lumière plus éclatante. Il n'y a rien là d'étonnant puisque ce don, comme ceux d'intelligence et de science, est à la fois spéculatif et pratique; cf 2ª 2ªe q. 45 a. 3.

Il faut noter enfin que l'acte de contemplation infuse peut procéder en même temps de la foi vive comme de son principe radical et du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme de son principe prochain. C'est, avons-nous dit, un acte de foi pénétrante ou savoureuse; l'influence des dons ajoute à l'acte de foi ces modalités de pénétration et de saveur, qui est parfois comme une saveur de vie éternelle. On trouve ici en même temps et de façon subordonnée le motif formel de la foi (auctoritas Dei revelantis) et celui des dons susdits (illuminatio specialis Spiritus Sancti dirigentis). Cet acte simple de foi vive, pénétrante ou savoureuse est dit infus, pour le distinguer de l'acte de foi que nous faisons communément sans inspiration spéciale, par exemple en commençant les prières que nous avons l'habitude de réciter chaque jour.

4. Les degrés de la contemplation infuse

Selon saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, liv. 1 et 2), la contemplation infuse commence avec la purification passive des sens, qui est une seconde conversion et une quiétude aride; elle progresse ensuite en s'accompagnant des consolations de la voie illuminative; elle devient plus pénétrante dans la nuit de l'esprit, au milieu d'une grande aridité spirituelle et de tentations contre les vertus théologales. En cette période, ces vertus se purifient de plus en plus de tout alliage, elles deviennent vraiment héroïques, ce qui dispose à l'union transformante dont il est parlé dans la *Vive flamme d'amour*. Cette union transformante est ici-bas le sommet de la contemplation infuse et, chez les âmes très parfaites, le prélude normal de la vie éternelle.

Sainte Thérèse décrit les degrés de la contemplation infuse en insistant moins sur les purifications passives et en mentionnant davantage les phénomènes extraordinaires qui parfois l'accompagnent. C'est ainsi qu'elle distingue dans le *Château intérieur*, de la 4e Demeure à la 7e, le recueillement passif, la quiétude, l'union simple (complète ou incomplète), l'union extatique (extase totale ou partielle), l'union transformante, où généralement l'extase cesse et qui est le prélude de la vie du ciel.

On voit par ces deux descriptions des degrés de la contemplation infuse, qu'elle n'est pas toujours donnée subitement, qu'elle ne s'accompagne pas nécessairement de l'impossibilité absolue de discourir ou de raisonner, qu'elle n'exclut pas toujours toute distraction, qu'elle peut subsister dans une grande aridité des sens et même de l'esprit, comme dans les purifications passives. Ainsi l'état mystique donne tantôt le sentiment de la présence de Dieu (don de sagesse), tantôt une grande soif de Dieu avec la peine de ne pouvoir jouir de lui et le vif sentiment de notre éloignement moral ou de la distance qui nous sépare de lui. Dans ce dernier cas, il y a encore une connaissance infuse et un amour infus de Dieu, connaissance qui procède plutôt du don d'intelligence que de celui de sagesse, et d'où provient parfois une vive douleur de ce que Dieu n'est pas aimé par nous comme il devrait l'être.

De même on voit par là que la contemplation surnaturelle n'exige pas des idées infuses, mais seulement une lumière infuse : l'illumination spéciale des dons d'intelligence ou de sagesse, qui se distinguent nettement des grâces *gratis datae*, comme la prophétie (1ª 2ªe q. 111 a. 5).

La description de ces degrés de la contemplation infuse montre aussi qu'elle n'est pas une perception immédiate de Dieu *sicuti est* (c'est là le propre de la vision béatifique). Lorsqu'il y a une influence marquée du don de sagesse, Dieu est quasi expérimentalement connu comme présent en nous, *dans ses effets*, surtout dans l'affection filiale qu'il nous inspire pour lui et dans les douceurs d'amour qu'il fait éprouver à l'âme qui lui est unie. Saint Thomas le dit très nettement dans son commentaire sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* 8, 16) : « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei »; le commentaire porte : « reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit »; cet acte d'amour relève du don de piété.

On voit aussi par là que la vie mystique est caractérisée par la prédominance du mode suprahumain des dons, surtout du don de sagesse, prédominance devenue fréquente et manifeste pour un directeur expérimenté. Cependant dans la nuit des sens c'est le don de science qui domine avec celui de crainte, et dans la nuit de l'esprit le don d'intelligence.

N'oublions pas enfin, comme nous l'avons noté à la fin du paragraphe précédent, que chez les purs contemplatifs la contemplation apparaît comme une lumière plus ou moins éclatante, tandis que chez les saints voués à l'action, elle se manifeste comme une lumière diffuse qui leur montre par exemple le corps mystique du Christ ou la vie de l'Église et comment doit s'exercer leur zèle à l'égard du prochain. Ici le don de sagesse apparaît comme pratique pour diriger d'en haut l'action surnaturelle.

5. Appel a la contemplation

L'appel à la contemplation peut s'entendre de différentes manières. Quand on pose la question : toutes les âmes intérieures sont-elles appelées à la contemplation infuse? il s'agit d'un appel général et éloigné, distinct de l'appel individuel et prochain. Ce dernier peut être suffisant et suivi de résistance ou de négligence, ou il peut être efficace pour conduire de fait soit aux degrés inférieurs, soit aux degrés supérieurs de la contemplation et de l'union.

A la question : toutes les âmes vraiment intérieures sont-elles appelées d'une façon générale et éloignée à la contemplation, nous pensons qu'il faut répondre affirmativement d'après les principes formulés par saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit et par saint Jean de la Croix sur les purifications passives.

Trois raisons principales motivent cette réponse. Elles sont relatives au principe de la vie intérieure, à son progrès et à sa fin. Ces raisons se déduisent des principes ici invoqués et elles sont en outre confirmées par la tradition.

1re raison. Le *principe* radical de la vie mystique caractérisée par la contemplation infuse et l'union qui en résulte est le même que celui de la vie intérieure commune : la grâce des vertus et des dons. Or la docilité au Saint-Esprit et le mode surhumain des dons doivent normalement prévaloir avec le progrès spirituel, pour remédier au mode toujours imparfait des vertus et de notre activité personnelle aidée de la grâce commune. La vie mystique apparaît donc normalement avec la voie illuminative, qui commence par la seconde conversion ou nuit des sens, et surtout avec la voie unitive. — C'est ce que dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 8) : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants ». — Ch. 14 : « *Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative ou de contemplation infuse*, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme sans discours ni aide active de sa part ». De même d'après les principes formulés par saint Thomas on ne conçoit pas la pleine actualisation normale des dons d'intelligence et de sagesse sans la contemplation infuse proprement dite.

2e raison. Dans le *progrès* de la vie intérieure, la purification de l'âme, selon saint Jean de la Croix, fidèle écho de la tradition, n'est complète que par les purifications passives qui, en tant que passives, sont d'ordre mystique, en ce sens que la contemplation infuse commence avec la purification passive des sens, où dominent les illuminations du don de science, et s'élève avec la purification passive de l'esprit, où domine le don d'intelligence. Le Saint-Esprit purifie ainsi de tout alliage l'humilité et les vertus théologales, il met en un puissant relief leur motif formel tout surnaturel : Vérité première révélatrice, miséricorde et toute-puissance auxiliatrice, Bonté divine souverainement aimable pour elle-même. Ces purifications passives se trouvent ainsi dans la voie normale de la sainteté; elles dispensent du purgatoire ceux qui les subissent généreusement; elles sont avant la mort un purgatoire où l'on mérite et où l'on progresse, tandis que dans l'autre on ne mérite plus. Cet autre est une peine, qui suppose des fautes qu'on aurait pu éviter ou au moins expier plus tôt.

3e raison. La *fin* de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement. Cette fin est la vision béatifique à laquelle est ordonné tout ce qui se trouve dans la voie normale de la sainteté. Or la contemplation infuse et l'union à Dieu qui en résulte sont ordinairement chez les parfaits, selon la tradition, le prélude normal de la vision béatifique. C'est pourquoi saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 180 a. 2) dit que la vie contemplative et l'union à Dieu ne sont pas moyen mais fin de l'action ou des œuvres de charité relatives au prochain; l'action apostolique devrait dériver de la contemplation et conduire les âmes à l'union à Dieu. Or la vie contemplative ne se réalise pleinement que dans la vie mystique.

D'après les principes que nous venons d'énoncer, saint Jean de la Croix admet l'appel général et éloigné de toutes les âmes intérieures à la contemplation infuse, cf *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 1, 14; liv. 2, ch. 1; *Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 1; liv. 2, ch. 13. Il dit dans la *Vive Flamme d'amour*, 2e str. v. 3 :

« C'est ici le lieu d'indiquer pourquoi si peu parviennent à cet état élevé. Sachons-le bien, la cause n'est pas que Dieu réserve seulement à quelques âmes pareille grandeur, il voudrait au contraire que tous l'obtiennent, mais il trouve peu de vases qui lui permettent une œuvre si digne et si sublime. Les éprouve-t-il un peu? Il sent les vases fragiles au point de fuir la peine, de se refuser à porter tant soit peu sécheresse et mortification, au lieu d'agir avec une pleine patience. Pour ce motif, Dieu les trouvant sans force au temps de la première faveur faite pour les dégrossir, s'arrête et ne purifie pas, ne tire pas des poussières de la terre ces âmes qui auraient à présent besoin de plus de force et de constance encore ».

Sainte Thérèse parle de même à ses filles au début de la 5e Demeure, ch. 1 :

« Ainsi, *nous toutes* qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes *appelées* à l'oraison et à la contemplation. C'est là notre première institution... et pourtant je vous le déclare, bien peu d'entre nous *se disposent* à voir le Seigneur leur découvrir la perle précieuse dont nous parlons... Pour cela quel besoin nous avons de bannir toute négligence ».

De même dans le *Chemin de la Perfection* à propos du désir des eaux vives de la contemplation, ch. 20-21, 23, 25, 29, 33. Aussi sainte Catherine de Sienne dans le *Dialogue*, ch. 53-54.

Quant à l'appel individuel et prochain, c'est à lui que se rapportent les réserves faites çà et là par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Tauler et d'autres maîtres. Toutes les âmes justes ne sont pas appelées d'une façon individuelle et prochaine à la contemplation infuse.

Il y a selon saint Jean de la Croix trois *signes de l'appel* prochain (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9) : on ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines (connues par la voie des sens) ni dans aucune chose créée; — on garde ordinairement dans le souvenir de Dieu la crainte de ne pas le servir, d'aller à reculons; — on trouve une grande difficulté à méditer, comme on en avait l'habitude, en recourant à l'imagination. « La raison en est que Dieu commence à se communiquer non plus au moyen du raisonnement, mais par l'acte de simple contemplation qu'il nous inspire » (*ibidem*).

D'après ce qui précède on conçoit que chez toutes les âmes intérieures le désir de la contemplation infuse est légitime à condition de rester humble, et de s'en remettre pour le temps où cette grâce sera concédée au bon plaisir de Dieu. L'agriculteur désire légitimement la pluie qui fécondera la terre ensemencée, mais il doit aussi s'en remettre à la providence. Déjà toute prière de demande doit être humble, confiante, persévérante,

de même celle par laquelle on demande cette foi pénétrante et savoureuse dont nous venons de parler, c'est-à-dire une connaissance plus profonde des mystères révélés, de la grandeur de Dieu, de sa bonté rayonnante, de sa Providence, une connaissance plus intime de l'Incarnation rédemptrice, de la Passion, des saints abaissements du Verbe fait chair, de l'influence qu'il exerce toujours par l'Eucharistie, de la valeur infinie de la messe, du prix d'une fervente communion.

Ce désir de la contemplation comme légitime pour tous est admirablement exprimé par sainte Catherine de Sienne dans son *Dialogue*, ch. 53-54, à propos de ces paroles de Jésus : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine »;

« mais, dit la sainte, il faut avoir soif; celui qui n'a pas soif ne saurait persévérer; il retournera en arrière dès qu'il rencontrera les fatigues et la persécution... Le désir de l'âme, dit le Seigneur, lui donne soif de la vertu, de mon honneur, du salut des âmes..., elle arrive alors à la lumière de l'intelligence et contemple l'amour infini que je vous ai montré dans mon Fils crucifié. Alors elle trouve le repos et la paix; ... elle s'emplit jusqu'aux bords de ma charité... Elle goûte l'eau vive qui se trouve en moi, l'océan de la paix ».

C'est ce que redit sainte Thérèse dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 20-25, 29, 33.

Ainsi Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera disent-ils : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. Debent omnes et maxime Deo specialiter consecratae animae ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere »; cf Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, éd. 1874, t. 2, p. 299; t. 3, p. 43. Antoine du Saint-Esprit et Vallgornera au même endroit de leur traité reproduisent cette proposition. Joseph du Saint-Esprit dit de la contemplation infuse : « nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu » (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, t. 2, 2e praed., disp. 11, q. 2, nos 18 et 23. Le même théologien dit, disp. 8, p. 71 : « Dieu élève d'habitude (solet elevare) à la contemplation infuse l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise; c'est l'enseignement commun, quod omnes docent »). Il doit y avoir dans ce désir d'union de l'humilité, de la magnanimité et de la confiance en Dieu.

Naguère le Père A. Roswadowski, s j, a bien montré par une foule de textes de saint Jean de la Croix que tel est bien son enseignement, *La mystique du Cantique spirituel*, dans VS, Suppl., t. 46, 1936, p. 1-28.

6. Direction des ames par rapport a la contemplation

Avant tout signe d'appel immédiat, il convient de leur montrer, comme un but à atteindre, la grandeur de l'esprit de foi qui porte à tout considérer du point de vue de Dieu : les mystères de la religion, le culte, les personnes, qu'elles nous soient favorables ou non, nous-mêmes, les événements agréables ou pénibles. Or cette considération surnaturelle de toutes choses de ce point de vue supérieur n'est parfaite et durable qu'avec la grâce de la contemplation; on peut ainsi parler d'elle sans encore la nommer.

Il convient manifestement de faire désirer à toutes les âmes intérieures une foi pénétrante et savoureuse des grands mystères du salut, selon la parole inspirée : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (*Ps.* 33, 9), souvent citée par saint Thomas à propos du don de sagesse. On cite aussi souvent les paroles du livre de la *Sagesse*, 7,7 : « Optavi et datus est mihi sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiae ». Il convient donc de désirer et de demander cette sagesse, cette connaissance infuse, même avant tout signe d'appel immédiat. Avant qu'il y ait dans une âme des signes de prédestination, il faut lui faire désirer la vie éternelle; il y a ici, toute proportion gardée, quelque chose de semblable.

Mais il faut aussi bien distinguer l'intention et la réalisation. Dans l'ordre d'intention la fin désirée est première, tandis que dans l'ordre d'exécution il faut commencer par employer les moyens les plus modestes et s'élever de ceux-ci à d'autres supérieurs; l'obtention de la fin est au terme. Dans cet ordre de réalisation, il ne faut pas brûler les étapes et il convient de rappeler aux âmes les conditions ordinaires de la contemplation : le recueillement habituel et le complet renoncement.

Au moment où l'appel immédiat se manifeste, il convient de faire lire les trois signes de cet appel donnés par saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9) et rappelés plus haut.

Quand les grâces de contemplation sont devenues fréquentes, il est utile de continuer la lecture de l'ouvrage que nous venons de citer, de ceux qui le suivent dans les œuvres de saint Jean de la Croix et d'autres ouvrages semblables, en particulier ceux qui mettent en garde contre le désir des grâces proprement extraordinaires : révélations, visions, stigmates. Il convient aussi de parler des défauts des avancés qui rendent nécessaire la nuit de l'esprit ou la purification profonde de la partie élevée de l'âme, pour entrer dans la voie unitive parfaite, qui conduit à l'union transformante, prélude de la vie du ciel.

De nombreux théologiens contemporains, bénédictins, carmes, dominicains, jésuites, etc, admettent en substance cette doctrine, comme l'a montré une enquête parue dans la *Vie Spirituelle*, Supplément, juin 1929 à mai 1931, cf conclusion, 1er mai 1931, p. 68 et svv.

On comprend dès lors qu'on puisse dire avec le Père Maréchal, s j : L'activité contemplative « doit... même à ses degrés supérieurs... marquer un épanouissement *relativement rare, mais normal* de la commune vie de la grâce..., [cette doctrine] fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants » (*Nouvelle revue théologique*, février 1929, p. 182, cité par Mgr Saudreau, *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, VS, Suppl., juin 1929, p. 146).

On s'explique aussi que Alvarez de Paz ait écrit : « C'est à nous qu'il faut nous en prendre si nous ne goûtons jamais la douceur de la contemplation » (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, éd. 1617, lib. 1, p. 3, c. 27); et saint François de Sales : « La sainte contemplation estant la fin et le but auquel tous ces exercices tendent » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 6 fin).

Pour éviter les imprudences, la précipitation de ceux qui s'autoriseraient de cette doctrine pour brûler les étapes, il faut rappeler souvent les conditions ordinairement requises pour recevoir la grâce de la contemplation des mystères de la foi : pureté et humilité du cœur, simplicité de l'esprit, persévérance dans l'oraison, fervente charité, communion fréquente, grande dévotion au Saint-Esprit, au Sacré-Cœur, à Marie, amour de

la prière liturgique, étude surnaturelle de la doctrine sacrée pour y trouver la vraie nourriture de l'âme, recueillement habituel et complet renoncement.

Ainsi l'on comprendra que chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente et nous disposer à une contemplation plus pénétrante et savoureuse de la valeur infinie de la messe, du mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, à une union à Dieu plus intime et plus continue, accompagnée d'une profonde humilité, d'un abandon confiant, d'un grand désir du salut des âmes, d'une patience à peu près inaltérable. Or ce sont là, dit sainte Thérèse, les fruits de la contemplation ou de la parfaite oraison (*Chemin de la Perfection*, ch. 12; *Vie*, ch. 31).

Cet enseignement peut se résumer en cette parole de l'*Imitation de Jésus-Christ* (liv. 3, ch. 31) : « On trouve peu de contemplatifs parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. Il faut pour cela une grâce puissante qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même ». Mais cette grâce n'est pas refusée à la prière humble, confiante et persévérante, accompagnée de la docilité au Saint-Esprit et de l'amour de la croix. La contemplation infuse des mystères de la foi apparaît bien ainsi dans la voie normale de la sainteté.

Ces derniers mots, qui sont notre conclusion, ont besoin d'une dernière explication.

Quand nous disons que la contemplation infuse est *dans la voie normale de la sainteté*, nous entendons précisément par ce dernier mot le prélude normal immédiat de la vie du ciel. Ce prélude est réalisé soit ici-bas, soit au purgatoire, et il suppose que l'âme est pleinement purifiée, capable de recevoir *aussitôt* la vision béatifique.

Nous ajoutons même que, selon saint Jean de la Croix, la contemplation infuse est *nécessaire à la sainteté*, selon une nécessité morale, c'est-à-dire que dans la majorité des cas on n'atteindra pas sans elle la sainteté dans la vie présente; et même sans elle on n'aura jamais, de fait, la pleine perfection de la vie chrétienne, qui comporte l'exercice éminent des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent. D'après les principes de saint Thomas il paraît certain que la pleine actualisation normale du don de sagesse ne peut exister sans la contemplation qui mérite à proprement parler d'être appelée infuse.

Cette question de la contemplation apparaît ainsi comme un problème vital : quelle est la mentalité supérieure moralement nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne? Au-dessus de la mentalité technique du savant, de celle de l'historien, au-dessus de la mentalité spéculative des philosophes et de beaucoup de théologiens, il doit y avoir quelque chose de plus réel, parce que plus vital : c'est la disposition d'esprit du contemplatif. Elle peut se trouver chez le chrétien dépourvu de culture humaine, chez un saint frère convers, chez une enfant comme sainte Gemma Galgani aussi bien que chez le théologien au-dessus de son érudition et de sa science spéculative. La lumière de la contemplation est la lumière de vie sous laquelle s'unissent l'intelligence et le cœur, en une connaissance affective, qui est l'expérience des effets spirituels qui dénotent en nous et dans le corps mystique du Christ la présence vivificatrice de Dieu. Ainsi comprise la contemplation s'exprime normalement dans les chants liturgiques et, sans elle, leur sublime poésie ne peut être pleinement saisie.

Nous avons expliqué plus longuement cette doctrine en deux ouvrages : *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e éd., Juvisy, 1929; *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, 2e éd., Juvisy, 1936; résumés dans *Les trois conversions et les trois voies*, Juvisy, 1932.

C'est en substance la même doctrine qui est défendue dans : J.-G. Arintero, o p, *La Evolución mística*, Salamanca, 1908; *Cuestiones místicas*, 2e éd., Salamanca, 1920. — Mgr A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 6e éd., 1935; *L'état mystique*, 2e éd., Paris-Angers, 1921. — Lamballe, eudiste, *La contemplation* (principes de théologie mystique), 1912. — F.-D. Joret, o p, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923. — R.-G. Gerest, o p, *Memento de vie spirituelle*, Paris, 1923. — A. Gardeil, o p, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927. — M. de la Taille, s j, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 10, 1919, p. 273-292. — L. Peeters, s j, *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, Museum Lessianum, 2e éd., Louvain, 1931. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, o c d, *San Giovanni della Croce, Dottore dell'amore divino*, Firenze, 1936.

Reginald Garrigou-Lagrange.

III. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE FRANCISCAINE

Pour déterminer avec plus d'exactitude la réponse authentiquement franciscaine aux problèmes mystiques, il importe de rappeler brièvement les thèses bonaventuriennes qui ont trait immédiatement à la contemplation et constituent les fondements théologiques et philosophiques des solutions proposées. — En bref, il existe une promesse d'expérience mystique ou chrétienne : tout est disposé, dans l'économie présente, d'après le séraphique docteur, pour que l'engagement du Christ (*Jean* 14, 21) se réalise de plein droit en tout fidèle où habite la sainte Trinité et qui remplit les conditions exigées : l'observance des commandements et l'amour du Christ Jésus.

Cette doctrine bonaventurienne fut reprise par Angèle de Foligno † 1309 et Jean des Anges † 1609; de nos jours, par Angelès Sorazu † 1921, conceptioniste de Valladolid, et par le Père Valentin-Marie Breton. Les plus grands mystiques d'Orient et d'Occident reconnaissent, à quelques nuances près, qu'il existe une promesse solennelle d'expérience mystique dans le Discours après la Cène. Pour eux « les merveilles » promises dans les admirables textes du nouveau Testament sont des réalités. Tout ce que le Christ a promis à la Cène, ce que Saint Paul enseigne dans ses épîtres, ce que le Saint-Esprit postule au cœur des fidèles, tout s'est accompli chez les mystiques, et à la lettre. Le fondement théologique de la thèse franciscaine est dès lors parfaitement assuré. Pour le développement de cette thèse, voir É. Longpré, S. Bonaventure, t. 1, col. 1777-1791 et les articles ultérieurs que l'auteur se réserve de publier sur la grande promesse du Christ que nous trouvons en *Jean* 14.

1. *Enseignement de saint Bonaventure.* — 2. *Conclusions doctrinales.*

1. Enseignement de S. Bonaventure

1° L'homme ordonné au surnaturel. — Créé dans le Christ, prévu (selon Duns Scot) comme l'objet premier des décrets de Dieu et comme la cause finale de toute l'économie divine (Bonaventure, *In* 3 *Sent.*, d. 32, a. 1, q. 5, ad 3, *Opera*, Quaracchi,

t. 3, p. 706 : Non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput), l'homme est ontologiquement ordonné au surnaturel; il porte en lui l'appétit inné de Dieu, perçu dans toute sa gloire, selon les maîtres franciscains, d'Eudes Rigaud à Duns Scot. Prédestiné à la connaissance et à l'amour du Christ, créé dans son âme et son corps à son image, dit François d'Assise lui-même (*Admonitiones* 5, dans *Opuscula*, Quaracchi, 1904, p. 8), tout être, même l'infidèle du Maghreb, précise Raymond Lulle (É. Longpré, DTC, t. 9, col. 1139), possède « l'appétit du Verbe Incarné ». Cette préordonnance, cette finalité de tout être appelle connaturellement la saisie, le contact existentiel de Dieu (L. M. Berardini, conv., *La nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana*, Rome, 1943, p. 186; L. Veuthey, *Désir naturel et incarnation*, dans *Miscellanea franciscana*, t. 39, 1939, p. 529-533; *S. Bonaventurae philosophia christiana*, p. 247-302).

2° **Les facultés de contemplation.** — Parce qu'il porte l'appétit inné de Dieu inscrit dans son être et dans son dynamisme et qu'il est frappé à l'effigie de la Trinité, tout homme est psychologiquement adapté à atteindre Dieu : il est doué de facultés qui lui permettent la contemplation à tous ses degrés. Bonaventure l'affirme dans tous ses écrits jusqu'à épuisement (Veuthey, *op. cit.*, p. 188-194; surtout B. Madariaga, o f m, *La imagen de Dios en la metafisica del hombre segun S. Bonaventura*, dans *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 145-194, 297-335). Outre l'œil de la chair et de la raison, il possède l'œil de la contemplation par lequel « il voit Dieu et ce qui est en lui » (*Breviloquium*, p. 2, c. 12, t. 5, p. 230; cf M. d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae*, q. 2, p. 66; P.-J. Olivi, *Quaestiones in 2 librum Sententiarum*, q. 37, éd. B. Jansen, t. 4, Quaracchi, 1922, p. 671). Au cœur s'enracinent trois puissances, dont l'une est précisément la faculté d'extase amoureuse (*Sermo 3 de Epiphania*, t. 9, p. 159-160 : Cor humanum ordinatur in potentiam cognitivam veritatis, in potentiam excessivam amoris, in potentiam exercitativam virtutis). Bonaventure appelle d'ordinaire la contemplation une « connaissance excessive », *per excessus mentis*, parce que l'âme, élevée et emportée par la grâce et les dons du Saint-Esprit, se dépasse elle-même et atteint ce qui est au-dessus d'elle : Dieu (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 7, concl. et ad 19, t. 5, p. 40-43; cf A. Sépinski, o f m, *La psychologie du Christ chez S. Bonaventure*, Paris, 1948, p. 77-80). Analysant de plus près la structure de l'âme en fonction des six degrés par lesquels elle passe de ce monde au Père, Bonaventure observe dans l'*Itinéraire* (c. 1, n. 3-6, t. 5, p. 297) que l'esprit comporte trois aspects constitutifs (aspectus) qui lui permettent d'atteindre Dieu « au dehors de lui, en lui, et au-dessus de lui », à la fois comme cause de tout et comme présence immanente en tout, et que par suite il jouit « de six possibilités dynamiques, impliquant autant de directions cognitives » (P.-L. Landsberg, *La philosophie d'une expérience mystique*), ordonnées à la suraction contemplative (sursumactio). Il est donc acquis que l'âme est constituée psychologiquement, au plus intime de son architecture, en vue de l'expérience mystique ou chrétienne.

3° **La présence de Dieu.** — Ordonné et créé en fonction de la paix extatique l'homme ne se heurte pas, selon l'école franciscaine, à un univers fermé, où il n'entrerait en contact avec Dieu qu'au terme d'une connaissance analogique par voie de proportionnalité. Bonaventure, — après François d'Assise et le *Cantique du soleil* —, d'Aquasparta surtout, Olivi affirment l'immédiateté de Dieu, la visibilité de l'Être suprême, la présence de la Cause suprême et de la Trinité, dans l'univers, au fond de l'âme, dans tout acte de pensée, en tout sentiment moral, dans les splendeurs de la grâce sanctifiante, avec une richesse doctrinale et un lyrisme qui n'ont jamais été égalés dans la pensée chrétienne. L'*Itinéraire* en est la preuve (t. 5, p. 295-313; lire la déclaration, c. 1, n. 15, p. 299). De même le *De reductione artium ad theologiam* (t. 5, p. 319-325) que Bonaventure achève par ces mots : Patet quam ampla sit via illuminativa et quomodo *in omni re quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus.*

Dieu, précise souvent Bonaventure, est au centre et au sommet de l'âme, et lui seul (*In 2 Sent.*, d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, t. 2, p. 226-227 : In anima humana idem [solus Deus] est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo, similiter secundum sui intimum, unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit). L'être, l'Être de Dieu est ce qu'atteint en premier lieu tout esprit qui se perçoit (*Itinerarium*, c. 5, n. 3-4, t. 5, p. 308-309 : Esse est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus Actus... Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere). Dieu est donc saisi et comme cause et comme présence universelle (per creaturas, in creaturis) dans une contuition tellement évidente et dans un contact si immédiat que l'esprit ne peut nier l'existence de l'Être suprême, sa présence universelle, sa causalité absolue et sa visibilité suprême sans se nier lui-même (*In 1 Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1-3, t. 1, p. 67-75, etc; voir É. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 101-191; M. Oromi, dans *Obras*, t. 3, p. 3-138; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, p. 1-93; E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, Werl, 1937; Olivi, *Quaestiones de Deo*, q. 3, t. 3, p. 517-554. Six siècles avant H. Bergson, Olivi fait appel à l'expérience mystique pour démontrer Dieu : clamat hoc specialius gustus experientiae spiritualis, p. 545-546, en fonction des trois thèses de Bonaventure ici exposées).

Ainsi, sur le plan ontologique et psychologique, Bonaventure ouvre toutes grandes les voies d'accès à la connaissance expérimentale de Dieu que la Révélation a consignée dans l'Évangile de saint Jean et légitime pleinement l'universalisme mystique de l'école franciscaine.

Dans une étude récente (*Oraison et mystique*, VS, t. 73, 1950, p. 492-510) L. Cognet assure que « la solution (du problème mystique) consiste probablement à scruter avec plus de précision les conditions mêmes de la connaissance mystique » et à établir d'après M. Blondel « la continuité fondamentale de la connaissance » par une continuité intégrante (p. 506-507). Par ce qui précède, et parce que Bonaventure proclame partout (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, 5, 7, t. 5, p. 17-32, 37-43) que la connaissance ou l'expérience mystique est une manière d'atteindre Dieu et les raisons éternelles, à un plan plus élevé que la connaissance rationnelle, aliter sapiens... aliter sciens [le philosophe atteint Dieu et l'expérimente comme cause efficiente, *sciens attingit illas ut moventes, ut ductivae*, ad 2, ad 19, p. 24, 26, le mystique comme terme de quiétude et de paix, *ut quietantes, ut reductivae et quietativae*, qu'il a pleine conscience de saisir : attingere... non facit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem, ad 19, et où

il se fixe dans l'extase, ad 2; le bienheureux comme lumière et miroir sans voile et énigme, ad 22, p. 26; le Christ dans une « plénitude excessive » à laquelle Dieu ne peut rien ajouter, q. 7 concl. et ad 19, p. 40, 42], il conste que la solution recherchée a été donnée magistralement par Bonaventure depuis 1255-1257. Lire aussi le célèbre traité : *Christus unus omnium magister*, t. 5, 567-574, notamment n. 17-20, p. 571-572, antérieur à 1257. Que si l'on fait appel à la connaturalité, il ne faudrait pas oublier les splendides aperçus de Jean des Anges, auxquels la psychologie moderne n'ajoute rien d'essentiel; cf P. Torró, *Fray Juan de los Angeles místico-psicólogo*, Madrid, 1924, p. 2, c. 9-10, t. 2, p. 101-122.

4° **Grâce et dons.** — Sur le plan surnaturel l'ordre entier de la grâce sanctifiante est à son tour ordonné dans sa structure et son dynamisme à l'expérience chrétienne, prélude de l'excessus glorieux de la vision béatifique (*Quaest. de scientia Christi*, q. 7, t. 5, p. 401). Quoique immanent en tout et « brillant comme un candélabre d'or sur la face de l'âme » (*Itinerarium*, c. 3, n. 1, t. 5, p. 303), Dieu en effet dans le mystère trinitaire transcende toute capacité créée. La grâce sanctifiante, qui comporte le Don incréé, vient élever l'homme jusqu'à la Trinité elle-même (*In* 2 *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, t. 2, p. 635; *Breviloquium*, p. 5, c. 1, t. 5, p. 252 : sursum ducere, sursum levare), le rend conforme aux Personnes divines (*Breviloquium, ibidem*) et restaure en lui ce que le péché originel avait détruit (*Itinerarium*, c. 4, n. 3, t. 5, p. 306). Don infus et gratuit, elle se « ramifie », s'actualise dans des habitudes, qui émanent d'elles par voie de propriétés connaturelles et consubstantielles (B. de Barberiis, *Cursus theologicus ad mentem S. Bonaventurae*, Lyon, 1687, *In* 3 *Sent.*, d. 18, q. 5, t. 2, p. 154-156). Les habitudes, entées ainsi radicalement dans la grâce, sont les vertus théologales, les dons du Saint-Esprit, les béatitudes qui conditionnent les perceptions et les fruitions mystiques (*Breviloquium*, p. 5, c. 4-6, t. 5, p. 256-260; *In* 3 *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1-3, t. 3, p. 735-743, etc). Les vertus théologales ordonnent immédiatement à la Trinité; leur exercice appartient au premier degré de la vie chrétienne; il en constitue le fondement (*De reductione artium..*, n. 25, t. 5, p. 325; *Breviloquium*, p. 5, c. 4, t. 5, p. 256). Les dons, — habitudes infuses en rapport avec les béatitudes qui concourent à leur plus haut exercice —, sont ordonnés aux œuvres de la perfection évangélique et disposent immédiatement à la contemplation, *ad otium contemplativae* (*ibidem*, c. 6, p. 259); ils affectent les facultés de l'âme, leur permettent d'agir avec aisance, *expediunt vires naturales;* ils dégagent surtout l'affectivité, *per gustum sapientiae respectu Dei* et l'intelligence, *per donum intellectus;* tous à leur rang facilitent l'expérience mystique parce qu'ils purifient, illuminent et achèvent (*ibidem*, c. 5, 6°, p. 258). La perfection, qui consiste dans l'accès au Bien suprême, s'obtient par le don de sagesse (p. 258; cf *In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 772-775) et par le don d'intelligence (q. 3, p. 777-779). En vertu de cette ontologie surnaturelle, de par la nature même de tout l'organisme infus, la vie parfaite dans le Christ consiste dans l'usage des dons, dans la contemplation mystique, exactement au même titre que dans l'exercice des vertus théologales, l'observance des commandements et des conseils, la prière sous toutes ses formes (*Breviloquium*, p. 5, c. 7-10, t. 5, p. 260-264). L'expérience chrétienne relève exclusivement de l'économie de la grâce habituelle et de l'inhabitation du Saint-Esprit; elle n'appartient pas à l'ordre des faveurs privilégiées, extraordinaires ou simplement charismatiques : elle constitue la perfection, l'achèvement de la vie intérieure (I. Omaëchevarria, dans *Obras*, t. 4, p. 23-41 : *La gracia y su floración mística*, p. 52-53). Tel est l'enseignement de Bonaventure, particulièrement dans son œuvre la plus technique : le *Breviloquium*. Il est manifeste que cette position théologique décide des plus graves problèmes de la mystique, tout comme la promesse d'expérience chrétienne en saint *Jean* 14, 21.

Il y a plus à noter encore. La grâce sanctifiante, chez Bonaventure comme pour Scot (*Reportata parisiensia*, II, d. 29, q. 1, n. 3-5, *Opera omnia*, Paris, 1891, t. 22, p. 142), n'est pas une habitude statique, mais un principe actif, dynamique; elle influe sur tous les actes de la vie intérieure, les dirige, les règle (*Breviloquium*, p. 5, c. 7, t. 5, p. 260; cf B. de Barberiis, *op. cit.*, disp. 18, q. 3, t. 2, p. 152). Bonaventure le proclame en termes formels : Gratia est a Deo ut praesente et influente, et intime operante et medullas affectionis penetrante (*In* 2 *Sent.*, d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, ad 4, t. 2, p. 227); elle affecte directement la faculté complexe que le séraphique docteur appelle le libre arbitre (à savoir la raison en tant qu'elle délibère et la volonté en tant qu'elle consent au choix, ipsa potentia cognitiva ut ordinata ad affectivam et voluntas ipsa affectiva ut regulata et ratiocinata a cognitiva, *ibidem*, d. 25, p. 1, a. 1, q. 3, p. 599; cf É. Gilson, *op. cit.*, p. 359). De même les dons ne sont pas des facultés réceptives mais des énergies qui affectent immédiatement, non pas les vertus, mais les facultés contemplatives, l'intelligence et la puissance affective (*Breviloquium*, p. 5, c. 5, t. 5, p. 257, secundo propter expediendas vires naturales; cf *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, IX, n. 5-8, t. 5, p. 500; J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, p. 99-103). Si la vie spirituelle est ainsi parfaitement une et si l'organisme surnaturel entier est actif, dynamique en tous ses éléments, n'est-il pas normal que la grâce infuse, — qui importe l'inhabitation de la Trinité elle-même, le plus grand don (imperiale donum... Nihil excellentius, nihil pretiosius, nihil nobilius Spiritu Sancto, *Sermo* 1 *in dom.* 4 *post pascha*, t. 9, 309) —, après avoir été longtemps le moteur silencieux, imperceptible de l'activité spirituelle, se manifeste enfin à la conscience, s'empare de l'âme, l' « agisse » selon la parole de saint Paul et réalise en elle l'expérience chrétienne ou mystique?

5° **Le Christ.** — Au sommet du système surnaturel orienté vers la paix de l'extase se trouve le Christ Jésus. Sans le Christ il n'y a pas d'expérience mystique; aucune voie de passage de ce monde au Père; nul accès à la Trinité (*Itinerarium*, c. 7, n. 2-6, t. 5, p. 312). Le Verbe Incarné rend possible toute « connaissance excessive » *in via et in patria*. Tel est le message spécifique de Bonaventure : nul n'est plus opposé que lui à toute théologie spirituelle qui ignore ou limite, à la suite du plotinisme intellectualiste ou du mysticisme dionysien, la fonction médiatrice du Christ dans l'ordre entier de la spéculation, de la grâce, de la gloire et de la « connaissance excessive » ici-bas ou au delà. La finalité mystique de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la Passion, de l'Écriture sainte qui se rapporte toute au Christ, atteint sous sa plume le plus haut relief.

Le Christ est le médiateur multiforme dans tous les ordres (*Collationes in Hexaemeron*, I, n. 11-39, t. 5, p. 331-335; lire le beau commentaire d'Olivi sur ce texte capital dans son *Tractatus de S. Scripturae mysterio*, n. 1-17, édité par

Bonelli, *Supplementum ad opera S. Bonaventurae*, t. 1, col. 284-300). Puisqu'il est la voie, la vérité et la vie, il est le docteur, l'objet, la cause de tout savoir (cf le *Christus unus omnium magister*, t. 5, p. 567-574). En tant que voie, il est le principe de la foi; il se trouve à l'origine de toute connaissance rationnelle comme Verbe et vérité (n. 6-11, p. 568-570). Mais en tant que *vie*, il est le maître, le principe, l'objet, la clef, l'exemplaire de toute contemplation mystique : Christus in quantum vita est magister cognitionis contemplativae; circa quam dupliciter anima se exercet, secundum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in Deitate et exterioris in Humanitate, secundum quam duplex est modus contemplandi, scilicet ingressivus et egressivus, ad quem perveniri non potest nisi per Christum (n. 11-17, p. 570-571. A ce sujet lire toute la *Collatio* III *in Hex.*, t. 5, p. 343-348, surtout, n. 10-22, p. 345-347; le *De plantatione Paradisi*, t. 5, p. 574-579, en rapport avec l'*Itinerarium*, c. 4, n. 1-3; c. 6, n. 4-7, t. 5, p. 306, 311, et les *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 6 et 7, t. 5, p. 32-43 et avec le commentaire d'Olivi : *Tractatus de S. Script. mysterio*, n. 17, éd. cit., col. 300-347 et *De Sacrae Scripturae materia*, col. 351-374).

Cette fonction, le Christ l'exerce particulièrement au sacrement de l'autel. L'eucharistie est le moyen d'ordre sacramentel, qui procure ordinairement la manifestation mystique du Christ promise dans l'Évangile (*Jean* 14, 21). Dans son *De sanctissimo corpore Christi* (t. 5, p. 553-566), Bonaventure le démontre, d'accord avec tous les grands mystiques, Grégoire de Nysse, Siméon le Nouveau Théologien, Surin, l'ursuline Marie de l'Incarnation (É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine*, dans *Mélanges M. Viller*, RAM, t. 25, 1949, p. 306-333).

Tout pénétré du souvenir de l'Alverne, le séraphique docteur attribue aussi logiquement à la Passion du Christ méditée la même finalité mystique. Il est inépuisable sur ce sujet, tant il veut inculquer à la piété chrétienne le sentiment de la haute causalité qui relie l'expérience chrétienne et mystique à la Croix (B. Aperribay, *Cristologia mística*, dans *Obras*, t. 2, p. 3-91; V.-M. Breton, *Philosophie et contemplation*, dans *La France franciscaine* [= FF], t. 13, 1930, p. 173; J.-M. Bissen, *Les conditions de la contemplation*, *ibidem*, p. 403-404).

Qu'il suffise de signaler les textes de l'*Itinéraire*, uniques dans la littérature religieuse de tous les temps : Via (ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae) non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum, ad tertium cœlum raptum transformavit in Christum, ut diceret : Christo confixus sum cruci, vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus; qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens in carne patuit... Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in Cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appretiationem, laudem et jubilationem; *pascha*, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam Crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulo, quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in Cruce dictum est latroni cohaerenti Christo : *Hodie mecum eris in paradiso* (prol. n. 3-4; c. 6, n. 6-7, c. 7, n. 1-6, t. 5, p. 295, 311-313).

Au cours des siècles la théologie spirituelle de Bonaventure a été singulièrement oubliée et travestie, mais au moins sa doctrine sur la finalité mystique de la Passion a été fidèlement gardée par Olivi, Angèle de Foligno, Jean des Anges et au 17e siècle par le célèbre Benoît de Canfeld, cap. (Godefroy de Paris, *Les Frères mineurs capucins de France*, Paris, t. 2, 1950, p. 510-512) et Honoré de Paris, cap., dans son très remarquable ouvrage : l'*Académie évangélique*, éd. Flavien de Blois, Le Mans, 1894).

Parce que l'Écriture se rapporte tout entière au Christ (*Itinerarium*, c. 4, n. 5-6, t. 5, p. 307), elle est également une voie d'accès très sûre à l'union divine, à la connaissance « excessive ». C'est un thème très important chez le docteur séraphique et Olivi, mais qui a été totalement négligé. Bonaventure consacre à ce sujet sept conférences, chargées de symbolisme et difficiles à entendre dans le texte entrecoupé d'une réportation (*Coll. in Hex.*, XIII-XIX, t. 5, p. 387-424), mais d'une prodigieuse richesse.

L'Écriture permet à l'homme, depuis la chute, le retour à Dieu : Unde sacra Scriptura est illuminativa omnium et reductiva ad Deum (*Coll.* XIII, n. 12-13, p. 390). Elle est l'arbre de vie qui refait et rassasie l'intellectus et l'affectus par d'innombrables considérations ou théories, surtout lorsque l'Esprit saisit leurs sens anagogiques; elle est la terre du paradis qui produit tout arbre agréable à voir et à manger (*Coll.* XVII, n. 2-5, p. 409-410; Produxit omne lignum pulcrum visu quantum ad intellectum et ad vescendum suave, quantum ad affectum, scilicet multiformes theorias oblectantes et reficientes). Des textes inspirés jaillissent douze illuminations qui éclairent l'économie divine entière (*ibidem*, n. 8-28, p. 410-414). Ces lumières atteignent la faculté affective et se transforment en amour (n. 4-5, p. 415, istae illustrationes transire debent in affectum). Il en résulte des fruits de grâce, de justice et de sagesse (n. 5-32, p. 415-419). La connaissance expérimentale de Dieu est précisément, — avec la louange lyrique du Créateur (Quid ego faciam : cantabo cum omnibus, n. 25, p. 418) —, le fruit le plus excellent de la sagesse que produit l'Écriture, n. 21, 24, p. 418 : Est etiam contemplans summum bonum... Facit animam gustare et uniri... Tertius fructus sapientiae est contemplari summum bonum, quod oritur ex consideratione e vicino per gratiatum dona. Tanta enim posset esse gratia, quod existens hic esset quasi in paradiso. Ainsi le séraphique docteur enseigne que le Christ, dans sa Personne, dans ses mystères : l'eucharistie et la Passion, dans sa Parole Sainte, est le principe parfait de toute connaissance mystique.

Ces positions doctrinales sur l'ordonnance fondamentale de toute l'économie divine à l'expérience chrétienne, dans la perspective finale de la vision béatifique, appellent et légitiment l'universalisme mystique que l'école franciscaine propose selon la promesse de l'Évangile (*Jean* 14, 21).

2. Conclusions doctrinales

1° **Nature de l'expérience chrétienne.** — La contemplation est ainsi la manifestation progressive du Christ, formellement promise par le Sauveur au discours de la Cène : « Celui qui m'aime... » Cette manifestation débute, confuse et voilée, dans la prière silencieuse et recueillie et dans la quiétude; elle progresse dans la perception nette du Christ et s'achève dans la connaissance expérimentale de la Trinité dans le Christ et par le Christ (pour s'épanouir dans la vision béatifique de l'au-delà). Cette expérience chrétienne importe à la fois connaissance et amour, intuition et contact affectif; mais elle est principalement et formellement amour, saveur, dégustation, selon la thèse classique de l'école franciscaine sur la primauté de la volonté et de la charité (cf Gonzalve d'Espagne, o f m, *Quaestiones disputatae*, éd. L. Amaros, Quaracchi, 1935, q. 4, p. 50-63). Tel est l'enseignement unanime des maîtres et des mystiques : Bonaventure, Matthieu

d'Aquasparta, R. Marston, Olivi, Ubertin de Casale et Angèle de Foligno.

Il est superflu de citer longuement Bonaventure (*In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 774-775) : Quarto modo dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad conjungendum et actus cognitionis ad apprehendendum..; hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus; ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. Et ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectivae (cf É. Longpré, DS, t. 1, col. 1823-1825; I. Omaëchevarria, *Obras*, t. 4, p. 65).

De ce fait elle est immédiate, expérimentale, d'ordre existentiel; sa certitude s'impose à la conscience qui perçoit; elle n'ajoute aucune donnée nouvelle à la Révélation, mais elle fait savourer le Christ et les mystères de la foi, et par cette intuition et cette saisie concrète elle les illumine : l'amour engendre une clarté subtile (*In* 3 *Sent.* d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2, t. 3, p. 748 : amplificat cognitionem speculativam). Parce qu'elle consiste avant tout dans l'amour, la connaissance expérimentale ne peut être trop vivement recherchée ou éprouvée, non potest esse nimia (d. 35, a. 1, q. 1, p. 774). Connaissance limpide et pur amour, rencontre de deux personnes dans la plus haute des expériences, la contemplation exclut de par sa nature tout ce qui est simple phénomène ou d'ordre charismatique, — quoique ces faits mystiques soient le plus souvent liés à l'expérience chrétienne (V.-M. Breton, *La vie de prière. Sa nécessité, sa pratique, sa grandeur*, Paris, 1948, p. 83-85; *Sagesses secrètes*, FF, t. 13, 1930, p. 347-364).

Précisément parce qu'elle est principalement amour, dilection « excessive », l'expérience chrétienne revêt deux formes. L'amour éprouve la présence de l'objet aimé et aussi l'absence, — l'absence douloureuse, le « manifestare nolle » dont parle Bonaventure (*In* 2 *Sent.*, d. 8, p. 2, a. 1, q. 6, t. 2, p. 234); par là s'expliquent largement la nature véritable de la purification passive et son rôle. Récemment, à la suite des études philosophiques de E. Morot-Sir, P. Blanchard écrivait dans une importante communication : *Présence et absence de Dieu dans l'expérience mystique*, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, 1950, t. 2, p. 51-54 et dans *L'Année théologique*, 1951, p. 37-40, ce qui suit :

« Le Père Maréchal a défini l'expérience mystique comme un sentiment de présence... En réalité, la vie spirituelle, dans sa genèse et même dans ses états les plus élevés, comporte un double rythme de présence et d'absence. M. Morot-Sir a bien vu que la vie mystique consiste moins dans un sentiment de présence, qui est d'ailleurs toujours intermittent, que dans les rapports obscurs de la présence et de l'absence... Ce philosophe nous oblige à une réflexion plus profonde sur l'essence de la vie mystique et sur la nature de ce sentiment de présence. En profitant de ses analyses, mais en les dépassant, ne pourrait-on pas suggérer une définition plus large de la vie mystique : sensibilité au mystère, sentiment de la présence divine par la foi vivante (*Éph.* 3, 17), conscience douloureuse de l'absence, insatisfaction foncière de tout ce qui n'est pas Dieu » (p. 40).

En fait Ubertin de Casale a déjà signalé longuement le double rythme de présence et d'absence (*Arbor Vitae crucifixae*, éd. Venise, 1485, lib. 2, c. 7) :

Jesus puer... Matri absentatus. Est enim duplex gustus amoris : unus suavissimus et transformativus in amati praesentia quem Christus exhibuit Matri suae in praeteritis actibus conjunctionis suae... Alius est gustus amarus, afflictivus, exercitativus, promotivus mentis in altivolo discessu Amati, ex perditione dilecti, quo anima tota ab ipso dependens quiescere non potest, semper zelotypa ne ex aliqua culpa discedat et semper in seipsa deficiens, nisi intentione amati se semper refectam inveniat; ex quo sequitur quod anima circuit quaerens dilectum ab omni creatura... Licet sacratissima Virgo non indiguit in talibus exerceri, quae a conceptione Dei instanti super plena fuit inhabitatione Spiritus Sancti, tamen propter nostram exemplaritatem formandam rationabiliter fecit puer Jesus, sic se habendo ad eam... ut ostenderet quantum proficit anima in tali experientia doloris de amati absentia et inquisitione sollicita, quia semper copiosiori dulcedine redit dilectus ad curam quando negligentiae culpa eam non reddit indignam... Et quia anima singulariter *admiratur ordinem divinae sapientiae in tali exercitio animae et in absentatione et reditione sui*, non valet comprehendere altissimos modos ejus, semper tamen multipliciter amorosos; idcirco admiratione subjungitur : Quid fecisti nobis sic?

Ce texte se passe d'explication. Avant Ubertin de Casale (1305), Olivi dans son *Commentarius in Cantica Canticorum*, édité par Bonelli, *Suppl. ad opera S. Bon.* t. 1, col. 49-281, a plus longuement établi que les trois voies par lesquelles l'âme parvient au mariage spirituel sont la voie des désirs ardents, le sentiment de présence du Bien-aimé *per sponsi illapsum*, et l'expérience douloureuse de son absence per sponsi decessum altivolum et sui absconsionem (*Praef.* n. 24, col. 63), et que ces trois voies ou modes sont coordonnés, ad invicem ordinati et depuis longtemps éprouvés per experimentum saepius comprobati (n. 25). Selon lui, cette alternance d'absence et de présence se rencontre au début comme au sommet de l'expérience chrétienne (n. 151, col. 152-153; cf n. 134, col. 141; n. 138, col. 147; n. 223-227, col. 193-196; n. 243, col. 206-207; surtout n. 254-257, col. 216-217; ces textes constituent un traité).

Il est dès lors superflu « d'inviter à une réflexion plus profonde sur l'essence de la vie mystique et sur la nature du sentiment de présence ». Cette analyse a été faite au 13e siècle par les disciples de Bonaventure. Ils ont résolu la question en rattachant à l'amour l'expérience chrétienne.

Comme la contemplation mystique est la manifestation du Christ et en lui et par lui de la Trinité, selon la promesse qu'il en a faite, il serait plus exact de l'appeler « expérience chrétienne » (S. Bonaventure et Olivi; J. Mouroux) pour éviter les ambiguïtés que d'aucuns découvrent dans l'expression traditionnelle (V. M. Breton, *La vie de prière*, p. 171-176). Il serait d'autant plus opportun de lui réserver ce nom que d'après saint Bonaventure cette expérience est propre au christianisme (*Serm.* 1 *in sabb. sancto*, t. 9, p. 269) et que si elle a emprunté le terme « contemplation mystique » à la philosophie grecque, la pensée chrétienne en a modifié la signification intellectualiste, en la définissant d'abord par l'amour infus de Dieu, selon l'école franciscaine.

Cf Roger Marston, *Quaestiones disputatae. De anima*, q. 6, p. 344 : Ideo sancti nostri ista nomina accipientes a philosophis non eis utuntur sicut ipsi philosophi, sed magis ut materia sunt amoris et caritatis... Unde quamvis contemplativa quantum ad id quod primo dat intelligere et primo apprehenditur ab audiente sit speculatio, tamen, ex accomodatione usus, utuntur sancti hoc vocabulo secundum quod tendit principaliter in aliquid affectuale.

L'expérience chrétienne est connaissance et amour du Christ et de la Trinité. Sous l'influence du pseudo-Denys

et de Hugues de Balma, plusieurs théologiens ont soutenu que la contemplation mystique est aveugle, notamment à son sommet, et qu'elle se fait sans aucune connaissance antécédente ou concomitante. Cette théorie a pénétré dans la spiritualité franciscaine avec Raoul de Biberach (v. 1350) et Henri de Herph (1477). Bernardin de Laredo (cf Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse : le Fr. B. de Laredo*, Paris, 1948, ch. 16, p. 273-287), Jean des Anges (cf A. Torró, *op. cit.*, c. 16, t. 2, p. 177-190; Joachim Sanchis Alventosa, o f m, *La escuela mistica alemana y sus relaciones con nuestros misticos del siglo de oro*, dans *Verdad y Vida*, 1944, t. 2, p. 735-757) et André de Guadelupe (*Mystica theologia supernaturalis*, Madrid, 1664, tr. 1, c. 12, p. 23-28) l'admettent, en Espagne. De même la plupart des mystiques capucins français du 17e siècle : Benoît de Canfeld, Constantin de Barbanson (Godefroy de Paris, *op. cit.*, p. 522; *Les secrets sentiers de l'amour divin*, éd. Solesmes, p. XXVII et p. 432-433). A notre époque Ludovic de Besse (1831-1910) a soutenu la même thèse avec vivacité (*La science de la prière*, 3e éd., Paris, 1929, p. 87-97; cf Hilaire de Barenton, *Le P. Ludovic de Besse*, Paris, 1913, t. 1, p. 245-250); J.-Fr. Bonnefoy a même osé la présenter comme l'interprétation authentique de saint Bonaventure (*Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le De triplici via*, Paris, 1934, p. 66-86). Cette théorie, d'origine rhénane, est totalement étrangère à saint Bonaventure et à son école du 13e siècle (J.-M. Bissen, *La contemplation selon S. Bonaventure*, FF, 1931, t. 14, p. 175-192; L. Veuthey, *S. Bonaventurae philosophiae christiana*, p. 85-100; É. Longpré, DS, t. 1, col. 1836-1838).

Elle s'oppose à sa théologie des dons du Saint-Esprit selon laquelle le don d'intelligence est voie à l'amour. *In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, t. 3, p. 778 : Actus ejus est contemplari ipsum verum creditum ut devotius credatur et ardentius diligatur; cf ad 3, p. 779 : viam praebet ad usum doni sapientiae.

Et le don de sagesse est à la fois cognitif et expérimental. *In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 774 : Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad conjungendum et actus cognitionis ad apprehendendum... hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur; cf ad 3, p. 774, quantum ad actum primum sive praevium, consistit in cognitione.

L'expérience chrétienne se fait dans la lumière de la foi, principe de toutes les illuminations (*Breviloquium*, prol., t. 5, p. 201), elle est intuition, produite, non par la *ratio*, mais par l'*intellectus*, habilité par le don d'intelligence et la pureté de cœur (*In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, t. 3, p. 778); elle exige le concours et l'activité synergique des trois grandes facultés : mémoire, intellect, vouloir (*Coll. in Hex.* XXI, n. 31, t. 5, p. 436; XXII, n. 6, t. 5, p. 446, etc); l'âme ne se détourne jamais de la lumière (XXI, n. 39-40, p. 443). L'amour, certes, prédomine mais il n'exclut pas l'acte de l'intelligence : c'est l'*intellectus* qui présente l'objet diligible. La connaissance joue le rôle de cause matérielle et dispositive, l'amour, celui d'élément formel et d'intention finale. Tel est l'enseignement classique de toute l'école bonaventurienne.

Cf M. d'Aquasparta, *op. cit.*, q. 9, p. 401; Roger Marston, *op. cit.*, q. 6, p. 342, 344 : Nullum dubium esse potest quin ad effectum pertineat principaliter et materialiter ad intellectum; contemplatur enim christianus, non propter ipsam speculationem sed ut ipsa sit materia intensionis dilectionis.

Notamment Olivi, dans sa 2e question sur *La perfection évangélique*, conservée dans le ms. San Croce, plut. XXXI, sin. 3, de la Bibl. Laurenziana à Florence : Simpliciter dicendum est quod contemplatio principalius est in voluntate et ejus actu, materialiter vero et dispositive in actu intellectus : omnium enim Sanctorum contemplationi vacantium suprema et finalis intentio et quodam modo totalis est vacari divino amori, gustuique divinae bonitatis et suavitatis.

Si la contemplation est aveugle, le fait doit se vérifier et dans la connaissance « excessive » du Christ et dans le rapt des grands mystiques. Or, selon Bonaventure la connaissance expérimentale ou excessive du Christ (viator) est parfaite parce qu'elle épuise toute sa capacité d'intelligence et d'amour extatique (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, ad 19, t. 5, p. 42, in totalitate virtutis cognoscentis et in summa familiaritate respectu speculi repraesentantis). Du rapt, Matthieu d'Aquasparta a écrit, *op. cit.*, q. 9, p. 401 : Dico quod raptus ad utramque potentiam pertinet ad potentiam affectivam sive amativam quam ad intellectivam. De plus, lorsque Bonaventure déclare qu'il faut abandonner « les opérations intellectuelles » il s'interprète lui-même : ce qu'il faut quitter, ce sont les recherches curieuses (*Coll. in Hex.* XX, n. 11, t. 5, p. 427; Illuminat mentes quae perdiderunt investigationes curiosas), les images sensibles, les raisonnements philosophiques (*Serm. 1 dom. in albis*, t. 9, p. 291). Bref, dit Olivi, dans l'expérience chrétienne, il n'y a pas oisiveté mentale mais activité totale (operatio summa); la saisie de Dieu par voie d'affirmation, de négation et de transcendance précède (oportet ibi ponere actum apprehensivum qui praecedat actum amoris tanquam ei praesentans suum objectum); parce qu'elle est une opération ineffable, par laquelle l'âme se dépasse et ses forces naturelles, la contemplation parfaite fait oublier tout l'ordre créé, le savoir et l'amour qui en dépendent (facit oblivitionem omnis creati); amour avant tout elle rend l'âme plus attentive à la fruition qu'à la pensée (plus attendit actibus illius unionis propter amorem quam propter cogitationem; cf *op. cit.*, q. 54, t. 2, p. 279-280). Voilà enfin ce qu'ont dit aussi très bien au 17e siècle d'excellents mystiques, tels Maximien de Bernezay, o f m, *Traité de la vie intérieure*, 8e éd., Avignon, 1810, liv. 3, ch. 10, p. 259-269, et surtout Victorin Aubertin, o f m, † 1669, dans son précieux livret, *Le chrestien uny à Jésus-Christ au fond du cœur pour l'y adorer en esprit de foy et d'amour*, Paris, 1667, liv. 2, leç. 4, p. 138-154. Il faut donc écarter définitivement de la théologie spirituelle franciscaine la théorie de la contemplation aveugle qui l'a radicalement pervertie depuis le 14e siècle jusqu'à l'époque récente chez Ludovic de Besse, É. Gilson et J.-Fr. Bonnefoy. A tous ses degrés l'expérience mystique est connaissance intuitive, saisie existentielle du Christ et de la Trinité en vue de l'amour et de la fruition extatique.

2° **Connaissance amoureuse et expérimentale du Christ Jésus,** qui se manifeste, lui et la Trinité, lorsqu'une âme prend conscience, par la foi et la grâce, de l'inhabitation du Saint-Esprit en elle et adore l'Hôte divin en esprit et vérité (V. Aubertin, *op. cit.*, liv. 1, p. 1-78), l'expérience chrétienne est savoir et amour infus. Depuis le 17e siècle, il est d'usage de distinguer contemplation acquise et contemplation infuse (R. Dalbiez, *La controverse de la contemplation acquise*, dans

Technique et contemplation, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949, p. 81-145) : « A côté de la contemplation infuse que l'homme ne peut que recevoir de Dieu... il existe aussi une oraison proprement contemplative, qui est au moins partiellement le fruit des efforts antérieurs, à laquelle par conséquent l'homme, avec les secours de la grâce qui sont toujours à la disposition des chrétiens fervents, peut se préparer de façon positive et tendre de manière efficace, à laquelle même, après qu'il a commencé à l'exercer, il peut par la suite s'appliquer quand il le veut » (J. de Guibert, chez R. Dalbiez, p.143) ; bref il existe une contemplation obtenue par notre propre industrie avec le secours de la grâce ordinaire. D'après saint Bonaventure, la contemplation est infuse ; il n'existe qu'une expérience chrétienne : la contemplation infuse. Son principe originel (fontalis) et fondamental est l'Esprit de Jésus qui habite dans toute âme fidèle et aimante, le Christ lui-même, maître et auteur de toute connaissance expérimentale, en tant que Vie, ainsi qu'il a été exposé plus haut. Les principes immédiats et prochains de l'expérience se trouvent dans les dons du Saint-Esprit. La contemplation, — en tant que saisie de Dieu, de sa présence dans tout l'ordre créé ou considérée comme intelligence plus profonde du donné révélé —, est l'acte propre, spécifique du don d'intelligence.

In 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, t. 3, p. 778 : Donum intellectus — cujus *actus est in contemplationem summi veri* elevare per lumen, quod non solum facit assentire sed etiam per congruas rationes credita intelligere —, non solum attenditur in contemplatione creatricis essentiae sed etiam spiritualis creaturae. Et ex hoc patet quis sit actus et objectum proprium ipsius doni intellectus : quoniam objectum ejus est ipsum Verum aeternum, in quantum intelligibile, non solum secundum proprias conditiones, sed etiam secundum proprietates crasturarum sibi similium. *Actus vero ejus est contemplari* ipsum verum creditum ut devotius credatur et ardentius diligatur. Et ita donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae.

En tant qu'amour et connaissance expérimentale, la contemplation est l'acte formel et propre du don de sagesse. *In* 3 *Sent.* d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 774 : Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo *est unum de septem donis Spiritus Sancti cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem.*

Voilà ce que déclare saint Bonaventure en termes formels dans l'un des plus techniques de ses écrits, le *Commentaire sur les Sentences :* l'acte propre, déterminé des dons d'intelligence et de sagesse, — que facilitent les béatitudes de la pureté de cœur et de la *pax mentis* et qu'elles transforment en état habituel —, c'est l'expérience chrétienne dans tous ses éléments. Même doctrine dans le *Breviloquium* (p. 5, c. 5, t. 5, p. 258 ; *Sermo : Christus unus omnium magister*, n. 1, t. 5, p. 567). L'expérience chrétienne est donc exclusivement infuse ; par suite elle importe passivité selon ses degrés divers de perfection. Saint Bonaventure le marque avec précision dans le *De triplici via*, où il définit la voie contemplative « par la réception de l'Époux » (c. 3, n. 1, 6°, t. 8, p. 12, 14 : consistit in susceptione sponsi, ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus Sancti). Même explication dans la dernière de ses œuvres : les *Collationes in Hexaemeron* (XXII, n. 27-32, t. 5, p. 441-442 ; autre réportation, éd. Delorme, Quaracchi, 1934, visio 4, coll. 4, n. 27-32, p. 258-259). Dans cette hiérarchisation de l'âme par la grâce, au delà de la nature et de l'industrie humaine, qu'est la contemplation mystique, l'esprit reçoit d'abord la lumière divine (suscipit divinas illuminationes ; primo est susceptio luminum divinarum) ; suivent la manifestation intellectuelle de Dieu et l'onction de l'amour (n. 27, p. 441). Pour recevoir ces lumières, des dispositions, des *virtutes susceptivae* sont requises, au nombre de trois : le désir, la juste appréciation des dons surnaturels qui arrachent aux préoccupations terrestres, et la sérénité de la conscience qui délivre des passions (n. 30-31, p. 442) ; ces dispositions sont nécessaires (*In Lucam*, c. 9, n. 49, t. 8, p. 232) ; sans le désir pas de grâce mystique (*Coll. in Hex.* XXII, n. 29, t. 5, p. 442) ; la lumière est infuse dans la mesure où ces dispositions se rencontrent dans l'âme (*ibidem ;* éd. Delorme, p. 258 : secundum praeparationem in recipiente repertam).

Rien donc de plus logique lorsque le séraphique docteur décrit la connaissance « excessive », la haute contemplation notamment, comme une surélévation passive par laquelle l'âme est portée, enlevée (fertur, superferri, capitur, etc) au-dessus d'elle-même et de ses possibilités connaturelles, par l'Objet transcendant qui l'attire et la suspend en lui (*Quaest. disp. de Christo*, q. 7, t. 5, p. 46 : Excessivum modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in objectum excedens, excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum ; et ad 19, t. 5, p. 43 ; *In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 2, t. 2, p. 774 ; *Coll. in Hex.* II, n. 28-34, t. 5, p. 340-342 ; *De triplici via*, c. 3, n. 13, t. 8, p. 17). A tous ses degrés l'expérience chrétienne est grâce infuse.

Si la contemplation dépend ainsi, non de l'effort propre, mais de l'initiative de Dieu qui communique lumière et onction affective et qui se plaît à se manifester à son gré, à l'improviste d'ordinaire (*Coll. in Hex.* II, n. 30, t. 5, p. 341), il n'en reste pas moins que l'activité chrétienne sous le régime de la grâce sanctifiante n'est pas exclue, mais qu'elle exerce au contraire un rôle de premier plan. Certes Bonaventure spécifie net, à l'encontre de Thomas Gallus, abbé de Verceil, que la nature seule ne constitue pas « un premier moment purement naturel de la hiérarchisation de l'âme » (É. Gilson, *op. cit.*, p. 319, note 2 ; *Coll. in Hex.* XXII, n. 24-25, t. 5, p. 441), — il n'y a pas plus de vie intérieure séparée que de philosophie —, mais ceci exclu, et le caractère infus de la contemplation affirmé de la manière la plus formelle, il reste que le fidèle doit se préparer à la réception de la grâce infuse de l'expérience (et agir ensuite pour la conserver et l'utiliser au service de l'Église et pour lui). Toute la discipline chrétienne est exigée (É. Gilson, *op. cit.*, p. 362). Saint Bonaventure l'a proclamé avec insistance et profondeur psychologique (*Coll. in Hex.* XXII, n. 27-36, t. 5, p. 441-442). Les voies corrélatives de perfection que trace le *De triplici via*, la méditation et la prière ne sont pas exclues ; ni la lecture de l'Écriture, ni la spéculation théologique qui est génératrice de piété selon le séraphique docteur (Th. Soiron, o f m, *Die Theologie als Heilstheologie*, dans *Theologische Gegenwartsfragen*, éd. Eh. Schlund, o f m, Regensburg, 1939, p. 9-34), ne sont suspendues ; tous ces exercices sont coordonnés, exactement comme les habitudes surnaturelles : vertus théologales, dons et béatitudes, dans l'organisme de la grâce infuse. Saint Bonaventure s'est opposé à tout séparatisme. Le fidèle doit au contraire s'y exercer, s'y appliquer, principalement à l'éveil de l'expérience chrétienne ou lorsque cesse l'influence des dons. S'il n'est pas en effet en notre

pouvoir d'avoir à notre gré le feu de l'Esprit, il dépend de l'activité chrétienne ordinaire de le nourrir et de le conserver par la prière.

Coll. in Hex. II, n. 32, t. 5, p. 342 : Iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti, sicut dicitur de Elia : Ecce, Spiritus subvertens montes et conterens petras... Hunc ignem non est in potestate nostra habere, sed, si Deus dat desuper, sacerdotis est nutrire et ligna subjicere per orationem; cf éd. Delorme, p. 32 : Hic ignis sapientiae non est in potestate nostra sed ex Dono Dei; sacerdos, id est homo contemplator nutrire debet et ligna submittere, *Lev.* 4, 12. Sans la prière ardente, pas d'expérience chrétienne (*Coll. in Hex.* II, n. 32, t. 5, p. 342 : hoc non habetur nisi per orationem); nulle grâce mystique sans désir, en règle générale (XXII, n. 24, p. 442).

Et ce ne serait pas dépasser trop la pensée de saint Bonaventure que d'attribuer un rôle analogue à la lecture (lectio) pieuse de l'Écriture et à la vie eucharistique. L'ascèse, l'industrie rationnelle surnaturalisée par la grâce, aide donc grandement parce qu'elle détache de tout ce qui n'est pas Dieu (II, n. 30-32, p. 341; éd. Delorme, p. 32 : Tamen juvat industria, scilicet ut se separet ab omni eo quod non est Deus), ou parce qu'elle peut apporter de nouvelles considérations à l'intelligence (*In Lucam*, c. 9, n. 49, t. 8, p. 232); elle aide encore parce que l'activité naturelle, l'industria, fait le choix entre tout ce que les sens présentent à l'esprit et par suite exclut ce qui est mal (*Coll. in Hex.* XXII, n. 25, t. 5, p. 441; éd. Delorme, p. 257-258) et parce que, à un plan plus haut, cette activité soutenue par la grâce sanctifiante et actuelle ordonne et affermit vers Dieu ce qui a été choisi (n. 26, p. 441). Ainsi l'expérience mystique est exclusivement une grâce infuse, une initiative de Dieu dans l'âme, — mais une grâce que préparent tous les exercices de la vie chrétienne et que conditionnent avant tout le désir et la prière. Elle ne dépend pas de notre industrie. L'expérience chrétienne est l'acte spécifique des dons d'intelligence et de sagesse.

Depuis le 17e siècle, sous l'influence de Thomas de Jésus, la plupart des mystiques franciscains ont accepté la théorie de la contemplation acquise. Il faut mentionner en premier lieu deux grands noms : le cardinal Brancati de Laurea, *De oratione christiana*, Venise, 1687, opusc. 3, c. 10-16, p. 141-191; opusc. 7, p. 403-420, et Antoine Arbiol, † 1726 (cf J. Heerinckx, DS, t. 1, col. 836). Même sentiment chez Barthélemy de Saluces, Claude Frassen (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La contemplation acquise*, Paris, 1949, p. 11-14), le récollet Éloy Hardouin de Saint-Jacques, † 1661 (*Conduite d'une âme dans l'oraison depuis les premiers pas jusqu'aux plus sublimes degrés sous l'amoureux empire de J.-C. souffrant*, Paris, 1661, p. 123-272) et André de Guadelupe (*op. cit.*, tr. 2, c. 1-5, p. 28-38). A notre époque la même thèse a été vigoureusement soutenue par le Père Jean de Dieu, *Contemplation et contemplation acquise*, dans *Études franciscaines*, t. 27, Paris, 1931, p. 401-429, et largement sous son influence par d'autres écrivains : Juan de Guernica, cap., S. Grünewald, *op. cit.*, p. 48-49; Clovis de Provins, *Les nuits mystiques d'après S. Jean de la Croix*, Paris, 1933, p. 12-13, 48; Césaire de Tours, cap., *La perfection séraphique d'après S. François*, 2e éd., Paris, 1922, p. 126-189, et Cassien de Stanley, dans *Collectanea franciscana* (= CF), 1950, t. 20, p. 142-144, — alors que d'autres avec J.-Fr. Bonnefoy, o f m, (*Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris, 1929, p. 202-204) pensent qu'au moins la théorie de la contemplation acquise peut s'accommoder convenablement avec la théologie bonaventurienne.

D'après ce qui précède, il est établi que la théorie de la contemplation acquise est une surcharge tout à fait étrangère à la pensée théologique et au système surnaturel de saint Bonaventure, — tout comme la théorie de la contemplation aveugle ou les aperçus thomistes de Joseph du Temblay et de Yves de Mohon. Elle s'oppose *contradictoirement* à sa théologie des dons, selon laquelle l'expérience chrétienne est l'acte propre et spécifique de l'intelligence et de la sagesse infuse. L'industrie humaine, soutenue par la grâce sanctifiante, n'est jamais principe formel de contemplation : elle prépare et aide l'expérience chrétienne à titre de disposition, de puissance réceptive.

Coll. in Hex. XXII, n. 28, t. 5, p. 441; éd. Delorme, p. 259 : Secundus modus hierarchizandi mentem est per descensum, ut sicut unguentum, quod est in capite supremae hierarchiae (= Deus) gratia descendat in oram vestimenti infimae hierarchiae. Oportet ergo ad hoc quod ad sint animae virtutes susceptivae, custoditivae, distributivae, ut copiose suscipiat, studiose custodiat, liberaliter diffundat : sine iis impossibile est mentem hierarchizari. Quantum ad susceptionem tria requiruntur scilicet vivacitas desiderii..., perspicacitas judicii.., tranquillitas judicii.

Récemment R. Dalbiez écrivait, *art. cité*, p. 127 : « Dès que l'on concède la nécessité des dons pour toute contemplation, il n'y a plus de contemplation acquise ». Tel est exactement le sentiment de saint Bonaventure. Si, non pour ce motif, — car ils ne se réfèrent pas au séraphique docteur —, du moins pour d'autres considérations, plusieurs écrivains franciscains ont aussi rejeté le système de deux contemplations, Bernardin de Laredo l'exclut et aurait même influencé dans ce sens saint Jean de la Croix, selon Luc Ariceta, o f m, *El habito infuso de contemplación en S. Juan de la Cruz*, dans *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 501-551. Maximien de Bernezay ne connaît que méditation et contemplation infuse (*op. cit.*, p. 158-159); de même V. Aubertin, *op. cit.*, p. 155. Pour Ludovic de Besse (*La vie de prière*, c. 9, p. 87-105), l'oraison de foi, qui fait suite à la méditation, et qui est le seuil de la contemplation obscure, ou la quiétude au premier degré, est infuse. Le Père Jean de la Croix, cap., lui, écrit en termes formels : « Nous pensons, à la suite des grands auteurs classiques, qu'il n'y a point d'oraison intermédiaire entre la méditation et la contemplation; les maîtres, saint Denys, saint Grégoire, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Bernard, saint François de Sales, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ne connaissent qu'une contemplation et c'est l'infuse » (*Ascétique et mystique*, p. 40). L'œuvre entière du Père V.-M. Breton s'inscrit en ce sens.

Quoi qu'il en soit des divers auteurs, — parce que la position de saint Bonaventure se détache dans la pleine lumière —, parce qu'en outre d'après lui la vie intérieure est une et que les dons du Saint-Esprit n'agissent pas de deux manières, selon un mode humain et une emprise surhumaine, comme l'enseignent les écoles non-bonaventuriennes, il faut, encore ici, libérer la théologie du séraphique docteur de tout apport étranger qui la désorganise et ne retenir que son contenu authentique : connaissance et amour du Christ Jésus, l'expérience mystique est infuse et ne peut être qu'infuse : c'est la

grâce du Christ qui se manifeste au fidèle selon sa promesse.

Autre précision. Au sentiment de R. Dalbiez, s'il n'y a théologiquement qu'une contemplation, « psychologiquement il y a deux contemplations; celle dont le caractère infus est conscient pour le sujet et celle dont le caractère infus est inconscient pour le sujet » (*art. cité*, p. 132-135). Par là, l'éminent psychologue semble concéder d'une main ce qu'il retire de l'autre. Que cette impression soit légitime ou non, le docteur séraphique ne partage pas ce sentiment. Chez lui, la connaissance spontanée de Dieu, la contuition, est déjà une expérience, pour ainsi dire innée, et dont l'âme se rend compte (*Coll. in Hex.* V, n. 30, t. 5, p. 359; éd. Delorme, p. 89). Le sentiment de présence de Dieu est normalement donné, à des degrés divers, dans tout acte sapientiel, *In* 3 *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 774; connaissance expérimentale, — et non point lumière avant tout, selon l'enseignement des écoles non-bonaventuriennes —, l'expérience chrétienne ne peut être, sous peine de se détruire, que perception vivante de son objet, contact de personne à personne. En d'autres termes, l'expérience mystique est connaissance et amour de Dieu en tant qu'il est présent au moi. Saint Bonaventure, — et ici il rejoint la mystique d'Orient —, est formel à ce sujet.

In 2 *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, t. 2, p. 545 : Aut cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi aut per hoc quod est praesens alii. Si per hoc quod est praesens alii, sic est cognitio fidei... Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter : « in effectu proprio, in signo, in se », aut per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio (= grâce) et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior quanto effectum divinae gratiae sentit in se homo vel quanto etiam melius scit considerare Deum.

Il n'y a donc pas lieu d'admettre avec R. Dalbiez « la dualité empirique », du moins dans une théologie volontariste et affective de l'expérience chrétienne. Si la connaissance de Dieu n'est plus consciente, à l'infime degré d'attention au moins, si elle n'implique aucune expérience ou sentiment, elle est du domaine de la foi théologale, selon saint Bonaventure, et non de l'expérience chrétienne ou infuse. Sur le plan psychologique comme sur le plan théologique, la contemplation est une : elle est la saisie vivante du Christ qui vit dans le fidèle, lorsqu'Il se décide à s'emparer du champ libre de l'âme et de la faire opérer à son gré.

Il n'est pas aisé de déterminer à quel moment précis de la vie intérieure se manifeste indubitablement l'emprise active du Saint-Esprit, d'autant plus que la grâce et les sacrements introduisent déjà quelque passivité dans l'âme (V.-M. Breton, *La vie de prière*, p. 177) et que l'activité des dons va de pair avec l'exercice des vertus d'après le *Breviloquium*. Selon la plupart des auteurs, une sensation confuse se remarque dès le recueillement passif ou l'oraison de foi (Ludovic de Besse, *La science de la prière*, p. 100-105). Puisque l'expérience chrétienne est avant tout amour selon saint Bonaventure (cf. J. Heerinckx, *De momento caritatis in spiritualitate franciscana*, dans *Antonianum*, 1938, t. 13, p. 19-32, 135-170, 475-488), Dieu « voulant réduire l'homme peu à peu à l'unité de l'Esprit divin, commence premièrement à le réduire à l'unité cordiale de son amour par ses touches sensibles et amour tendre d'affection ».

Ensuite, « quand nostre Sauveur veut accepter le don que luy fait un esprit de sa liberté propre, il commence souvent à exercer son pouvoir sur luy. L'on sent comme une main qui nous lie l'esprit et les puissances; et lorsque l'âme veut agir à sa façon ordinaire, elle y sent un trouble et une répugnance quelquefois si horrible qu'elle est obligée de cesser et de demeurer comme une pauvre languissante; et lorsque nostre Maître, qui est la Sagesse de son Père, l'a réduite en cet estate pour lors elle sent dans son silence, je ne scay quelle paix fon, tale, une certaine application savoureuse, une certaine plénitud-intérieure qui veut l'âme dans le silence et dans le calme... La crainte de ne pas bien faire oblige souvent ce pauvre esprit à vouloir retourner à ses façons de faire accoûtumées; mais la contradiction que lui apporte l'Esprit de Dieu luy fait bien ressentir qu'il quitte une quiétude fontale et intime qui luy est plus précieuse. C'est pourquoy dans cette disposition tout ce qu'il y a à faire, est de continuer ce silence dans la suite de l'attrait intérieur, malgré toutes les raisons et toutes les oppositions du démon et de la nature » (V. Aubertin, *op. cit.*, p. 136, 233-236).

3° **Contemplation offerte à tous.** — Don infus la contemplation chrétienne est offerte à tout fidèle qui vit dans le Christ par la foi et l'amour. D'après de nombreux théologiens, il y a lieu de distinguer entre appel éloigné ou prochain, entre appel direct ou indirect, comme l'a proposé récemment G. La Grua, conv., *Il problema della vocazione generale alla mistica*, Roma, 1946; cf Julien-Eymard, CF, t. 20, 1950, p. 122*-123*; selon Paul de Lagny, cap., il faudrait scinder la vie intérieure en contemplation mystique et en vie mystique, la première relevant de l'intellect, la seconde de la volonté, la contemplation étant si réservée que « Dieu ne communique pas la théologie mystique à toutes les âmes quoique d'ailleurs parfaites » et la vie mystique si désassociée de l'expérience chrétienne qu'on la possède « sans avoir le don de la contemplation divine ainsi qu'il est arrivé au regard de plusieurs grands saints » (*Le chemin abrégé de perfection*, éd. Ubald d'Alençon, Paris, 1929, p. 84-88; H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 7, p. 276). En fait ces distinctions subtiles sont de médiocre intérêt et ne tiennent guère « devant l'évidence chrétienne qui jaillit de l'Écriture » (R. Guardini, *Vie de foi*, Paris, 1951, p. 99-100). L'Évangile ne fait ni distinction ni exception; il ne signale aucun privilège; il n'exige pas d'autre vocation que la vie chrétienne. « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (*Jean* 14, 21). L'appel du Christ est immédiat, direct, personnel à tout chrétien. La première *épître* de saint Jean, qui est la théologie inspirée de l'expérience chrétienne formulée par le disciple que Jésus aimait, témoigne dans le même sens (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne dans la première épître de saint Jean*, VS, t. 78, 1948, p. 381-412). Saint Bonaventure l'a entendu ainsi. Son immense architecture théologique et métaphysique a précisément pour but d'établir la finalité mystique de l'économie présente entière : Dieu a tout disposé pour se manifester par et dans le Christ crucifié et eucharistique, à tout croyant qui possède l'Esprit, par une expérience « excessive » d'amour et de lumière, qui commence ici-bas dans le recueillement passif, s'élève parfois jusqu'au rapt de l'esprit aux confins de la gloire et s'achève dans la vision faciale du ciel. C'est sans conteste la partie la plus haute, la plus émouvante de son message, ce qu'il a le plus profondément découvert chez François d'Assise (*Itinerarium*, prol. n. 1-4, t. 5, p. 296; c. 7, n. 3, t. 5, p. 312 : In monte excelso... positus est in exemplum perfectae contemplationis...

ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad hujusmodi transitum et mentis excessum, magis exemplo quam verbo). Aussi, dans la lumière du sermon sur les Béatitudes (*Apologia pauperum*, c. 3, n. 8, t. 8, p. 246) invite-t-il tous les chrétiens dévots à gravir les sentiers flamboyants et embrasés de l'Alverne que décrit l'*Itinéraire* (Prol., n. 4, t. 5, p. 296 : praeventis divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis oleo laetitiae et amatoribus divinae sapientiae et ejus desiderio inflammatis... speculationes subjectas propono); et dans un de ses plus beaux sermons, après avoir décrit les degrés de l'amour d'après le bienheureux Egide d'Assise, il prend soin de rassurer les chrétiens ordinaires qui désespéraient de recevoir ces faveurs (*Serm. 1 de Sabbato Sancto*, t. 9, p. 269 : Modo non debetis desperare, vos simplices, quando auditis ista, quasi simplex non potest ista habere, sed poteritis postea habere. Nos non facimus nisi dicere! Sed quando anima sancta habet ista sex, tunc disponitur ad videndum gloriam... Si vis esse tabernaculum sapientiae, studeas istas dispositiones habere). D'accord avec le séraphique docteur, l'école franciscaine a le plus souvent reconnu, à notre époque, malgré les réserves de Juan de Guernica, cap., que l'expérience chrétienne est un don infus offert à tous les membres du corps mystique. « Le grand mérite du P. Ludovic de Besse est d'avoir voulu ramener le goût des personnes pieuses avec la mystique » et d'avoir enseigné que « l'oraison de foi est une grâce commune » (*La science de la prière*, p. CXIII, 141-147, etc). Son action a été reprise et puissamment continuée par le Père V.-M. Breton dans tous ses écrits. « C'est bien là, écrit Théotime de Saint-Just (*Introduction* à Yves de Mohon, *Le don de sagesse*, p. 26), ce que les auteurs franciscains ont toujours enseigné et pour ne citer que ceux qui ont écrit dans notre langue et à notre époque : le Père Ludovic de Besse, le Père Jean de la Croix de Fresne (*op. cit.*, p. 51-58), le Père Venant de Roulers et le Père Ubald d'Alençon ».

Don offert personnellement à tout chrétien véritable, l'expérience chrétienne n'est pourtant pas de fait générale : « force est bien de reconnaître que le nombre des contemplatifs est rare » (Ludovic de Besse, *op. cit.*, p. 127). La cause de cette rareté « n'est point un déni de Dieu mais une abstention des âmes que la grâce invite » (V.-M. Breton, *op. cit.*, p. 182). Toutefois, s'il s'agit des degrés inférieurs de la contemplation, il convient de préciser que cette rareté de fait ne signifie pas phénomène d'exception, car depuis que l'esprit de prière a été répandu sur l'Église, il résulte de l'histoire religieuse que « l'oraison de foi a toujours été commune parmi les fidèles adonnés à la piété » (Ludovic de Besse, *op. cit.*, p. 97). Il n'est pas douteux non plus que l'hagiographie franciscaine témoigne de la fréquence des âmes contemplatives dans les ordres issus de François d'Assise et de sainte Claire; tel saint qui n'est passé à l'histoire qu'à titre de missionnaire se révèle aussi mystique authentique, tel saint François Solano. Instructive sous ce rapport est l'œuvre monumentale de Fortunat Hueber, o f m, *Menologium franciscanum*, Munich, 1698. Ce n'est pas à tort que saint Bonaventure a salué en saint François le fondateur d'un ordre mystique (*Coll. in Hex.* XXII, n. 22, t. 5, p. 440; B. Van Loo, *Stimulus seraphicae conversationis*, 2e éd., Louvain, 1862, p. 234-248).

4° **Contemplation et perfection.** — Dans les perspectives de la théologie bonaventurienne, la contemplation mystique se trouve en relation étroite avec la perfection. La sainteté, en effet d'ordre plus élevé que la simple vie chrétienne, s'acquiert par l'exercice des dons du Saint-Esprit et des béatitudes (*Breviloquium*, p. 5, c. 5-6, t. 5, p. 257-260). La contemplation mystique qui est l'acte propre des dons les plus élevés et des béatitudes corrélatives, joue donc un rôle important dans l'acquisition de la perfection. Saint Bonaventure le marque partout dans ses écrits, et en toute logique, puisque pour lui et ses grands disciples, Matthieu d'Aquasparta et Olivi, elle est avant tout amour infus du Christ. Si l'on considère la perfection comme une élévation, une montée vers Dieu *(secundum ascensum)*, c'est l'expérience chrétienne qui opère la suprême hiérarchisation de l'âme (car l'achèvement de la vie intérieure, le *perfici* ou la *via perfectiva* d'après la trilogie classique : purification, illumination, perfectionnement, est réservé à l'amour, *De triplici via*, prol. n. 1; c. 4, n. 15, t. 8, p. 3, 7), la contemplation infuse, qui ne dépend pas de l'industrie aidée par la grâce, détermine en termes formels saint Bonaventure.

Coll. in Hex. XXII, n. 27, t. 5, p. 441 : Tertia hierarchizatio est gratiae super naturam et industriam, quando scilicet anima supra se elevata est et, se deserta, suscipit divinas illuminationes et supra se speculatur quod sibi datum est, et ex hoc surgit in divina sive sursum agitur : ista tria sunt susceptio, revelatio, unio, ultra quam non procedit mens; et in istis consistit Canticum canticorum totum.

Si l'on considère en second lieu la perfection comme un retour vers Dieu *(secundum regressum)*, c'est encore l'expérience chrétienne, — conformément au finalisme mystique universel du séraphique docteur —, qui l'assure au point le plus haut (n. 34-40, p. 442-443; cf *Sermo 6 oct. Epiph.*, t. 9, p. 176; *De purificatione*, sermo 3, t. 9, p. 649. Bel exposé chez É. Gilson, *op. cit.*, p. 360-368) et cela parce que « le retour mystique défait un à un les liens du péché originel » (Gilson, p. 362, note 2) et parce qu'il conduit l'âme au point où la grâce et l'Esprit Saint l'élèvent facilement et la fixent dans l'extase d'amour (*ibidem*, n. 39, t. 5, p. 443). Si l'on examine enfin la perfection dans sa nature intime, la conclusion est la même (*Apologia pauperum*, c. 3, n. 1-12, t. 8, p. 245-247; I. Omaëchevarria, dans *Obras*, t. 4, 41-50). Elle consiste de toute évidence dans l'amour en ses trois degrés : observer les préceptes, pratiquer les conseils de l'Évangile, jouir des douceurs éternelles. Préceptes et conseils se réfèrent tous à la charité, dont l'activité consiste à fuir le mal, à opérer le bien et à supporter ce qui est adverse, à la fois selon les préceptes de Dieu et les conseils évangéliques. La fuite du mal, selon les conseils de l'Évangile, est de l'essence de l'état religieux et détermine le premier aspect de la perfection. La poursuite du bien, qui en constitue le second, ne peut être d'après le Christ que l'amour parfait de Dieu et du prochain : la vie contemplative et la vie active — alors que l'exercice de la patience, le martyre, se réfèrent au troisième et dernier aspect.

Apologia pauperum, n. 6, t. 8, p. 245-246 : Secunda perfectionis pars consistit in supererogativa prosecutione bonorum, quae secundum duplicem viam, scilicet activam et contemplativam in duobus consistit, videlicet in condescensione ad proximum et in sursumactione mentis in Deum... Per hunc modum supererogativa sursumactio mentis in Deum in hoc

attenditur, ut secundum legem mentalis munditiae ac pacis, per amorem ecstaticum in divinos splendores ac ardores, sacrum mens devota sentiat et patiatur excessum, juxta illud Apostoli ad Corinthios sive mente excedimus, Deo sive sobrii sumus vobis.

Il ne saurait en être autrement : l'expérience chrétienne est, par essence, amour infus du Christ et de la Trinité; cet amour s'enflamme et atteint le plus haut point par six degrés brûlants (*De triplici via*, c. 3, n. 6-7, t. 8, p. 14-15; I. Omaëchevarria, *El trono de Salomon. Los seis grados del amor de Dios*, dans *Verdad y Vida*, t. 5, 1947, p. 99-148); il devient le principe des plus sublimes activités spirituelles, comme l'atteste la vie des saints (cf J.-M. Bissen, *L'importance de la contemplation selon S. Bonaventure*, FF, t. 15, 1932, p. 437-459; Ludovic de Besse, *op. cit.*, p. 220-269; V.-M. Breton, *op. cit.*, p. 83). Ainsi la contemplation ou l'expérience chrétienne prépare la perfection; selon ses progrès elle constitue de plus en plus hautement la perfection évangélique elle-même; lorsqu'elle devient sublime, elle la fait pratiquer au degré héroïque. Par là se résout le problème des rapports de la contemplation et de la perfection chrétienne selon l'enseignement si original et, à la vérité, transcendant du docteur séraphique.

5° **Désir de la contemplation.** — Après tout ce qui a été déterminé sur la nature de la contemplation infuse et sur l'offrande que Dieu en fait à toute âme qui vit dans le Christ, il est superflu de marquer longuement que tout fidèle peut la désirer légitimement, avec le sentiment d'humilité qui convient. L'école franciscaine est unanime à ce sujet puisque même ceux qui admettent le système des deux contemplations : acquise et infuse, partagent cet avis, tels Barthélemy de Saluces et Brancati de Laurea, *op. cit.*, opusc. 7, c. 10, p. 435-439; cf Grünewald, *op. cit.*, p. 15-28, 64-67; J.-M. Bissen, FF, t. 18, 1939, p. 390-394; É. Longpré, DS, t. 1, 1815-1816; Yves de Mohon, *Le don..*, p. 39-42, etc. Telle est la doctrine ferme du séraphique docteur, formulée en termes scolastiques les plus précis (*Coll. in Hex.* XX, n. 19, t. 5, p. 428 : Sicut sponsa desiderat sponsum, et materia formam... ita anima appetit uniri per excessum contemplationis). Il fait du désir la condition fondamentale de toute expérience (*Itinerarium*, prol. n. 3, t. 5, p. 296; *Coll. in Hex.* XXII, n. 29, t. 5, p. 441). De même Olivi, *In Cant. cant.*, n. 24, éd. cit., col. 65, etc). Ce qui est notable, le désir de la contemplation n'est pas seulement un droit légitime, mais aussi un devoir selon saint Bonaventure (*In 2 Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, t. 2, p. 546 : Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum).

6° **Contemplation et mérite.** — Grâce offerte à tout fidèle et hautement désirable, la contemplation est-elle objet de mérite soit de droit, soit de convenance ? La plupart des auteurs spirituels hésitent à l'affirmer. Selon Yves de Mohon (*Le don de sagesse*, p. 37) « elle ne peut s'obtenir par nos efforts ou par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. C'est une faveur toute spéciale que Dieu dans sa libéralité infinie accorde habituellement aux âmes ferventes mais sans y être tenu par aucune loi de son gouvernement divin ». Dans le même sens, le Père Jean de la Croix (*Ascétique et mystique*, p. 57) voit dans la contemplation « une faveur commune qui n'est pas due en stricte justice mais que Dieu accorde ordinairement à ceux qui s'en sont rendus dignes » (voir aussi Grünewald, *op. cit.*, p. 76). Mais s'il est vrai, comme l'assurent de nombreux mystiques, de toute école, qu'il existe dans l'Évangile une promesse formelle d'expérience chrétienne et que la contemplation infuse, à ses divers degrés, en constitue la réalisation, il est clair que la condition essentielle à tout mérite vrai, à savoir l'engagement formel de Dieu, se trouve posée — ainsi que toutes les autres exigences de règle (Barth. de Barberiis, *op. cit.*, lib. 3, *De Christo*, disp. 10, q. 1, n. 195, t. 2, p. 73; Frassen, *Scotus Academicus*, Rome, 1901, *De gratia*, q. 3, t. 8, p. 397, 407, etc). Puisque la contemplation, science et amour infus du Christ, est dans l'ordre de la grâce sanctifiante et se définit comme un sentiment, une perception de la Sainte Trinité qui habite dans l'âme et que de plus il est de foi que tout juste peut mériter l'augmentation de la grâce surnaturelle et la vie éternelle (Frassen, *op. cit.*, q. 4, t. 8, p. 409-412), il est logique d'admettre que l'expérience chrétienne, toute gratuite qu'elle soit, comme d'ailleurs toute grâce surnaturelle, ni plus ni moins, peut être objet de vrai mérite. Le séraphique docteur ne traite pas de ce problème en ces termes (bien qu'il n'hésite pas à dire que la grâce de la contemplation est due aux pauvres selon l'esprit de saint François, *Coll. in Hex.* XX, n. 30, t. 5, p. 430, talibus debetur contemplatio); mais il assure avec une insistance marquée (sauf peut-être dans le *Soliloquium*, c. 2, n. 14, t. 8, p. 50) que la prière gémissante au pied de Jésus crucifié l'obtient infailliblement et la conserve après en avoir été gratifié (*Itinerarium*, prol. n. 3-4, t. 5, p. 296; *Coll. in Hex.* II, n. 32, p. 342). Le secours divin parvient à qui le demande *gemitu cordis;* l'oraison est à l'origine de toute expérience chrétienne selon l'*Itinéraire* (c. 1, n. 1, t. 5, p. 297) : Divinum auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote, et hoc est ad ipsum suspirare, in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum actionis). La prière conduit à la paix mystique, comme l'expose le *De triplici via* (c. 2, n. 1-12, t. 8, p. 8-11; cf J.-Fr. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne..*, p. 31-35). Il reste donc établi que l'expérience chrétienne, objet légitime des plus fervents désirs, est également la récompense assurée à la prière, à l'amour vivant du Christ, selon la promesse solennelle du Seigneur.

7° **Direction des âmes contemplatives.** — La théologie bonaventurienne de la contemplation mystique proclame enfin que selon l'appel universel de l'Évangile et d'après les exigences de l'économie surnaturelle présente, toute ordonnée vers la manifestation du Christ et de la Trinité en lui, il appartient au sacerdoce de diriger prudemment tout fidèle qui vit sincèrement dans le Christ Jésus vers « cet estat de grâce pure et dominante » (V. Aubertin, *op. cit.*, p. 60) qu'est l'expérience chrétienne. Les auteurs franciscains partagent ce sentiment à l'unanimité avec Brancati de Laurea (*op. cit.*, opusc. 8, c. 9, p. 557-560; Ludovic de Besse, p. 155-183; Jean de la Croix, *op. cit.*, p. 59-60; V.-M. Breton, *La spiritualité..*, p. 252). C'est la haute mission que saint Bonaventure s'est imposée et a réalisée, particulièrement dans l'*Itinéraire*, le *De triplici via* et ses dernières *Conférences*, avec une telle hauteur qu'É. Gilson a pu écrire : « Si le mysticisme forme une partie intégrante de la vie chrétienne, on ne pourra

jamais citer de synthèse doctrinale où les aspirations de la mystique chrétienne reçoivent une plus abondante satisfaction » (*La philosophie de S. Bonaventure*, p. 390). Aussi n'hésite-t-il pas à prêcher qu'il faut conduire les âmes au large (*Serm.* 2 *in dom.* 4 *Pent.*, t. 9, p. 375 : Debem us ducere animas quadrupliciter in altum, scilicet in altum Majestatis praecelsae ad venerandum numina omnipotentiae, Claritatis supraemae ad speculandum lumina sapientiae, Suavitatis aeternae ad degustandum charismata gratiae). La direction prudente consiste à les amener à l'humilité et à la pauvreté héroïques puisque ces deux vertus sont les assises fondamentales de tout l'édifice spirituel d'après saint Bonaventure (*Quaest. disp. de perfectione evangelica*, q. 1 et 2, t. 5, p. 117 svv) et que le maître des voies mystiques, François d'Assise, les a pratiquées de préférence (*Serm.* 1-5 *de B. Francisco*, t. 9, 573-597). En d'autres termes il faut déraciner le moi dans sa triple concupiscence, le « Don yo », comme s'exprimait l'apôtre de l'Amérique centrale, Antoine Margil (cf D. Sanchez, o f m, *Ven. Antonio Margil de Jesus, o f m*, † 1725, Guatemala, 1917, p. 89); Vinc. Aubertin, *op. cit.*, p. 182-274; J.-M. Bissen, *Les conditions de la contemplation*, FF, t. 17, 1939, p. 387-404; S. Grünewald, *op. cit.*, 54-69). Si l'âme persévère dans cette imitation parfaite de Jésus crucifié, si elle joint à cet effort la méditation habituelle de l'Évangile, la vie eucharistique intense, la prière instante sous toutes ses formes, il n'existe aucun danger d'illusion : tout peut être espéré de la condescendance divine, car selon le grand extatique que fut saint Joseph de Cupertino, « Dieu règle ses procédés sur les nôtres. Si nous lui sommes fidèles, il nous est fidèle; si nous l'aimons, il nous aime » (D. Bernino, *Vie de S. Joseph de Cupertino*, trad. franç., Paris, 1856, p. 392). Le fidèle qui vit dans le Christ Jésus de cette manière passe sûrement de ce monde à son Père, à la suite de François d'Assise (*Itinerarium*, c. 7, n. 2-3, p. 312). Le *fiat*, *fiat* sur lequel s'achève l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, résume et traduit exactement l'authentique réponse de saint Bonaventure et de l'école séraphique aux grands problèmes de l'expérience chrétienne.

1. Sources. A. *S. Bonaventure.* Les études sur la spiritualité bonaventurienne ont été signalées par É. Longpré, S. Bonaventure, t. 1, col. 1768-1843. Parmi les publications postérieures, signaler : F. Imle, *Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Münster, 1939. — Pelayo de Zamayón cap., *Hacia Dios. Cinco Lecciones acerca del Itinerario de S. Buenaventura*, Rome, 1940; cf Amédée Teetaert, CF, t. 12, 1942, p. 572-576. — V.-M. Breton, *La triple voie de S. Bonaventure*, trad. et introd., Paris, 1942; présentation de *S. Bonaventure*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943. — É. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, 2e éd., Paris, 1943. L. Veuthey conv., *S. Bonaventurae philosophia christiana*, Rome, 1943. — Z. Alszeghy s j, *Grundformen der Liebe. Die theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1946; cf Stanislaus de München, CF, t. 19, 1949, p. 302-305. — R. Lazzarini, *S. Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano, 1946, p. 356-476. — B. Aperribay o f m, *La vida activa y contemplativa segun S. Buenaventura*, dans *Verdad y Vida*, Madrid, t. 5, 1947, p. 655-689; *Cristologia mística di S. Buenaventura*, dans *Obras de S. Buenaventura*, Madrid, 1947-1949, coll. Bibliotheca de autores cristianos, t. 2, p. 3-93; *La perfección evangelica*, t. 6, p. 3-47. — Ignacio Omaëchevarría o f m, *El trono de Salomon. Los seis grados del amor de Dios*, dans *Verdad y Vida*, t. 5, 1947, p. 99-148; *Teologia mística, Obras..*, t. 4, p. 3-96.

B. *Théologiens et mystiques du 13e siècle.* Après S. Bonaventure il importe de consulter : Matthieu d'Aquasparta o f m, *Quaestiones disputatae selectae*, t. 1, *Quaestiones de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903, coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 7-9, p. 363-410. — Roger Marston o f m, *Quaestiones disputatae*, même coll., 1932, 5-6, p. 306-351. — P.-J. Olivi, *Quaestiones in 2 librum Sententiarum*, éd. B. Jansen s j, même coll., 1922-1926, 37, t. 1, p. 671-672; 54, t. 2, p. 279-280; 58, p. 425-426; q. 1 de Deo, t. 3, p. 490-494, 498. Plus important encore est son *Commentaire sur les Cantiques*, imprimé sous le nom de saint Bonaventure par Bonelli, *S. Bonaventurae Opera. Supplementum*, Trente, 1772, t. 1, col. 1-281.

Bse Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. M.-J. Ferré, Paris, 1927. — Ubertin de Casale, *Arbor Vitae crucifixae Jesu*, Venise, 1485. Voir aussi J. Heerinckx o f m, *S. Antonius Patavinus auctor mysticus*, dans *Antonianum*, Rome, t. 7, 1932, p. 39-76, 167-200; *Theologia mystica in scriptis fr. David ab Augusta*, t. 8, 1933, p. 49-83, 161-192. — A. Blasucci conv., *Il cristocentrismo nella vita spirituale secondo ld B. Angela da Foligno*, Rome, 1940.

2. Littérature moderne. A. *Répertoires généraux.* Victor Mills, *A bibliography of franciscan ascetical Writers*, dans *The Franciscan Educational Conference*, t. 8, Washington, 1926, p. 248-332, notamment pour les 19e-20e siècles, p. 314-332; sur les écrits postérieurs à 1925, nombreux renseignements dans CF, t. 5, 1935, p. 473-479, 523-528; t. 8, 1938, p. 162-165; t. 10, 1940, p. 636-640; t. 18, 1948, 69*-77*; t. 20, 1950, p. 67*-72*, etc. — Ubald d'Alençon cap., *La spiritualité franciscaine, les auteurs, la doctrine*, dans *Études franciscaines*, [= EF], t. 39, 1927, p. 276-295, 337-351, 449-471; t. 40, 1928, p. 91-99 (= pour le 19e siècle). — F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1943, p. 334-343.

B. *Études particulières.* Jean de la Croix cap., *Ascétique et mystique*, Paris, 1913, coll. Science et religion. — J. Heerinckx, *Introductio in theologiam spiritualem, asceticam et mysticam*, Rome, 1931. — V.-M. Breton, *La spiritualité franciscaine. Synthèse et antithèse*, Paris, 1935. — P.-L. Landsberg, *La philosophie d'une expérience mystique*, (S. Bonaventure), VS Suppl., t. 51, 1937, p. 71-85. — Théotime de Saint-Just cap., *Pour fixer la terminologie mystique*, VS Suppl., t. 21, 1929, p. 152-156. — Juan de Guernica cap., *Introducción a la mística franciscana*, Concepción, Chili, 1933; cf CF, t. 5, 1935, p. 279-280. — Hilaire de Barenton cap., *Le P. Ludovic de Besse*, t. 1, Paris, 1913, p. 238-287. — Candide cap., *Un semeur d'Évangile : le P. Exupère de Prats-de-Mollo*, Toulouse, 1936, p. 125-150.

Marie-Joseph de Nantes cap., *A qui faut-il parler sagesse mystique?* EF, t. 40, 1928, p. 243-256. — L. Bracaloni o f m, *Spiritualità francescana*, 2e éd., Venise, 1949; cf Hil. a Mediolano, CF, t. 20, 1950, p. 144-145. — G. La Grua conv., *Il problema della vocazione generale alla mistica*, Rome, 1946; cf Julien Eymard cap., CF, t. 20, 1950, p. 122*-123*. — L. Veuthey conv., *Itinerarium animae franciscanae*, Rome, 1938; cf Hilar. a Wingene, CF, t. 10, 1940, p. 256-260; *L'Itinéraire de l'âme franciscaine*, 2e éd., Paris, 1950; *L'unione con Dio*, dans *Miscellanea franciscana*, t. 48, Rome, 1948, p. 278-295; sur ses autres écrits, cf Lorenzo di Fonzo, *ibidem*, t. 50, 1950, p. 171-173. — G. Cantini o f m, *De spiritualitatis scholis catholicis*, dans *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 259-269. — Vitus a Bussum cap., *De spiritualitate franciscana*, Rome, 1949.

Éphrem Longpré.

IV. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE IGNATIENNE

L'école ignatienne envisage le problème de la contemplation sous l'angle concret de la direction. Non qu'elle se contente d'une technique purement empirique, mais l'explication théologique qu'elle propose des expériences décrites par les âmes contemplatives cherche à serrer du plus près possible leur réalité psychologique.

Le terme d'école n'implique ici aucune doctrine officielle et rigide, mais une élaboration qui conserve dans

bien des nuances le caractère personnel de ceux qui s'y sont appliqués.

Nommons d'abord ses représentants principaux (nous signalerons leurs œuvres dans la bibliographie). — Augustin-François *Poulain* (1836-1919) est un précurseur qui garde encore aujourd'hui le mérite d'une enquête menée à travers les écrits des mystiques les plus authentiques. On trouve dans son manuel un abondant matériel descriptif très utile aux théoriciens qui cherchent d'abord à connaître les faits. — René *de Maumigny* (1837-1918) est un maître spirituel apprécié surtout en raison de son expérience personnelle. Son ouvrage ne vise guère qu'une initiation pratique à la direction spirituelle : il approfondit peu les fondements dogmatiques de la spiritualité. — Joseph *Maréchal* (1878-1944), le plus pénétrant peut-être de nos auteurs, ne s'est occupé qu'incidemment de spiritualité ignatienne. Ses interventions sont toujours éclairantes, mais elles débordent notre sujet dans la mesure où elles se proposent surtout la réfutation des thèses rationalistes; nous lui devons cependant de remarquables approfondissements psychologiques et historiques. — Léonce *de Grandmaison* (1868-1927) n'a guère touché à notre matière en dehors des articles réunis après sa mort, sous le titre : *La religion personnelle.* Ses notations, quelque fugitives qu'elles soient, font autorité. —Trois autres théologiens seront souvent cités ici : Jean-Vincent *Bainvel* (1858-1937), Maurice *de la Taille* (1872-1933) et Joseph *de Guibert* (1877-1942). Ils ont pris une part éminente à l'élaboration de la doctrine que nous présentons et se sont efforcés de concilier les exigences scientifiques de la théologie avec les requêtes d'une prudente direction pratique. — A ces noms nous devons ajouter ceux de Jérôme *Seisdedos* (1847-1923) en Espagne, de Charles *Richstätter* (né en 1864) en Allemagne et de Henri *Browne* (1853-1941) en Angleterre, qui ont travaillé à faire mieux connaître la spiritualité ignatienne.

Tout en respectant les nuances individuelles, nous grouperons leur doctrine sous trois chefs : 1. *Spécificité de la contemplation infuse.* — 2. *Seuil et sommet de la contemplation.* — 3. *Appel à la contemplation infuse.*

1. Spécificité de la contemplation infuse

Une des particularités du catholicisme au 20e siècle est le renouveau dont bénéficie l'étude de la mystique. A. Poulain fut un des pionniers de ce renouveau. La première édition de son ouvrage : *Les grâces d'oraison*, 1901, connut un succès considérable. Le propos de son auteur était modeste cependant et de portée résolument pratique. Il voulait aider les âmes qui commencent à recevoir des grâces mystiques, les éclairer en leur fournissant des descriptions psychologiques empruntées aux contemplatifs orthodoxes. Il les répartit en catégories encore trop compliquées, mais son enquête ouvrait la voie à des investigations plus techniques qui allèrent se précisant jusqu'aux formules et aux classifications proposées notamment par J. de Guibert.

1° L'expérience mystique. — La première question qui se pose au théoricien de la contemplation est celle d'une définition. La contemplation *infuse*,— nous parlerons ailleurs de la contemplation *acquise* —, est-elle susceptible d'une spécification propre? Certains la nient formellement. Leur explication de la contemplation infuse ne fait place à aucun élément différentiel qui la distingue des formes inférieures. L'école ignatienne soutient que la contemplation infuse est une oraison distincte des autres *spécifiquement*, et non pas seulement par son degré d'intensité. Elle prétend que le témoignage des mystiques impose cette différence d'espèce et qu'il y a lieu d'en définir le principe (J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, p. 124).

Ce qui frappe Poulain (ch. 5 et 6), c'est le caractère expérimental des faits que les mystiques décrivent. Cette « présence de Dieu sentie » dont tous font état lui paraît être la note caractéristique de leurs confidences autobiographiques.

Bainvel, Richstätter, de Guibert précisent avec une rigueur plus théologique l'objet propre de cette expérience, mais ils acceptent comme première donnée ce fait fondamental d'où découlent tous les autres éléments. Ils ajoutent à la suite de Joseph Kleutgen que ce « sentiment de présence » jaillit d'un contact avec Dieu communiquant à l'âme ses dons surnaturels.

Bainvel affirme que la vie mystique est « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement » :

> « J'entends par là que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'à celui du concours divin à tous nos actes surnaturels et de l'union, — accidentelle bien entendu, mais immédiate —, entre lui et nous, entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et nos opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour » (*Introduction à la* 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain, p. xxx-xxxi).

Richstätter reproduit la définition formulée par Kleutgen dans *Die Theologie der Vorzeit* (2e éd., Münster, 1874, t. 4, p. 50). Nous la retrouverons à propos de l'appel à la contemplation :

> « L'objet de la mystique proprement dite est une union mystérieuse avec Dieu, à laquelle tous ne sont pas appelés, et qui consiste en ce que l'âme est élevée par des opérations extraordinaires de la grâce à une contemplation plus haute des choses célestes et finalement de Dieu lui-même. Elle perçoit moyennant cette contemplation la participation surnaturelle à l'Essence de Dieu (übernatürlische Gemeinschaft) que procure au juste la grâce sanctifiante et cela non plus seulement par la foi (commune), mais par une expérience impliquée dans cette perception » (Cf Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien*, ch. 5, p. 72).

J. de Guibert a donné à cette définition sa précision théologique (*Études*.., p. 78-89). C'est, selon lui, d'une « conscience immédiate » de la réalité surnaturelle présente dans le juste qu'il s'agit; conscience qui se distingue absolument de la simple connaissance indirecte du surnaturel procurée par certaines expériences mineures courantes dans la vie intérieure : consolations spirituelles, attraits savoureux de la grâce, etc. La divinisation des actes de l'intelligence et de la volonté est atteinte, non plus seulement dans son élan moral mais dans la réalité physique qui distingue l'acte surnaturel de l'acte naturel. Point n'est question ici de l'intuition réflexive du « Je » dont s'occupe la philosophie des valeurs, ni même de la perception du surnaturel déduite à partir des actes méritoires qui précèdent la contemplation infuse elle-même. C'est une expérience inédite qui jette l'âme dans la stupeur.

Cette « conscience immédiate » du surnaturel qui n'est pas une perception directe de l'Essence incréée, — il y a là une distinction fondamentale sur laquelle M. de la Taille a particulièrement insisté (*Théories mystiques*, p. 307 svv) —, atteint Dieu présent dans ses dons, donc dans la réalité de sa grâce créée ou, comme disait déjà Bainvel, dans son union accidentelle avec la substance même de l'âme juste. Ce qui termine la perception directe, ce sont les habitus infus, le concours gracieux qui actualise la présence active de l'Essence divine et même, au moins dans les états supérieurs, l'habitation ontologique des trois Personnes dans l'âme. Ces états supérieurs sont ceux qui comportent une intervention de la grâce décrite par saint Jean de la Croix sous le nom de « touches substantielles ».

L'expérience *sui generis* des mystiques doit donc être définie en fonction de l'élément qui la révèle, selon leur propre aveu, au regard de ceux qui en ont été favorisés. La formule que préconise l'école ignatienne veut refléter les traits qui dominent dans les confidences des mystiques. La « conscience immédiate du surnaturel » explique le sentiment de nouveauté, d'impression insoupçonnée dont ils nous font part, leur impuissance à traduire la réalité dont ils ont eu la perception plus ou moins claire, le sentiment de la présence de Dieu enfin, laquelle est saisie non plus par une connaissance abstractive, mais par un contact immédiat que les mystiques eux-mêmes traduiraient parfois en termes de vision bien qu'elle reste de l'ordre de la foi (J. de Guibert, *Études*.., p. 82 svv).

2° La passivité mystique.— On dira peut-être que définir la contemplation infuse d'abord par son caractère expérimental, c'est l'envisager sous un angle philosophique et psychologique et ne pas en donner une définition proprement théologique. J. de Guibert le concède, mais il estime que le respect des témoignages est la condition première d'une explication théologique soucieuse de se prolonger dans des applications pratiques. M. de la Taille, lui, veut raisonner en théologien pur et se montre attentif à définir la contemplation dans le contexte de la vie de foi : elle comporte, selon lui, une expérience particulière que l'âme fait de sa passivité sous la grâce et qu'il explique par une intervention spécifique de la charité surnaturelle dans l'acte même de la contemplation.

Que la contemplation soit essentiellement de l'ordre de la foi, c'est un axiome que notre école ne discute pas. Le problème que soulève J. Maréchal au sujet des « cimes » de la contemplation ne concerne que des cas d'exception (cf *infra*). Les arguments que M. de la Taille rappelle en faveur de cet axiome traditionnel lui semblent exclure ces cas d'exception eux-mêmes. Retenons, du moins, ces deux assertions : l'Écriture ne nous fait connaître aucun mode de perception religieuse en dehors de la vision et de la foi. La contemplation répond à la définition que saint Thomas donne de la foi : elle est « attache à la vérité première, qui se croit, qui se croit sur son témoignage, et qui se croit en vue de son obtention, quae creditur, cui creditur, in quam creditur » (*L'oraison contemplative*, p. 276 note).

Si l'on peut comparer la contemplation mystique à la connaissance angélique, c'est par analogie avec le procédé non discursif et sans médiation d'image qui caractérise ce mode d'intuition de Dieu. Pour l'ange, c'est le « milieu lumineux » dans lequel l'Essence divine se réfracte en quelque manière qui est l'intermédiaire adéquat de sa saisie intuitive. Ainsi en est-il de la foi pour le mystique qui chemine ici-bas. La foi que M. de la Taille appelle « un rayon obscur de l'éternelle clarté » possède la propriété de livrer, pour ainsi dire, son divin foyer à l'âme dégagée de la connaissance rationnelle fondée sur le sensible. La contemplation ne peut se définir en dehors de cet élément fondamental. « Elle est la foi atteignant dans le milieu de sa propre lumière l'*Auteur* et l'*Objet* de cette illumination » (*ibidem*, p. 275).

Il n'en reste pas moins manifeste que la contemplation infuse n'est pas un acte usuel de la foi commune. Les contemplatifs qui la désignent comme un acte de la « foi nue » en ont signalé le caractère éminemment dépouillé, faisant contraste avec l'exercice de l'habitus accompagné de son retentissement sensible ou rationnel. Il faut donc déterminer quel est le principe spécifique de cette foi ténébreuse.

L'école ignatienne se garde de méconnaître le rôle de l'affectivité dans l'expérience du surnaturel qui définit la contemplation. R. de Maumigny disait :

« La contemplation est d'abord un regard simple et prolongé à Dieu; elle est ensuite et toujours un regard amoureux; c'est-à-dire que l'œil spirituel de l'âme est fixé sur son objet divin, non seulement par sa beauté infinie, mais encore par l'amour dont cet objet aimé l'enflamme » (*Pratique de l'oraison mentale*, t. 2, éd. 1905, p. 16-17; éd. 1911, p. 19).

M. de la Taille, à son tour, donne un puissant relief à la participation de la volonté dans tout acte de connaissance surnaturelle : la charité est « la porte d'entrée de la contemplation » (*L'oraison contemplative*, p. 278). Rien encore dans le fait de cette participation qui se distingue de la simple foi vive. Tout acte de foi vive est un fruit de la charité. La pression de l'amour produit l'adhésion de l'intelligence à la vérité connue non plus à la lumière de l'évidence rationnelle, mais dans l'obscurité du témoignage. Par contre, la charité doit à l'exercice de la foi la présentation de son objet. C'est un cas de causalité réciproque qui se résout par la dualité des aspects sous lesquels on envisage cette interdépendance foncière :

« L'amour commande le regard, librement détermine l'acte, et quant à son exercice et quant à sa spécification. Enfin tout ce qui caractérise l'acte de foi entre les autres actes d'intelligence lui vient de l'amour, de l'amour pour la fin dernière qui se propose à croire. La lumière même de la foi descend dans l'esprit par la voie du cœur... L'amour lance, porte, oriente et baigne le regard » (*Théories mystiques*, p. 303).

Précisons maintenant ce que la charité apporte à la foi pour produire l'acte de la contemplation. M. de la Taille rejoint ici Bainvel et de Guibert :

« La charité chez le mystique n'est pas seulement infuse, mais est consciemment infuse... Le mystique a conscience de recevoir de Dieu un amour tout fait, si l'on pouvait ainsi dire; et c'est pourquoi il se dit passif, bien que tout amour soit un acte, et que l'oraison qui en procède soit aussi un acte : mais il y a passivité néanmoins, et passivité consciente, en ce que l'âme se sait, se sent, investie par Dieu de cet amour » (*L'oraison contemplative*, p. 281).

La conscience de cette passivité *sui generis* est donc un caractère spécifique que connote l'expérience du surnaturel dans la contemplation infuse. Reste à rechercher d'où vient cette conscience et sa saveur particulière.

L'école ignatienne reconnaît le rôle des dons du Saint-Esprit et son importance capitale dans l'expérience des mystiques. M. de la Taille, par exemple, a rappelé les ressources variées de ce clavier « dont les sept touches sont aptes à recevoir la pression du doigt divin, du Saint-Esprit, digitus paternae Dexterae », de ces « susceptibilités » surnaturelles qui enrichissent la grâce sanctifiante en adaptant le juste aux pressions immédiates du Bien divin (*ibidem*, p. 277). Mais nos maîtres se refusent à qualifier l'intervention des dons d'élément différentiel par rapport à l'exercice de la foi commune.

J. de Guibert, qui a spécialement étudié la doctrine de saint Thomas sur ce point, fait sienne l'opinion qui lui paraît avoir été la pensée définitive du saint. Il met surtout l'accent sur le caractère réceptif de ces *habitus* dont la fonction ne peut s'exercer indépendamment des vertus : des vertus théologales auxquelles ils sont inférieurs; des vertus morales auxquelles ils sont supérieurs. Leur diversité, si elle existe (le nombre sept a-t-il ici une valeur numérique ou désigne-t-il plutôt une perfection?), s'explique par la diversité des « inspirations » qui les meuvent. Leur intervention ne semble pas exigée par tous les actes de vertus, mais seulement par les plus difficiles ou les plus fervents. Cependant, on ne peut dire qu'ils interviennent seulement à un certain degré de la vie surnaturelle. Ils sont infusés dès le baptême et leur rôle s'avère effectif pour le progrès spirituel à tous ses stades. La vie des parfaits ne s'expliquerait pas sans leur concours, mais leur actuation dans l'acte même de la contemplation est un autre problème : les dons préparent cet acte et le stimulent, puisqu'ils rendent l'âme plus souple aux instincts de la grâce et activent l'exercice des vertus théologales, mais J. de Guibert ne pense pas qu'ils communiquent à la foi un mode supérieur d'opérations qui suffirait à spécifier l'acte de la contemplation. Saint Thomas reconnaît que le don de sagesse peut étendre son influence au delà de la contemplation et jouer un rôle dans la conduite de la vie active (2^a 2^{ae} q. 45 a. 5).

La doctrine des cinq « sens spirituels », à laquelle A. Poulain avait accordé une importance excessive, n'a pas été retenue par les auteurs de la Compagnie dans leur synthèse constructive (K. Rahner, *La doctrine des « sens spirituels » au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 296-297; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 377).

3° La gratuité de la contemplation infuse. — Ce que notre école souligne avec force, c'est la gratuité absolument inconditionnée de la contemplation infuse. Ce trait n'est original, il est vrai, que parce que d'autres ont surtout souligné la continuité de la vie surnaturelle. Quand ils traitent de la contemplation, nos auteurs se plaisent à la présenter comme une marque absolument libre de la bienveillance divine. Cette « grâce spéciale », ce « don infus » de la contemplation est une « inspiration » surnaturelle que Dieu dispense à qui et quand il veut. Si l'économie surnaturelle tout entière est gratuite, elle répond cependant à des promesses formelles de Dieu, à des mérites objectifs du Sauveur. Rien dans la Révélation n'autorise à englober le don de la contemplation infuse dans la préparation essentielle au salut. Il est une faveur divine qu'aucune disposition préalable ne justifie, qu'aucun engagement du Seigneur ne devance. Le libre vouloir de Dieu dans la totale initiative de son amour en décide, encore que sa Sagesse échappe à l'arbitraire et ne reste pas insensible aux aptitudes acquises du sujet.

Que cette « inspiration » doublement gratuite tombe sur l'intelligence seule, comme le veut M. de la Taille (*Théories mystiques*, p. 303), ou, comme l'admettent Bainvel et de Guibert, tantôt sur l'intelligence, tantôt sur la volonté, la contemplation infuse reste un privilège relativement rare qui révèle dans son extrême diversité la prodigalité du Donateur.

La gratuité *sui generis* de la contemplation infuse nous dévoile la cause foncière et ultime de sa spécificité telle que la révèle l'expérience. Mais, en outre, elle constitue un élément important à connaître pour la direction. Si la contemplation infuse est un don absolument gratuit, dans quelle mesure peut-on l'attendre et s'y préparer? L'exercice de la charité, la purification de l'esprit et du cœur, toute l'ascèse, en un mot, a-t-elle quelque valeur en vue de la contemplation? C'est ici sans doute que la doctrine de la contemplation *acquise* prend tout son sens : elle assure à nos efforts un fruit qui n'est pas méprisable. Il serait vain, par contre, même si on la désire, de présumer l'approche de la contemplation *infuse :*

« C'est comme si un enfant, en se mettant au lit le soir, demandait à Dieu de se réveiller le lendemain matin avec vingt centimètres de plus. Il aura 20 centimètres de plus un jour, mais il les aura en leur temps, si Dieu lui prête vie. En attendant, ses désirs indiscrets sont, à tout le moins, des pertes de temps » (*L'oraison contemplative*, p. 289).

M. de la Taille exprime ici une opinion sur laquelle nous aurons à revenir. Retenons pour l'instant la consigne de discrétion qu'il impose.

De cette entière gratuité de la contemplation infuse une autre conséquence se dégage, de portée plus théorique, mais non moins caractéristique de notre école : ce sont ses répugnances à accepter un schéma trop rigide des étapes de la vie mystique. Nos théologiens sont surtout sensibles à la liberté des initiatives divines. Très attachés à l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, il ne leur paraît pas souhaitable, cependant, de réduire à leur « itinéraire » les expériences des contemplatifs. Ils aiment à observer et à faire observer les singularités des destinées personnelles. L'étude objective des témoignages permet seule de formuler des conclusions d'ensemble qui ne mutilent pas la réalité.

Telles sont les positions prises par l'école ignatienne dans la spécification de la contemplation infuse. Caractère expérimental, passivité obscurément ressentie, totale gratuité, ce sont là sans doute des traits universellement reconnus, mais dans l'explication desquels les écoles se séparent. Nous pensons que le point de vue pratique où se placent nos théologiens est celui qui explique le mieux leur synthèse théorique : elle ne perd jamais de vue les applications concrètes qui découlent de ses principes.

2. Seuil et sommet de la contemplation

1° La contemplation acquise. — Nous avons dit que la contemplation *infuse* dépendait d'une « grâce spéciale », absolument inconditionnée du côté de la créature. L'âme peut-elle, par ses moyens propres, aidée des seules grâces actuelles ordinaires, parvenir à

une certaine contemplation qui ne comporte pas la connaissance infuse dont nous avons parlé? C'est le problème de la *contemplation acquise*.

L'opinion de l'école ignatienne sur ce point est commandée par le respect d'une tradition qui remonte, pour le moins, au début du 17e siècle et se rattache à l'école carmélitaine. L'importance du problème découle de la gratuité absolue reconnue à la contemplation infuse. Si la contemplation ne dépend aucunement de nos efforts, comment justifier, en effet, la simplification méthodique des actes de connaissance et d'amour dans l'oraison? Il s'agit ici de la détermination du « seuil » ou de la « frontière » de la contemplation infuse.

R. de Maumigny, si nous en croyons Bainvel, s'était montré tout d'abord peu favorable à ces « états intermédiaires » entre voie ascétique et voie mystique. Il n'en reconnut que lentement la réalité et n'en parlait que sur le témoignage de saint Alphonse, de saint François de Sales et de saint Pierre d'Alcantara :

« Plusieurs saints et beaucoup d'auteurs spirituels parlent d'une contemplation qui exige comme préparation immédiate la méditation ou du moins le souvenir d'un mystère. Puis, à un moment qu'on ne saurait prévoir, le raisonnement cesse pour faire place à l'intuition, le cœur se sent embrasé d'amour et des affections plus ou moins nombreuses en sortent, sous l'inspiration de la grâce. Ce genre d'oraison est plus communément appelé contemplation acquise » (R. de Maumigny, *Pratique...*, t. 2, 1re p., ch. 11).

L'auteur précise que cette contemplation diffère de la contemplation infuse et par le « travail » qu'elle réclame, et par sa moindre « simplicité », et par la joie spirituelle moins intense qu'elle procure. Il en conclut, remarquons-le, qu'elle se confond avec « le plus haut degré de l'oraison affective ».

Seisdedos a longuement développé l'argument d'autorité en faveur de la « contemplation non mystique ». Il la décrit comme la simplification normale du travail de la méditation (*Principios fundamentales de la mistica*, t. 1. La contemplación ordinaria).

L. de Grandmaison a proposé comme transcription typique de cet exercice mystique élémentaire une prière attribuée à saint Bernard :

« Jamais l'antiquité, ajoute-t-il en citant P. Rousselot, n'avait uni à cette humilité profonde et déchirante une tendresse naïve, intime, ardente comme celle-là. Comme la corruption de la nature est sentie à fond! Comme un même regard de l'âme lui fait découvrir dans celui qui pend sur la croix et le *frère* et le Dieu!... » (*Christus*, Paris, 1912, p. 844-845). Après le salut et l'imploration initiale, une suite d'impressions enchaînées par une logique purement affective : nulle distinction, nulle déduction. C'est le pécheur tout entier, âme et corps, avec son présent et son passé, sa honte et son amour, sa foi et sa tendre audace. Il ne réfléchit ni ne raisonne : il voit, il entend, il touche..., *il est présent* » (*La religion personnelle*, p. 148-149).

De Guibert appuya de toute son autorité la défense de la contemplation acquise (*Études...*, p. 90-111). Avec lui, quittons le plan purement théologique, adoptons le point de vue du directeur. Est-il opportun, est-il prudent, avant que Dieu n'ait manifesté son appel à la contemplation infuse, de pousser les âmes à simplifier progressivement les actes de connaissance et d'amour en leur faisant entrevoir la possibilité de parvenir à une simplicité qui soit comme une forme mineure de la contemplation?

« Si..., à côté ou mieux au-dessous de cette contemplation infuse, il y en a une autre, moins haute sans doute et moins puissante dans ses effets, très utile cependant et très efficace pour notre sanctification, que nous pouvons en quelque manière acquérir, fût-ce au prix d'un exercice prolongé des formes inférieures d'oraison, avec le seul secours de ces grâces qui sont toujours à la disposition des âmes de bonne volonté, il s'ensuit aussitôt que notre attitude en face de la contemplation pourra légitimement ne plus être purement négative : si la contemplation peut être acquise, il nous est donc permis de faire des efforts pour l'acquérir; bien plus, lorsque les circonstances et les signes indiqués par les saints nous montreront le moment venu, nous pourrons nous mettre à la pratiquer nous-mêmes ou conseiller aux autres de le faire » (p. 92).

Ce point de vue pragmatique se justifie dès lors que la théologie ne lui oppose aucune incompatibilité.

Nous avons parlé, à propos de la contemplation infuse, de sa *spécification*. Nous suggérions ainsi que cette forme supérieure d'oraison n'est pas la seule contemplation possible. Le mot lui-même a été employé jusqu'au 16e siècle dans des acceptions très imprécises. Il signifie, selon saint Thomas, tout acte de l'intelligence qui se réduit à un *simplex intuitus* de la vérité (2a 2ae q. 180 a. 6 ad 2). Or l'expérience nous fait connaître qu'un grand nombre de chrétiens fervents, habitués à la méditation discursive, perdent peu à peu le goût des raisonnements et s'attachent plutôt à une vue globale du thème religieux qu'ils considèrent. Une scène évangélique, par exemple, captive leur attention. Leur regard s'immobilise sous l'attirance d'un charme tout imprégné d'amour; l'effort discursif s'amenuise jusqu'à se concentrer dans une affection soutenue, où la multiplicité des actes est de moins en moins aperçue. J. Maréchal parle alors d'une « contemplation quasi intuitive » (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 378), qui est l'aboutissant d'un exercice méthodique de l'imagination et de la sensibilité; nous y reviendrons.

Comment expliquer ce fait d'expérience? Faut-il l'attribuer nécessairement à l'intervention du « don infus », défini tout à l'heure? J. de Guibert ne voit pas pourquoi on refuserait le nom de *contemplation* à un acte simplifié de l'intelligence, alors qu'on l'attribue sans hésiter à l'intuition globale de l'esthète ou du philosophe.

On dira sans doute que la contemplation du chrétien n'est jamais proprement *acquise*, comme l'est l'intuition naturelle. Ce qualificatif, il est vrai, ne convient à la contemplation du chrétien qu'en un sens relatif : elle est *acquise* parce qu'elle n'est pas *infuse* en vertu du don, défini plus haut. La contemplation du chrétien est *surnaturelle* en vertu de la foi informée par la charité dont elle est le fruit; elle est enracinée dans la grâce et dès lors spécifiquement différente de l'attention volontaire produite par la seule concentration des facultés mentales. Elle n'est jamais purement et simplement acquise comme l'est l'habitude de la réflexion ou la facilité à se recueillir. Peut-on dire davantage que l'oraison supérieure est purement *infuse?* La surnature ne détruit pas la nature. La contemplation dont nous parlons est donc *acquise* en ce sens qu'elle paraît telle à la conscience du sujet : rien d'insolite n'est perçu dans le jeu des facultés qu'animent les habitus surnaturels conformément aux lois de la psychologie naturelle. La foi et la charité agissent dans l'âme sans y introduire aucun mode nouveau d'actuation qui les dénonce à son regard. Disons plus, le facteur naturel est ici primordial. L'habitus acquis par la répétition des actes est presque indispensable : le débutant, bien que doté par le

baptême des habitus surnaturels ne réussit qu'à la longue le plus souvent à réaliser cette intuition (J. de Guibert, *Études...*, p. 192). Le tempérament est lui-même un facteur important du succès, comme J. de Guibert et L. de Grandmaison l'ont rappelé avec insistance.

D'autre part, le dynamisme surnaturel inaperçu de la conscience est efficace. Les dons du Saint-Esprit interviennent par les instincts divins qui agissent dans le sens de la simplification intellectuelle et affective. Encore une fois, aucun mode supra-humain de ce concours n'en trahit la transcendance.

La « contemplation acquise » fut l'objet d'une condamnation mémorable (Denzinger, 1243, 1277). L'hérésie quiétiste, en effet, ne retenait de l'enseignement des maîtres que l'aspect passif de la simplification dont ils parlent; elle passait sous silence l'attention amoureuse qui en reste toujours le noyau positif.

La contemplation *acquise*, enfin, n'est qu'un palier pour le plus grand nombre des âmes qui persévèrent dans leur effort. Les intuitions qu'elle comporte sont fugitives; les tenir pour réelles n'est pas préjuger de leur durée. Tout donne à espérer que Dieu va intervenir en accordant des « touches moins communes » de sa grâce (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 380; cf J. de Guibert, *Études...*, p. 191).

De cette doctrine nuancée on trouvera une illustration remarquable dans l' « application des sens » dont Maréchal a renouvelé l'interprétation en s'inspirant des théoriciens appréciés que sont Gagliardi, Suarez, du Pont, Surin, etc. Ce « petit essai de contemplation » (Surin) esquisse à partir d'une sobre construction imaginative une expérience intellectuelle qui s'objective en termes empruntés aux données immédiates des sens (art. Application des sens, t. 1, col. 810-827). Retenons de cette exégèse pénétrante qu'une méthode n'est pas vaine pour acheminer nos facultés vers une intuition, ou du moins une quasi-intuition contemplative. Parlerait-on d'une « méditation orientée vers la contemplation », en proposerait-on une « méthode » appropriée si la contemplation ne relevait en toute hypothèse que d'un « don infus », faveur du bon plaisir divin soustraite aux aspirations positives de la créature (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 365-382)?

2° Les « touches moins communes » de la grâce. — Le terme est de Maréchal, mais nous en devons à J. de Guibert une analyse très complète (*Études...*, p. 184 svv). Il les divise en trois groupes. Les deux premiers sont en dehors de l'ordre « infus » proprement dit. Le troisième englobe la gamme des oraisons passives.

Le premier groupe est constitué par les « consolations spirituelles », qu'il ne faut pas confondre avec les « consolations sensibles » dont le caractère émotionnel justifie le nom. Les « consolations spirituelles » sont celles décrites par saint Ignace dans les *Règles du discernement des esprits* (1re semaine, 3e règle; éd. de Madrid, n° 316) : motions d'amour ou de componction, accroissement des vertus théologales, élans de joie intérieure; expériences mineures, peut-on dire, de la vie mystique que tout chrétien peut observer en lui, s'il est attentif aux réalités du monde intérieur. Bien qu'elles ne soient pas nécessairement ordonnées aux fins directes de l'oraison, ces expériences n'en favorisent pas moins d'une certaine manière le recueillement et stimulent la ferveur sans laquelle on ne conçoit guère de simplification spirituelle possible. Ces « touches » sont « moins communes » parce qu'elles supposent un surcroît d'intensité surnaturelle, que ne suffisent à expliquer ni les forces psychiques du sujet ni les actes de foi et de charité qui précèdent. Ce surplus de grâce n'est assurément pas sans relation avec l'exercice des dons du Saint-Esprit qui l'accueille et le diffuse. De Guibert regarde donc la contemplation qui en découle comme *partiellement* et *indirectement infuse*, bien qu'elle soit *réellement acquise* (p. 185) au sens déjà précisé.

Le second groupe est formé par des « touches » de la grâce qui agissent *directement* et *immédiatement* (p. 186) en faveur de la contemplation. Elles coopèrent à la simplification des actes de foi et de charité. La concentration des facultés est aidée par le goût qu'elles leur communiquent de se reposer dans l'objet religieux qui les occupe en écartant tout ce qui pourrait les en distraire. J. de Guibert insiste sur la diversité des effets propres à ces interventions de la grâce : elles aimantent soit l'intelligence, soit la volonté; leur influence est plus ou moins consciente; elles varient en intensité et en pureté spirituelle. Leur tonalité psychologique est également non uniforme : elles mettent l'âme parfois dans la consolation, parfois dans la désolation et l'aridité. On peut leur attribuer aussi des phénomènes de « ligature » qui ne sont que la conséquence de l'absorption des forces psychiques accompagnée d'une diminution proportionnée des perceptions sensibles.

La contemplation qui résulte de ces deux premiers groupes de « touches moins communes » est donc bien d'une certaine manière *infuse*. Les éléments surnaturels dont elle dépend sont plus ou moins immédiatement ordonnés au recueillement et ils influent efficacement dans le sens d'une simplification des puissances. Il manque cependant à cette contemplation le caractère spécifiquement infus que nous avons défini. Les dispositions naturelles, le tempérament en particulier, jouent un rôle encore trop déterminant pour qu'on puisse parler d'une passivité *sui generis*. De Guibert revendique pour la contemplation relevant des « touches » de ces deux premiers groupes la qualification d'*acquise* ou d'infuse *per accidens*, réservant le titre d'infuse *per se* à celle qui dépend des « touches » du troisième groupe (p. 188).

Ces dernières ne sont pas simplement des grâces fortifiantes comme les précédentes. L'intervention divine consiste ici en l'adjonction parmi les éléments psychologiques présents d'un élément totalement nouveau : la prise de conscience immédiate des réalités surnaturelles communiquées par le baptême. A propos de cette illumination, J. de Guibert ne craint pas de parler d'un véritable « miracle psychologique », d'une « dérogation aux lois naturelles » qui régissent les activités mentales, mais dérogation ordonnée « premièrement et directement » à la sanctification de celui qui en bénéficie : grâce *gratum faciens* et non *gratis data* (p. 187).

Cette classification est loin d'être arbitraire. Elle correspond à l'observation des faits et guide les directeurs en leur apprenant à discerner les « voies surnaturelles » qui répondent à des « vocations » particulières. Qu'on n'en appelle pas dès l'abord à la mystique pour expliquer des états d'âme qui ne sont que fervents! Qu'on ne juge pas comme évidemment appelées à la haute contemplation des âmes qui ne sont peut-être même pas ferventes! Le tempérament peut expliquer les tendances contemplatives dont certains chrétiens

pirituellement médiocres font preuve. Il est des pays, rappelle de Guibert, où ces tendances sont particulièrement fréquentes (p. 192 et 199; cf L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, p. 152, 155). On s'explique la défiance d'un directeur avisé comme l'était R. de Maumigny à l'égard d'une « simplicité » qui ne soit pas proprement infuse. Elle serait dans certains cas l'indice d'une paresse plutôt que d'une perfection authentique (cf L. de Grandmaison, *Sur la forme faible de l'oraison de simplicité*, dans RAM, t. 1, 1920, p. 47-49).

On voit pourquoi ces états-frontières restent difficiles à diagnostiquer et à classer. Sainte Thérèse place l'oraison de « quiétude », celle des *Quatrièmes Demeures*, parmi les oraisons proprement passives. De Guibert se rallie à son autorité non sans hésitation (*Études...*, p. 193). C'est que la description de la sainte ne semble pas dépasser l'expérience d'une vie fervente, traversée de consolations spirituelles, peut-être même de ces « touches » qui tombent directement sur la concentration des puissances et sur leur recueillement. Il n'y aurait pas pour autant, selon lui, le « bouleversement » de leurs opérations impliqué par la prise de conscience immédiate du surnaturel en nous. Dieu ménage souvent à des âmes ferventes des grâces qui ne sont pas nécessairement dans la ligne de la contemplation. Les maîtres ignatiens attachent une grande importance à ces grâces de force, de prudence surnaturelle qui interviennent notamment dans les vies apostoliques. De Guibert a souligné l'ambivalence des dons du Saint-Esprit dont le rôle est capital aussi bien dans la vie active que dans la vie contemplative.

Cet enseignement aide à la conduite des âmes. La psychologie qu'il suppose est construite à partir de l'observation la plus concrète. La discrétion qu'il suggère dans l'appréciation des faits mystiques est le résultat d'une réflexion fondée sur l'expérience. Mais prudence n'est pas pusillanimité. Les théoriciens de la Compagnie sont moins timorés qu'on ne le croit parfois : ils demandent une grande réserve tant que la « voie » suivie par une âme n'est pas clairement spécifiée, mais leurs encouragements sont catégoriques quand l'appel de Dieu est manifeste :

« Une fois la contemplation constatée, il faut... stimuler l'âme à s'en nourrir et à y progresser; ce qui veut dire s'y adonner, en faisant les sacrifices voulus : sacrifices des curiosités de l'esprit, des écarts de l'imagination, des inutilités de la conversation, des occupations sans but ordonné à la charité envers Dieu ou envers le prochain, enfin et surtout des libertés du cœur et des sentiments, libertés qui sont pour la charité des servitudes et des entraves dont il faut la libérer. Surtout il faut mettre l'âme en garde contre l'amour-propre et l'égoïsme » (M. de la Taille, *L'oraison...*, p. 289; de Guibert, *Études...*, p. 132; L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, p. 143 sv).

3° La vision de Dieu. — La question des « cimes de la contemplation » a été débattue entre théologiens de la Compagnie de Jésus. Le témoignage de certains mystiques orthodoxes, ceux des Pays-Bas en particulier, n'autorise-t-il pas à admettre la possibilité, très rarement réalisée en fait, d'une vision de Dieu dès la vie présente?

Bainvel dans son *Introduction* (p. XXXVII-XL) avait amorcé le sujet en relevant les allusions de certains mystiques à une vraie vision extatique de Dieu dans son Essence. L. Reypens (*Le sommet de la contemplation mystique chez le bienheureux Jean de Ruusbroec*, dans RAM, t. 3, 1922, p. 250-279; t. 4, 1923, p. 256-271) renchérit encore dans une étude extrêmement documentée sur les mystiques néerlandais et spécialement sur Ruusbroec. Il semble, en effet, que la perception de Dieu présent dans l'âme, telle que nous l'avons décrite, ne suffise pas à rendre compte de la force des termes employés par ces mystiques orthodoxes pour caractériser leur contact avec la divinité.

De la Taille s'est élevé avec vigueur, en se plaçant sous le patronage de saint Thomas (*Théories mystiques*, p. 310-315), contre la thèse qui soutient la possibilité de la vision directe de Dieu, même si on ne l'identifie pas purement et simplement avec la vision béatifique. Il estime que, faute de témoignage scripturaire positif, on ne peut admettre de grâces mystiques supérieures aux « touches substantielles » dont parle saint Jean de la Croix, et qui se vérifient dans le mariage spirituel. La perception immédiate de l'habitation trinitaire ainsi caractérisée ne connote pas la présentation de l'Essence incréée à la saisie directe de l'intelligence. De la Taille pense qu'il y va d'un axiome ne souffrant aucune exception : la contemplation ici-bas ne peut pas transcender la connaissance de foi.

J. Maréchal a pris position contre cet ostracisme absolu (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2). Il a entrepris une enquête considérable tendant à montrer surtout que ni saint Augustin ni saint Thomas n'ont voulu trancher la question des cas exceptionnels de Moïse et de saint Paul. Si eux-mêmes sont restés indécis, ils n'ont pas condamné les tentatives de solution. Le témoignage formel des mystiques néerlandais justifie la recherche. Pour sa part, il propose, à titre d'orientation, de distinguer de la vision béatifique la haute et exceptionnelle intuition dont parlent ces mystiques non seulement à cause de sa moindre intensité et de sa durée transitoire, mais surtout parce qu'elle n'est pas saturante comme le sera celle de l'au-delà.

3. Appel a la contemplation infuse

Le problème mystique a été posé de nos jours en termes particulièrement aigus : peut-on parler d'un appel universel à la contemplation infuse? Opportune ou non vis-à-vis du public, la question eut du moins le mérite d'obliger les théologiens de la Compagnie à préciser leurs positions et à les nuancer. Ils se partagent en tendances assez divergentes, tout en conservant un égal souci de la direction. Nous nous limiterons aux deux points principaux : continuité de la vie spirituelle; rapports de la contemplation avec la perfection.

1° Oraison ordinaire, oraison extraordinaire. — Nos écrivains ont accepté un vocabulaire qu'ils n'avaient pas inventé. La tradition l'avait déjà consacré. Les deux tomes de la *Pratique de l'oraison mentale* de R. de Maumigny portent en sous-titres : *Oraison ordinaire, Oraison extraordinaire*. Lui-même s'en expliquait :

« La première oraison est appelée *ordinaire*, parce qu'elle se fait avec le secours de la grâce que Dieu ne refuse à personne; la seconde est appelée *extraordinaire*, parce qu'elle se fait au moyen d'une grâce spéciale, que Dieu n'accorde qu'à un petit nombre d'âmes. De même qu'un oiseau qui n'a pas encore d'ailes ne peut, quoi qu'il fasse, s'élever dans l'air, de même, l'âme, qui n'a pas reçu du Saint-Esprit le don de l'oraison extraordinaire, ne peut aucunement s'y élever par ses propres

efforts et avec la seule assistance de la grâce commune » (t. 2, p. 2).

En s'exprimant ainsi, l'auteur ne choquait pas ses lecteurs habitués à cette manière d'ordonner la vie spirituelle. A. Poulain, qui s'était placé dans la perspective des oraisons supérieures, n'en avait pas conçu d'autre : « Avant de passer en revue les divers degrés d'oraison, il faut les partager en deux grandes catégories : l'oraison appelée *ordinaire* et l'oraison *mystique* ou *extraordinaire* » (*Des grâces d'oraison*, ch. 1, n. 1).

Cette terminologie ne dissimulait donc pas que la vie spirituelle présente une évolution complexe, qu'elle comporte, du moins apparemment, une « bifurcation » où se séparent les âmes généreuses : les unes, moins nombreuses d'ailleurs, sont appelées par Dieu à l'union passive, les autres à la perfection de l'amour acquise par des voies plus laborieuses.

A vocation privilégiée, régime privilégié : nos auteurs insistaient sur la nécessité de conformer la direction aux initiatives de la grâce. Ils ne disaient rien là qui ne s'inspirât de la grande tradition ouverte par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. J.-V. Bainvel faisait précisément valoir pour leur défense que depuis le 17e siècle mystiques et théologiens s'accordaient pour regarder les voies mystiques comme exceptionnelles et leur accès comme téméraire sans un appel spécial de Dieu :

« Que beaucoup y soient appelés et n'y entrent pas, ou n'aboutissent pas par leur faute, les mystiques et les directeurs nous le disent, d'après une expérience trop commune; mais on ne posait guère en règle générale que quiconque est fidèle à la grâce y soit destiné, et que ce soit tout un de marcher vers la sainteté, vers la perfection chrétienne et de se préparer, si on ne les a déjà, aux grâces mystiques » (*Introduction*, p. XXXII).

Avant de préciser la réponse donnée par l'école ignatienne au problème ainsi posé, disons qu'elle n'a jamais confondu la contemplation infuse avec ses manifestations secondaires. A. Poulain, qu'on a incriminé, admet que l'union mystique, quand elle atteint un certain degré, exerce presque inévitablement une influence sur le corps (ch. 13), mais l'essentiel, selon son enseignement formel, c'est « la présence de Dieu sentie », tout le reste étant phénomène accessoire.

Extraordinaire, dans la langue de notre école, ne veut pas dire *anormal*. L'emploi de cette épithète n'exclut pas le rapport de l'oraison infuse avec la vie de la grâce et son développement. On signale seulement par ce terme la rareté du fait et sa non-nécessité pour atteindre à la perfection : disons plus clairement encore que l'oraison est *extraordinaire* lorsqu'elle dénonce une vocation particulière, un geste purement bénévole de la part de Dieu. C'est, d'après R. de Maumigny, une oraison qui n'est accordée qu'à un petit nombre d'âmes, qui confère une connaissance et un amour dont l'expérience seule nous révèle le secret, qui est « passive » parce que la lumière de l'intelligence et l'élan de la volonté n'y produisent pas des actes distincts, mais lumière et élan y sont reçus de Dieu indépendamment des efforts du sujet (*Pratique...*, t. 2, 1re p., ch. 1).

J. de Guibert (*Études...*, p. 36-41) avoue l'ambiguïté de cet adjectif et préfère qu'on le réserve pour qualifier des grâces *gratis datae*, sans relation aucune avec la sanctification personnelle. Ailleurs, il note en quel sens on pourrait dire *extraordinaire* la contemplation infuse :

« à une condition cependant, celle de ne pas oublier que ce miracle psychologique tend par lui-même directement et premièrement à la sanctification de celui qui en bénéficie et ne doit pas être assimilé purement et simplement aux grâces *gratis datae* proprement dites, dont le but premier est de faire rayonner la puissance de Dieu, pour le bien général de l'Église » (p. 187-188).

2° Perfection et contemplation infuse. — Mais nos auteurs n'auraient-ils pas désolidarisé deux aspects conjoints de la sainteté : perfection et contemplation infuse? Leur spiritualité timide ne paralyserait-elle pas les âmes en les empêchant de s'élancer vers les cimes?

Constatons, tout d'abord, que l'école ignatienne n'est pas rigidement fermée à des perspectives hardies. L. Peeters (1868-1937), dans *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace* (coll. Museum Lessianum, Bruges, 1924; 2e éd. augmentée, Louvain, 1931), s'efforce de prouver que le livret ignatien est une école de perfection parce qu'il est une initiation à la plus haute contemplation. C'est à cette aile avancée de l'école ignatienne que se rattache la théologie de M. de la Taille. La condamnation dont il frappe une attente indiscrète du « don infus » se concilie avec une théorie particulière de la haute perfection qui lui semble impossible à atteindre sans l'accès à une contemplation transcendante :

« Étant donnée la loi de Providence sur la croissance et le développement de la grâce, on peut dire que dans un sujet donné, passé un certain point où il peut parvenir par l'exercice humain des vertus et des dons surnaturels, il n'y aura plus progrès régulier et normal que par la voie passive. Ce point de soudure est loin d'être le même pour toutes les âmes. Pour certaines, il est proche des débuts de la vie chrétienne; pour d'autres, il est à de très hauts sommets de grâce et de sainteté. De sorte que certaines âmes procéderont très longtemps et très loin et très haut par leurs propres moyens aidés de la grâce, avant d'arriver à ce point où il leur faudrait franchir les confins de l'humanité pour entrer dans les régions de la lumière infuse qui se suffit sans aucun commerce avec les facultés sensibles, sans aucun emprunt au langage et aux conceptions de la raison. Peut-être même ce point se trouvera-t-il reculé au delà de l'étape finale de leur parcours en ce monde, si fidèles qu'ils aient été à la grâce qui leur était donnée : mais le moment de la mue n'était pas encore arrivé pour eux, quand se présenta la mort; il serait pourtant arrivé infailliblement un jour ou l'autre, s'ils avaient continué à vivre avec la même fidélité le temps voulu » (*L'oraison...*, p. 287-288).

Cette solution passe pour trop subtile. Elle n'a pas satisfait Bainvel (*Introduction*, p. LXXXI note).

A l'autre aile de l'école ignatienne, il faudrait signaler l'opinion exposée avec une indiscutable autorité par H. Delehaye (1859-1941), bollandiste (cf *S. Jean Berchmans*, coll. Les Saints, Paris, 1921, ch. 5, et *Sanctus*, Bruxelles, 1927, ch. 6, La sainteté), selon lequel la contemplation infuse n'entre pas en ligne de compte dans l'accès à la perfection.

L'opinion moyenne, qui est celle de L. de Grandmaison et de J. de Guibert, représente plus adéquatement sans doute la position de notre école. Nous la résumons en ces trois éléments : l'existence d'une vie mystique au sens large; le jeu des dons du Saint-Esprit; l'expérience d'une « voie contemplative » au sens fort.

a) **Vie mystique.** — Cette opinion moyenne intègre formellement la réserve formulée plus haut par Kleutgen, à savoir qu'*à l'union mystique proprement dite*

toutes les âmes ne sont pas appelées d'un appel prochain. La contemplation infuse qui y introduit rehausse la perfection de la charité d'un halo conscient dont nous avons défini les caractères distinctifs. L'épanouissement des dons reçus au baptême requiert un enchaînement continu d'actes qui s'engendrent mutuellement sous la pression de la charité dont le germe fécond s'appelle le mérite. Aucun théologien, — même parmi les partisans de la contemplation infuse moralement nécessaire pour parvenir à la perfection —, ne reconnaît un lien de stricte dépendance entre la contemplation infuse et la charité : autrement dit, le don infus ne relève pas d'un mérite *de condigno*, mais seulement d'un mérite *de congruo*. Quelle que soit la convenance de l'octroi d'un tel « don », on reconnaît un élément de gratuité qui rompt la continuité parfaite du développement progressif de la vie surnaturelle.

Par contre, on ne fera pas difficulté d'avouer que le progrès même de la charité accroît inévitablement la passivité d'une âme dont l'habitus infus rayonne sur un nombre toujours plus grand d'actes méritoires. On peut donc considérer cette passivité envahissante comme une accentuation « mystique » de l'emprise divine. Bainvel n'avait pas craint d'affirmer que la vie chrétienne dès ses débuts était une vie « mystique », bien que la tradition ait réservé ce mot aux degrés plus avancés (*Introduction*, p. xxxvi). De Guibert, de son côté, estime que toute vie chrétienne vraiment fervente mérite le qualificatif de « mystique » au sens large (*Études...*, p. 176-181). Voici la description que nous en donne de Grandmaison :

« On peut assurer qu'il existe dans le cloître et hors du cloître un assez grand nombre d'hommes qui ont largement développé en eux la vie mystique, par la prière, le détachement, la pénitence, par l'exercice du recueillement et la pureté habituelle du cœur. Leur oraison est le plus souvent très simple et... surtout affective. A certaines heures un vif sentiment de la présence de Dieu les investit et persiste en s'atténuant lentement; ou au rebours, un sentiment pénible de déréliction, de vide, de solitude désolée... Dirons-nous qu'une telle vie se meut sur les confins de la vie mystique? Je préférerais (mais c'est là une affaire de classification) dire que ces vicissitudes sont celles d'une vie mystique ordinaire, normale, et souhaiter que tous ceux qui veulent servir Dieu sérieusement s'en rapprochent et y parviennent enfin. Car c'est la voie ordinaire qui achemine à la perfection » (*La religion personnelle*, p. 170-171).

b) **Les dons du Saint-Esprit.** — Les dons du Saint-Esprit, qui se perfectionnent en même temps que la charité, jouent dans cette vie mystique au sens large un rôle de plus en plus prépondérant. Ils assouplissent l'âme dans la réception des grâces qui se multiplient; ils la rendent de plus en plus disponible sous les « touches moins communes » qui marquent les visites du Seigneur. Mais leur intervention grandissante suscite-t-elle une oraison qui soit strictement « infuse »? De Guibert (*Études...*, p. 177) a trouvé dans un exposé de Jacques Maritain (*Une question sur la vie mystique et la contemplation*, dans VS, t. 7, 1923, p. 636-650) la confirmation de sa propre pensée. Les dons du Saint-Esprit investissent par leur influence la vie active aussi bien que la vie contemplative. La charité qu'ils promeuvent peut se vérifier, selon les desseins de Dieu, soit dans l'action soit dans la contemplation proprement dite. Leur ambivalence est manifeste à qui observe attentivement la destinée spirituelle des hommes apostoliques. Ce ne sont pas seulement les dons de conseil et de force qui les stimulent dans leur dévouement; ce sont aussi les dons de sagesse et d'intelligence, dont le mode proprement « passif » se révélera peut-être, mais dans des circonstances occasionnelles seulement.

c) **La « voie contemplative ».** — Autre la vie mystique que nous venons de décrire, autre la « voie » mystique des grands contemplatifs. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix dressent devant nos yeux le dessin d'un itinéraire escarpé avec ses étapes nettement différenciées, une ascension ou plutôt peut-être un approfondissement vers le centre de l'âme qui a ses lois, ses péripéties, ses exigences et ses responsabilités. Relisons de Grandmaison :

« Quant à la contemplation mystique caractérisée, éprouvée non en passant, dans un moment fugitif, dans une touche rapide, mais souvent, d'une façon suivie, et menant par étapes aux sommets de l'union habituelle, on doit avouer qu'elle est rare, même dans le cloître, à plus forte raison dans le monde. Il y faut un tempérament, des loisirs, un appel qui ne sont pas donnés à tous. Mille difficultés assaillent ceux-là mêmes qui ont entendu, et commencé de suivre cet appel. Peu persévèrent; et qui s'en étonnerait en lisant dans saint Jean de la Croix ou dans sainte Catherine de Gênes les descriptions de la purification mystique, de ce purgatoire terrestre (auquel sainte Catherine compare et assimile en une large mesure celui d'outre-tombe)? » (*La religion personnelle*, p. 172.)

Ayant décrit quelques-unes des épreuves de cette « voie », l'auteur ajoute : « Tout cela constitue un vrai martyre intérieur. C'est à travers ces feux que l'appel mystique entraîne ses fidèles... Dieu seul sait combien il y a d'appelés, nul ne s'étonnera qu'il y ait en somme peu d'élus » (*ibidem*, p. 173).

De pareilles conclusions ne s'écartent guère, ce semble, de celles des maîtres du Carmel. Les jésuites sont toujours restés très attachés à la doctrine des deux réformateurs, presque contemporains de saint Ignace. De Guibert a trouvé un écho de sa pensée dans la thèse du Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, qui distingue, lui aussi, de la vie mystique au sens large et de ses expériences passives éventuelles, la « voie contemplative » évoquée par les deux grands mystiques dont il est le disciple.

C'est d'un appel à cette « voie contemplative » que s'occupent les partisans de l'appel universel des âmes à la contemplation. La réponse de l'école ignatienne est ferme. Elle redoute que l'évocation d'un idéal conçu dans l'abstraction, inaccessible en fait au plus grand nombre, ne soit la source de désillusions déprimantes. Non, certes, qu'elle n'aime à reconnaître la magnanimité sans égale du Créateur et Seigneur que saint Ignace a si profondément ressentie lui-même; mais ses théologiens, comme le fondateur, estiment plus sûr, plus véridique et aussi plus efficace de rappeler aux chrétiens leur vocation personnelle, le dessein de Dieu sur leur destinée et le moyen de reconnaître en tout le signe de sa volonté souveraine (cf de Guibert, *Études...*, p. 44).

L'école ignatienne contemporaine demeure dans la tradition de ses premiers représentants : soucieuse avant tout de respecter Dieu et les âmes. Discrétion, mesure, soumission à l'expérience et au témoignage de la vie, voilà quelles sont, semble-t-il, les notes dominantes qui caractérisent sa doctrine.

A.-F. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 1901, xi-413 p. in-12; 5e éd., 1906, revue et considérablement augmentée, xvi-600 p. in-8°; 10e éd., 1922, avec une *Introduction à la 10e édition Des grâces d'oraison du R. Père Poulain*, par J.-V. Bainvel, xciv p., et un *Appendice*

sur le discernement des esprits, p. 661-671, en tiré à part, 1923.

R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*. 1. *Oraison ordinaire;* 2. *Oraison extraordinaire*, Paris, 1905; 10e éd. 1916-1918.

L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, dans *Études*, 1913, t. 134, p. 289-309, 601-626; t. 135, p. 33-56, 309-335; en volume, « sans modification appréciable », Paris, 1927; plusieurs réimpressions.

M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 9, 1919, p. 273-292, que nous citons; tiré à part, Paris, 1921; *Théories mystiques. A propos d'un livre récent* (Dom C. Butler, *Western Mysticism*), *ibidem*, t. 18, 1928, p. 297-325.

J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, coll. Museum Lessianum, Paris-Bruges, 1924; 2e éd., Paris-Bruxelles, 1938; t. 2, coll. Museum Lessianum, Paris-Bruxelles, 1937; art. Application des sens, DS, t. 1, col. 810-823. Pour plus de détails voir *Mélanges Joseph-Maréchal*, coll. Museum Lessianum, Paris-Bruxelles t. 1, 1950, bibliographie, p. 47-53.

J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, coll. Bibliothèque de la Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, 1930 (réunion et adaptation d'articles parus dans plusieurs revues); *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937; *Saint Ignace mystique*, Toulouse, 1950 (paru dans la RAM, t. 19, 1938, p. 3-22, 113-140 sous le titre : *Mystique ignatienne. A propos du « Journal spirituel » de S. Ignace de Loyola); Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, Toulouse, 1946 (adaptation de la *Theologia spiritualis*); *Histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1952.

Ch. Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien*, Innsbruck, 1924. — H. Browne, *Darkness or Light*, Londres, 1925. — J. Seisdedos, *Principios fundamentales de la mistica*, 5 vol., Madrid, 1913-1919.

Michel Olphe-Galliard.

V. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE BÉNÉDICTINE

1. *Bénédictins de langue française.* — 2. *Bénédictins anglais.* — 3. *Bénédictins allemands.* — 4. *Cisterciens.*

Les ouvrages de spiritualité récemment écrits par les bénédictins ne parlent d'ordinaire que fort discrètement de la contemplation mystique. Nombre de volumes très répandus de dom Marmion, de dom Vonier, de dom Herwegen et de bien d'autres n'y font que de très brèves allusions. Cette discrétion est bien de tradition chez les moines : destinée à l'éducation de contemplatifs, la Règle de saint Benoît ne soulève le voile qu'à deux ou trois reprises en termes assurément suggestifs, mais chaque fois très sobres. La raison de cette réserve n'est pas une simple timidité. Elle tient d'abord à cette conviction que la contemplation mystique est une œuvre dont Dieu prend en toute liberté l'initiative et la direction. La part de l'homme à son égard n'est que disposition, humble appel et docile accueillance. C'est cette part, — déjà considérable —, que nos maîtres spirituels se bornent à enseigner. Par contre, ils s'étendront volontiers sur l'activité surnaturelle que l'âme continue d'exercer au temps même où Dieu la favorise des dons mystiques. Si l'accès à la contemplation implique de nombreux abandons et une suite de purifications qui atteignent le plus intime de l'âme, il n'est jamais anéantissement total, ni réduction à une inerte passivité. La lumière divine élague et spiritualise; elle ne supprime pas les activités essentielles de la vie de la grâce, ni même, chez le moine, les activités spirituelles de la vie cénobitique. Il est vrai que, sous sa forme initiale et imparfaite, cette activité n'est ordinairement que pure ascèse. Mais son épanouissement sous la lumière et les motions infuses de l'Esprit Saint lui donne accès dans le domaine de la vie mystique sinon comme élément formel et spécificatif, du moins comme disposition concomitante, à la fois effet et soutien des faveurs gratuites de Dieu. C'est en l'envisageant sous cet aspect que les moines se sont principalement attachés à décrire et à promouvoir une vie spirituelle intimement liée à la contemplation mystique.

Pour apprécier nos auteurs, il faut aussi remarquer qu'ils écrivent le plus souvent pour des cénobites dont l'occupation principale est la louange collective de Dieu. Dans ce cadre, la contemplation mystique n'a plus pour fin unique de réaliser en l'âme la perfection de la charité. Ce but lui-même devient une composante, la plus élevée il est vrai, d'une fin collective, non pas supérieure, mais plus étendue et plus compréhensive : fin collective de la communauté monastique et surtout fin collective de l'Église, Corps mystique du Christ en qui s'achève la finalité de toute la création. Dans cette perspective, la contemplation mystique devient l'acte par lequel les âmes et la famille monastique s'intègrent aussi profondément que possible dans l'unique et parfaite contemplation que ne cessent d'exercer le Christ et l'Église. Or cette contemplation trouve ici-bas sa forme permanente dans la prière liturgique. Dès lors, le don mystique apparaîtra aux moines comme l'achèvement d'une harmonie complète entre leur oraison intérieure et la grande prière collective de l'Église. Ici encore, ils seront restés fidèles à leur Règle qui formule en ces deux préceptes le couronnement de la vie cénobitique : *Nihil amori Christi praeponere* et *Nihil operi Dei praeponatur.*

Guidés par ces remarques, nous pouvons aborder quelques écrits de provenance bénédictine qui ont récemment traité, sous l'un ou l'autre de ses aspects, le problème de la contemplation mystique. Leurs auteurs forment-ils à proprement parler une « école bénédictine »? Si ce titre comporte l'adhésion commune à une même synthèse doctrinale répondant aux principaux problèmes mystiques, il ne semble pas que les bénédictins puissent être englobés dans un groupement analogue à ceux que désignent les termes classiques d'école dominicaine, carmélitaine ou même ignatienne. Sur des points importants les auteurs monastiques semblent, au contraire, se séparer, allant jusqu'à demander leur vocabulaire à l'une ou à l'autre des écoles modernes, voire s'essayant à une tentative originale. Pourtant, à travers cette diversité, il reste possible de discerner un fonds commun de pensée qui trahit une certaine parenté doctrinale. Un article de quelques colonnes ne peut réaliser pleinement ce travail : son but se bornera à le préparer en résumant la pensée des plus marquants parmi les bénédictins qui ont récemment parlé de mystique. Pour éviter autant que possible la monotonie d'une simple nomenclature, nous donnerons d'abord l'exposé un peu plus développé d'un témoignage bien caractérisé : il ne restera pour les autres auteurs qu'à noter les accords et les divergences qui fixeront leurs positions.

1. Bénédictins de langue française

Le caractère strictement contemplatif que dom Guéranger, † 1875, a voulu donner à son œuvre de restauration bénédictine et à la famille monastique qui en est issue, a contribué à y créer une tradition particulièrement accusée. Cette tradition nous fournira notre

témoignage initial. Nous ne lui donnerons pourtant pas le titre de « solesmienne » : nous croyons, en effet, qu'aucune congrégation ni aucun ordre n'a le droit de l'accaparer; elle est un bien commun de l'Église. Elle s'appuie sur ce fait primordial que l'Église est la parfaite contemplative, directement inspirée par l'Esprit Saint, et qu'elle exprime sa contemplation dans la liturgie sacrée. Toute vraie contemplation chrétienne, dans la mesure même où elle s'élève, ne peut que reproduire et rejoindre le modèle réalisé dans l'Église du Christ. Cette manière d'envisager la contemplation, autrefois traditionnelle, avait été quelque peu oubliée : dom Guéranger eut le mérite de la remettre en lumière, spécialement dans la préface générale de son *Année liturgique* dont voici quelques extraits particulièrement significatifs :

« Sur cette terre, c'est dans la sainte Église que réside ce divin Esprit. Il est descendu vers elle comme un souffle impétueux en même temps qu'il apparaissait sous l'emblème expressif de langues enflammées. Depuis lors, il fait sa demeure dans cette heureuse Épouse; il est le principe de ses mouvements, il lui impose ses demandes, ses vœux, ses cantiques de louange, son enthousiasme et ses soupirs... Que l'âme, épouse du Christ, prévenue des désirs de l'Oraison, ne craigne donc point de se dessécher au bord de ces eaux merveilleuses de la Liturgie..., qu'elle approche et boive cette eau limpide et pure qui jaillit jusqu'à la vie éternelle, car cette eau émane des fontaines mêmes du Sauveur, et l'Esprit de Dieu la féconde de sa vertu. »

Une dernière conclusion couronne ces réflexions : « Pour l'homme de contemplation, la prière liturgique est tantôt le principe, tantôt le résultat des visites du Seigneur » (p. VI, XIV, XV, XVI).

1. Madame Cécile Bruyère, 1845-1909. — Ce sont ces pensées que Mme C. Bruyère (cf Dictionnaire, t. 1, col. 1972-1974) développe dans *La vie spirituelle et l'oraison* (Solesmes, 1899). Écho d'une longue tradition scripturaire, patristique et théologique, ce livre précéda de quelques années la controverse engagée par Mgr Saudreau et ne put bénéficier des précisions de vocabulaire acquises en cette circonstance.

Signalons d'abord une définition générale de la contemplation qui joint à une formule d'inspiration thomiste l'amorce d'une opinion aujourd'hui discutée. La contemplation « est un regard simple et amoureux vers Dieu et ses mystères, au moyen de sa grâce ou des dons du Saint-Esprit » (p. 246). Cette disjonction finale suppose résolu le problème de la contemplation acquise sur laquelle nous reviendrons après avoir examiné la question préalable de l'accès à la contemplation. Mme Cécile Bruyère caractérise cet accès par l'abandon de l'usage habituel de la méditation discursive, abandon légitime lorsque se vérifient les signes classiques décrits par saint Jean de la Croix.

« On ne doit user de la méditation proprement dite que jusqu'au jour où l'âme est rentrée en possession d'une conviction ferme, étendue des vérités surnaturelles... Si l'âme... continuait à vouloir user de la méditation, elle courrait le risque d'éteindre en elle le vrai esprit d'oraison qui ne consiste pas dans le discours, mais dans l'affection » (p. 170-171).

A cette étape de la vie spirituelle, l'âme n'est pas seulement purifiée par la mortification active des sens et affranchie du raisonnement : elle est déjà entraînée aux affections de la charité; les rites liturgiques et les textes sacrés l'ont familiarisée avec toute une ambiance d'inspiration divine que les dons lui font déjà goûter. Sa vie spirituelle peu à peu simplifiée atteint un degré d'harmonie, de clarté et de paix où la charité s'épanouit spontanément en louange. Si intéressant que soit alors, comme signe de progrès, l'effacement du raisonnement discursif, il n'est qu'un aspect de cette première ascension. L'autre aspect de beaucoup le plus important est le développement progressif des affections et du sentiment de la présence de Dieu qui, en se multipliant, en se prolongeant et en se rapprochant, constituent l'oraison de foi simplifiée, disposition immédiate à la contemplation.

Disposition tellement immédiate que certains auteurs, et Mme Cécile Bruyère est du nombre, lui donnent déjà le nom de contemplation *acquise* parce que :

« l'intelligence, bien qu'aidée du secours de la grâce, agit cependant d'une manière qui lui est propre, naturelle et conforme aux règles ordinaires de son opération... Mais si l'âme est élevée au-dessus du mode habituel de ses opérations.., cette contemplation est plutôt l'œuvre de Dieu que celle de l'homme : elle est dite *infuse*, donnée de Dieu à l'âme qui se borne à la recevoir. Tous les raisonnements, tous les actes discursifs ordinaires sont alors supprimés : Dieu excite l'âme, ne lui laisse qu'une attention ferme, mais si simple et si tranquille qu'elle semble plutôt recevoir l'action de Dieu qu'agir par elle-même » (p. 247-248).

En vertu de cette description, seule la contemplation infuse appartient strictement à l'ordre mystique. Ses premières manifestations correspondent à l'oraison d'attention amoureuse de saint Jean de la Croix et au recueillement passif de sainte Thérèse. Divergence de terminologie mise à part, ce serait, dans ses grandes lignes, la doctrine actuelle de l'école dominicaine. Pourtant une nouvelle distinction, introduite ici, semble nous rejeter vers une opinion diamétralement opposée. Mme Cécile Bruyère distingue deux voies, l'une active, l'autre infuse ou mystique, capables, l'une et l'autre, de conduire l'âme du seuil de la contemplation acquise jusqu'à l'union simple de conformité à la volonté de Dieu. Notre auteur s'inspire ici explicitement d'une page de sainte Thérèse qu'elle a tenu à respecter. Mais elle achève son développement dans une conclusion qui réduit singulièrement la portée pratique de cette concession :

« Si pour éclairer les idées il est nécessaire de distinguer ainsi entre les deux voies qui conduisent à l'union avec Dieu, nous avouons qu'il est bien rare et même impossible d'admettre dans la pratique que les âmes, fidèles à Dieu jusqu'à parcourir la voie de conformité parfaite à la volonté divine, demeurent frustrées de toutes les grâces de l'autre voie. Nous croyons une telle supposition absolument irréalisable. Par le fait, les deux éléments se confondent... Dès que la charité atteint certaines proportions dans l'âme, elle lui obtient des grâces spéciales et infuses » (p. 271-272).

Il n'y a donc en fait qu'une voie pour atteindre l'union : elle n'est ni privilégiée, ni extraordinaire, bien qu'elle soit un don gratuit et infus de Dieu. Mais durant ce temps les vertus surnaturelles ne cesseront pas d'agir, et c'est cette vérité que notre auteur veut sauvegarder en parlant de contemplation acquise à laquelle vient peu à peu se substituer la contemplation infuse.

Parvenue à l'union, l'âme voit s'ouvrir la longue route ascendante décrite par sainte Thérèse, par laquelle Dieu la conduira jusqu'à l'union transformante. Au delà il n'y a plus que la vision intuitive réservée pour le ciel.

A ces hauts sommets, Dieu invite, en principe, tous les baptisés :

« Les chrétiens peuvent tous atteindre à l'union avec Dieu, sans autre invitation que celle contenue déjà dans leur baptême » (p. 32).

« Il sera toujours légitime d'aspirer à l'union avec Dieu, qui est notre fin, sans désirer pour cela les voies extraordinaires et les phénomènes qui quelquefois y conduisent, mais ne sont pas indispensables et même disparaissent peu à peu lorsque l'âme atteint le point culminant de la vie surnaturelle » (p. 254).

« De toute cette doctrine il résulte avec évidence que la contemplation, surtout celle qui est au-dessus de nos efforts, est une grâce très désirable et qu'il faut demander persévéramment à Dieu en toute humilité et révérence » (p. 255).

Le point le plus important dans la doctrine mystique de Mme Cécile Bruyère est sa conception de la contemplation comme louange parfaite de Dieu et comme acte cultuel en rapport avec la liturgie. La perfection de la charité est notre fin parce qu'elle nous unit à Dieu : elle l'est aussi parce qu'elle est louange de Dieu à qui elle rend une gloire extrinsèque mais formelle. La contemplation mystique est, pour chaque âme, le meilleur moyen de réaliser ici-bas cette fin. Nous avons vu comment, sous cet aspect, la contemplation à tous ses degrés s'apparente avec la liturgie sacrée, louange publique de l'Église. L'abbesse de Sainte-Cécile en a déduit un rôle primordial tenu par la liturgie dès le moment où l'âme accède à la contemplation : « Par un double courant qui consiste à faire l'oraison pour mieux célébrer l'Office divin et à rechercher dans l'Office divin la source de l'oraison mentale, l'âme arrive sans secousse, sans bruit, presque sans effort à la véritable contemplation » (p. 158-159). Mais c'est surtout dans l'état d'union parfaite à Dieu que l'âme réalise le type achevé de l' « adorateur en esprit et en vérité » dont Notre-Seigneur Jésus-Christ fut le modèle et que chaque saint reproduit. A ce moment « la vie entière devient un hommage continuel d'adoration envers la très sainte et très tranquille Trinité » (p. 400).

On a objecté à cette mystique théocentrique qu'elle supprimait le primat de la charité au profit de la vertu de religion à laquelle se rattache la louange. C'est oublier que la louange parfaite dont nous parlons ici est, sur la terre, un aspect essentiel des actes suréminents de foi, d'espérance et de charité réalisés dans l'âme contemplative, comme elle l'est au ciel de la vision et de l'amour des bienheureux. « Fide, spe et caritate colitur Deus », écrivait saint Augustin. Ces actes sont louange en ce qu'ils expriment, en les Lui retournant, les grandeurs admirables de Dieu. Une étude approfondie, qui pourrait même englober des perspectives trinitaires, permettrait de rattacher la louange à cet aspect des actes de connaissance et d'amour qui les constitue « expression ou diction » d'un verbe et « spiration » d'un élan amoureux. Une telle solution ne répond pas seulement à la difficulté soulevée : elle montre en outre pourquoi, chez l'homme, la louange spirituelle, qui est diction et élan, tend à s'exprimer dans la parole et les divers gestes capables de traduire le lyrisme intérieur de l'âme. Et ici nous retrouvons Mme Cécile Bruyère montrant dans la liturgie sacrée l'expression parfaite de la louange intérieure de l'âme contemplative. Cette vérité résulte du fait que l'Église du Christ est, elle aussi, une parfaite contemplative : « De même que l'âme humaine anime le corps, ainsi le divin Paraclet anime l'Église, et en elle comme dans l'âme humaine, il produit les gémissements inénarrables qui sont toujours entendus de « Celui qui scrute les cœurs et connaît ce que désire l'Esprit » *Rom.* 8,27 (p. 434). Expression symbolique d'une authentique contemplation directement inspirée par l'Esprit Saint, la liturgie est non seulement la parfaite éducatrice des débutants ou des progressants, mais aussi, pour les parfaits, une pourvoyeuse toujours prête à mettre sur leurs lèvres les paroles les mieux adaptées à la perfection de leur connaissance et de leur amour. En outre, le caractère public et collectif de la liturgie lui assure une présence actuelle de l'Esprit Saint promise à tous ceux qui se groupent en une même prière : n'est-ce pas là l'ambiance en quelque sorte connaturelle dans laquelle s'épanouira, par un accord tout spontané, l'âme mystique abandonnée à la conduite de Dieu?

Un dernier chapitre : « Il n'y a qu'une liturgie » montre l'unité foncière des trois liturgies célébrées au ciel, dans l'Église et en toute âme contemplative. Cette unité vient du même souffle de l'Esprit Saint qui vivifie à la fois ces trois sanctuaires : « Ce que l'Esprit accomplit dans une parfaite unité au ciel et sur la terre, il le reproduit pareillement dans chaque âme humaine » (p. 457). La contemplation n'est donc plus seulement le perfectionnement individuel de l'âme : elle est une note en accord parfait avec l'Église et avec le Christ, s'intégrant dans l'unique *Laus perennis* rendue à Dieu par toute la création. Ces considérations ouvrent de larges perspectives sur l'aspect objectif de la contemplation mystique, et notamment sur ses rapports intimes avec l'Incarnation et la très sainte Trinité. Elles donnent à la doctrine mystique son ultime épanouissement. Elles écartent tout retour égoïste. Elles situent la vie mystique dans son véritable climat : l'insondable mystère du Christ.

La vie spirituelle et l'oraison d'après la sainte Écriture et la tradition monastique, Solesmes, 1899 ; nouv. éd., Tours, 1950. — *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Worcester, 1913.

2. Dom Paul Delatte, 1848-1937. — Le traité *De Deo Uno* et les commentaires de dom Delatte sur saint Paul et sur la Règle font souvent allusion à la vie mystique. Sans doute il n'y faut point chercher un exposé systématique ni la solution de controverses techniques. Ils aident pourtant à fixer sur quelques points la pensée de l'auteur. En particulier une page du commentaire sur le chapitre 8 de l'épître aux Romains permet de délimiter le seuil où dom Delatte faisait commencer la contemplation mystique. A propos des témoignages du Saint-Esprit, il en vient à décrire un témoignage qui « appartient à un ordre de faits plus intime et qu'il est délicat même d'effleurer seulement ». C'est l'ordre des faits mystiques dont voici la description :

« Les saints nous apprennent que Dieu est un être d'expérience, et qu'il peut être, quand il le veut, saisi d'une certaine manière par l'âme *(quaerere Deum, si forte attrectent)*, sans que l'âme, pour entrer en contact avec sa beauté infinie, sorte des conditions du temps ni de la sainte obscurité de la foi » (t. 1, p. 676).

La suite du commentaire décrit les étapes successives de la vie mystique depuis les premières purifications passives des sens et le recueillement passif de l'âme jusqu'à l'union transformante. Ce texte fixe le terme

d'une évolution dans la pensée de notre auteur qui avait d'abord fait une large part à la « contemplation active » conduisant jusqu'à l'union simple inclusivement. La formule *contemplation active* ne revient plus dans ses écrits postérieurs, non plus d'ailleurs que celle de *contemplation passive* si ce n'est pour les états d'union extatique ou transformante pour lesquels il aurait voulu la réserver. Il craignait qu'en l'appliquant aux étapes inférieures de l'ordre mystique, on engageât l'âme trop vite dans une passivité qui aurait supprimé des efforts encore nécessaires. Par contre, l'appellation « contemplation active » donnée à ces mêmes états a l'inconvénient opposé en faisant croire que l'âme en état de grâce pourrait y arriver par ses propres moyens. Sur les autres aspects du problème mystique : substitution d'une oraison simplifiée à la méditation, caractère normal de la contemplation mystique, légitimité de son désir et de sa demande à Dieu, dom Delatte tient les mêmes positions que Mme Cécile Bruyère.

Il faut surtout signaler la très large part que donne dom Delatte aux illuminations ou motions de l'Esprit Saint à toutes les étapes de la vie spirituelle. Dans le chapitre cité plus haut il écrivait :

« Toute la vie surnaturelle, qui a commencé par la foi et le baptême, se ramène à la docilité, à la souplesse, à l'abandon aux influences de l'Esprit de Dieu... D'après saint Paul, la vie surnaturelle, l'être des enfants de Dieu se résume dans la dépendance joyeuse, dans l'acquiescement intérieur à l'influence divine » (p. 668-669).

Ces influences ne sont pas toujours des faits proprement mystiques, mais elles y ordonnent et prédisposent l'âme et sont déjà des dons infus. Elles ne surviennent pas seulement au cours de l'exercice appelé aujourd'hui « oraison », mais à tout moment de la journée et plus spécialement au cours de l'*Opus Dei* et de la *Lectio divina*. Inversement, l'activité des vertus surnaturelles qui s'exerce dans l'oraison de foi ne s'arrêtera pas dès que l'âme aura été élevée à la contemplation mystique : d'abord l'âme reviendra souvent à l'oraison de foi simplifiée; de plus, aux heures mêmes des grâces proprement mystiques, les actes de foi, d'espérance et de charité se poursuivront, divinisés dans leur source et comme sublimés par les motions et illuminations divines. Ceci vaut encore aux étapes suprêmes de la vie mystique qui n'apparaissent plus seulement sous l'aspect, exact mais partiel, de total dépouillement de soi, mais en outre sous un aspect positif d'enrichissement et de plein épanouissement des facultés surnaturelles. Le terme est un repos, mais un repos actif, c'est-à-dire une activité toute au service de Dieu et pleinement dégagée de tout obstacle. Lumière, joie et paix inondent l'âme plus agissante et plus aimante que jamais et qui, dans et par son action même, ne sent plus que le Dieu qui la meut à son gré.

Notons enfin la fidélité de dom Delatte à l'enseignement de dom Guéranger sur la valeur cultuelle de la contemplation.

« La liturgie sainte, dit-il, est tout à la fois pour nous un procédé de sanctification et un but. Elle est surtout un but. Notre contemplation s'y alimente sans trêve, et elle s'y rapporte toute comme à son objet adéquat et à son terme propre... L'union au Seigneur est ordonnée elle-même à la louange » (*Commentaire sur la Règle*, p. 153-154).

Pour dom Delatte aussi il n'y a qu'une liturgie au ciel, dans l'Église et dans l'âme. Le Christ en est le Pontife, l'Esprit de Dieu l'inspire. La plus haute perfection que l'on puisse atteindre ici-bas n'est que l'accord parfait et permanent (la « Paix » bénédictine) de la vie intérieure avec la vie contemplative de l'Église et de son divin Chef *ut in omnibus glorificetur Deus*.

Tractatus de Deo uno, Solesmes, 1895, p. 218-220. — *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913 : prologue, ch. 4, 7, 8, 48, 71, 73. — *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, Esschen, 1925-1926, t. 2, p. 268-289; t. 3, p. 104-113; 2e éd. en 2 vol., Louvain-Paris, 1928-1929.

3. Dom Maurice Noetinger, 1867-1930. — Ce moine de Solesmes n'a laissé que des témoignages épars de sa doctrine mystique dans les préfaces qu'il a écrites en tête de ses traductions des *Mystiques anglais*. Il a surtout insisté sur le rôle principal de la charité dans la contemplation. Ce mot ne désigne jamais pour lui que la contemplation infuse et il ne reconnaît aucune place à la contemplation acquise : « Il n'est nulle part question de méditation simplifiée ni de synthèse intellectuelle, et l'on peut constater que, dès le début, le procédé contemplatif est nettement différent des exercices discursifs de l'intelligence ou de l'imagination » (*Le nuage de l'Inconnaissance*, p. 30). En dehors de ce point initial, dom Noetinger ne s'arrête ni à décrire, ni à délimiter les étapes de la vie mystique. Le but final seul l'attire et c'est là qu'il faut chercher sa conception profonde de la contemplation mystique.

« Une seule chose importe au monde, c'est que Dieu soit loué et aimé. C'est là l'unique nécessaire, la vraie part de Marie. Et la contemplation est un continuel sacrifice de louange, comme la vie contemplative est un holocauste perpétuel... Acte d'offrande, d'adoration et d'anéantissement, comme aussi de connaissance, d'amour et de louange; acte « qui, d'un côté, renferme tout ce qui est dans l'homme, et, de l'autre, répond à tout ce qui est en Dieu » (Bossuet, *Discours sur l'acte d'abandon*); acte par lequel nous nous prenons en quelque sorte tout entiers pour nous donner à Dieu et le laisser s'emparer de nous; union et participation à la seule connaissance et au seul amour qui soient dignes de Dieu et qui le louent, parce qu'ils sont divins, par l'adhésion totale, l'immolation avec Notre-Seigneur Jésus-Christ et en Lui... C'est bien l'œuvre par excellence, *l'Œuvre de Dieu*, plus encore que de l'homme, l'œuvre à laquelle s'emploie l'Église, l'œuvre unique aussi du contemplatif, l'œuvre qui associe à la liturgie loin d'en tenir séparé, qui ravit les anges, qui loue vraiment Dieu et qui, commencée ici-bas, sera celle de l'Éternité » (*Le nuage de l'Inconnaissance*, p. 46-48).

Le nuage de l'Inconnaissance, trad. et préface, Tours, 1925. — Richard Rolle, *Le feu de l'amour*, trad. et préface, Tours, 1928. — *La contemplation d'après Walter Hilton*, dans VS, t. 4, 1921, p. 453-459.

4. Dom Jacques Huijben, 1894-1948. — Les bulletins d'histoire mystique que dom Huijben publie dans la *Vie spirituelle* de 1921 à 1940 soutiennent vigoureusement la thèse de la continuité entre l'ascèse et la mystique : « Les anciens considéraient comme terme normal de la vie spirituelle non pas ce que certains auteurs modernes ont désigné sous le nom de contemplation acquise, mais ce que nous appelons aujourd'hui contemplation infuse ordinaire, ou contemplation mystique ordinaire ». Dans une lettre à Mgr Saudreau (VS Supplément, t. 24, p. 20-26), il explique son vocabulaire. Le terme « contemplation » désigne toute opération de l'esprit, à l'exclusion du raisonnement. Au sens large, il signifie le jugement; au sens strict, la simple perception soit notionnelle, soit expérimentale. La contemplation est religieuse du

fait qu'elle procède de l'amour de Dieu et tend à cet amour. Une contemplation religieuse au sens large (jugement sur les vérités de la foi) peut être acquise. Mais une contemplation religieuse au sens strict (simple perception) ne peut être prolongée que sous une lumière spéciale de Dieu qui en fait une contemplation infuse d'ordre mystique. Cette contemplation infuse ou mieux passive n'implique pas nécessairement d'espèces nouvelles, elle n'est pas non plus pure passivité, car elle ne supprime pas l'acte, mais le mode psychologique ordinaire de l'activité humaine : « Voilà pourquoi les expressions *infus*, *passif*, *à mode supra-humain*, *sous le régime des dons du Saint-Esprit*, sont synonymes » (23). Cette passivité a des degrés et il pourra exister des oraisons semi-passives. Le mot « mystique » n'est pas aussi étendu que celui de « passif ». Contemplation mystique désigne « une connaissance intuitive dont l'objet est caché au regard » (24). Au sens strict, c'est une connaissance indistincte, qui s'exerce sans concept, simple perception confuse de la réalité même de Dieu. Elle a deux degrés principaux : ordinaire (purifications passives, quiétude et union simple), et suréminente (union extatique ou transformante).

Il résulte de ces notions qu'on ne peut parler de contemplation surnaturelle proprement dite qui serait acquise, si ce n'est au sens d'actes très courts qui ne sont d'ailleurs pas d'ordre mystique. Le seuil du mysticisme est le début de la contemplation infuse ordinaire, c'est-à-dire les premières purifications passives des sens. La contemplation mystique même suréminente peut être légitimement désirée sous les conditions habituelles d'humilité et de prudence, et à l'exclusion des phénomènes extérieurs accidentels à la contemplation. Au sujet de la durée de l'emploi de la méditation, au sujet de l'appel général à l'union mystique et à propos des relations de la contemplation mystique avec la louange divine et la liturgie, dom Huijben partageait l'opinion que nous avons décrite en parlant des moines de Solesmes : mais il ne semble pas avoir considéré le dernier de ces problèmes comme suffisamment résolu.

Cf bibliographie complète dans OGE, 1948, fasc. 3, p. 283-288. — Voir surtout : *Pour fixer la terminologie mystique* dans VS Supplément, t. 24, 1930, p. 20-26.

5. Dom Columba Marmion, 1858-1923. — Dom Columba Marmion « n'a jamais conçu son enseignement spirituel sur un double plan : celui de l'ascétisme et celui des voies mystiques » (Dom Ryelandt, *L'enseignement de Dom Marmion sur la mystique*, dans VS, t. 78, 1948, p. 100). Il n'envisage qu'un ensemble concret sans cloisons étanches. Le mieux serait donc de se borner, comme le fait dom Ryelandt, à décrire les données objectives que dom Marmion met à la base du mysticisme : éléments christocentrique, sacramentel et trinitaire, et à indiquer les conditions subjectives fondamentales de l'accès normal à l'état mystique : vie de foi, humilité et abandon à Dieu. Pourtant les beaux chapitres sur l'oraison et sur l'office divin, dans *Le Christ vie de l'âme*, et *Le Christ idéal du moine*, contiennent quelques traits assez précis pour situer le grand maître de spiritualité dans la tradition monastique.

De parti pris, il reste à l'écart des récentes controverses au sujet de la contemplation acquise et infuse. Il évite ces expressions, et le mot même de contemplation n'apparaît que rarement et seulement pour des cas où il s'agit d'oraison infuse. Le mot habituel est celui d' « oraison » auquel il donne un sens très étendu. Elle est « l'épanouissement normal, sous l'action du Saint-Esprit, des sentiments qui résultent de notre adoption » (*Le Christ idéal du moine*, p. 458). Son élément essentiel est un contact surnaturel de l'âme avec Dieu, qui se fait « lorsque l'âme, élevée par la foi et l'amour, appuyée sur Jésus-Christ, se livre à Dieu par un mouvement de l'Esprit Saint » (*Le Christ vie de l'âme*, p. 405). L'oraison doit être distinguée de la méthode, d'ailleurs très variable, qu'il faut employer au moins au début pour l'obtenir. L'oraison elle-même ne commence qu'avec l'affection : « c'est dans le cœur que réside l'oraison » (*ibidem*, p. 412). Sauf quelques exceptions, « plus une âme avance dans les voies spirituelles, plus le travail discursif du raisonnement va se réduisant » (p. 413). Chez les progressants (voie illuminative), le meilleur aliment de l'oraison sera l'office divin qui apporte déjà à l'âme une illumination surnaturelle. Ici dom Marmion développe des considérations semblables à celles recueillies chez les moines de Solesmes et cite M^me^ Cécile Bruyère, et il ajoute que l'action de l'Esprit Saint est « incessante » dans la liturgie (*Le Christ idéal du moine*, p. 476). Peu à peu l'oraison devient un état permanent. C'est alors la « vie d'oraison de foi », « commencement de l'oraison de quiétude ». Ce n'est pourtant encore qu'une « oraison ordinaire » ; beaucoup de chrétiens fidèles à la grâce y parviennent. Mais ici s'arrêtent les « frontières communes du surnaturel » (*Le Christ vie de l'âme*, p. 419).

Au delà intervient un mode supérieur d'opération, auquel nos efforts même surnaturalisés ne peuvent parvenir seuls. L'âme atteint la vraie contemplation ou oraison mystique : « mouvement de l'âme qui, touchée et illuminée par les clartés d'en-haut, pénètre le mystère de Dieu pour en vivre » (*Le Christ idéal du moine*, p. 486). Ce contact de foi et d'amour est parfois très court, mais il suffit à remplir l'âme de clarté.

Il faut surtout remarquer que l'accès au mysticisme a été ordinairement préparé par des illuminations et motions de l'Esprit Saint qui peuvent apparaître très vite dans la vie spirituelle. Cette intervention ne constitue pas une exigence de la contemplation infuse, mais elle y ordonne déjà l'âme qui devient ainsi entièrement disposée à recevoir le don gratuit de Dieu lorsque la Volonté divine l'aura décidé, et normalement celle-ci ne tarde pas. L'effort personnel du contemplatif se borne à coopérer avec Dieu pour s'établir dans cette parfaite disposition d'accueil et à attendre en priant le bon vouloir divin. Dom Marmion admet, comme tous les auteurs déjà étudiés, et dans les mêmes limites, que l'on peut légitimement désirer le don de contemplation infuse. L'appel général s'étend à tous les baptisés, mais il n'est déterminé et prochain que pour ceux qui parviennent à la vie d'oraison, et il ne devient efficace que par un don tout à fait gratuit.

Dom Marmion reconnaît à la contemplation une haute valeur de louange : « La louange et le repos de la contemplation sont si agréables à Dieu qu'elles remplacent toute autre espèce de prière ». La gloire de Dieu est la fin suprême de toute la création, et aussi de l'Incarnation : « Toute la vie du Christ n'a été qu'une louange à son Père. C'est là son œuvre essentielle » (*Le Christ idéal du moine*, p. 397). La liturgie est la « louange de l'Église unie à Jésus » et « une seule Église chante au ciel et sur terre » (p. 398). De tout cela l'abbé de Maredsous conclut que la liturgie

est le plus parfait moyen de faire naître et d'entretenir en nous la vie d'oraison et de nous disposer à la contemplation. Il ne semble cependant pas avoir affirmé que la contemplation, en retour, était le meilleur moyen de célébrer parfaitement la liturgie, considérée elle-même comme un but collectif et, en cela, supérieur à toute oraison privée.

Le Christ vie de l'âme, ch. 10, p. 430-464, Maredsous, 1921. — *Le Christ idéal du moine*, ch. 14-16, p. 423-530, Maredsous, 1923. — *Sponsa Verbi*, coll. Pax, Maredsous, 1923. — Dom R. Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle, Dom C. Marmion*, ch. 18, p. 481-519, Maredsous, 1929. — *L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom C. Marmion*, p. 186-248, Maredsous, 1934. — *Dom C. Marmion, un maître de la spiritualité*, dans VS, t. 78, 1948, numéro spécial de janvier.

A côté de dom Marmion nous ne pouvons que mentionner quelques-uns des moines de la congrégation belge qui ont proposé une doctrine mystique semblable, dans ses lignes essentielles, à celle de l'abbé de Maredsous. Les noms de dom Berlière, dom Van Houtryve, dom Vandeur, dom Ryelandt et récemment de dom Vandenbroucke jalonnent cet effort où se perpétuent l'équilibre et la discrétion de la tradition monastique relative à ces délicates questions.

2. Bénédictins anglais

Les moines anglais, au contraire, font preuve d'une plus grande diversité : nous nous bornerons à signaler les points qui caractérisent chaque position.

1. Dom Savinien Louismet, 1858-1926, bénédictin français de La-Pierre-qui-Vire, puis moine de Buckfast, s'est surtout proposé de mettre la mystique à la portée de tous les chrétiens. Il en arrive à donner au mot « contemplation mystique » une signification qui englobe toutes les étapes de la vie chrétienne dès qu'elle est pratiquée avec une sérieuse application. Toute connaissance, même discursive, mérite le nom de contemplation surnaturelle et infuse. Le seuil de la mystique se situe donc au seuil même de la vie spirituelle de celui qui s'engage résolument sur le chemin de la perfection. Il est clair qu'ainsi entendue, la mystique est non seulement le terme, mais le début et l'acheminement de toute vie d'oraison et qu'elle est désirable par tous. Cette manière simpliste d'envisager l'oraison mystique passe à côté de tous les problèmes, mais n'en résout aucun. La seule vérité qu'elle met en valeur, c'est que toute la vie chrétienne a pour base le don infus de la grâce et des vertus surnaturelles, ainsi que les dons tout gratuits du Saint-Esprit.

Essai sur la connaissance mystique de Dieu, Tours, 1923. — *La vie mystique*, Tours, 1922. — *Miracle et mystique*, Paris, 1923. — *La contemplation chrétienne*, Paris, 1923.

2. Dom Jean Chapman, 1865-1933, oppose au contraire méditation et contemplation. La première n'est employée que dans la vie purgative. La contemplation commence aussitôt après (début de la vie illuminative) et se vérifie déjà dans l'oraison affective. Cette contemplation, qui implique la purification passive des sens, est infuse et mystique tout en requérant une participation active de nos facultés enrichies des vertus et dons surnaturels. Le point le plus original de la doctrine de dom Chapman est que la contemplation mystique ne serait pas essentiellement un don surnaturel. Elle correspond, selon lui, à la capacité préternaturelle qui, en Adam, était actualisée par sa connaissance infuse analogue à la connaissance angélique. Cette capacité préternaturelle n'a pas été entièrement détruite par le péché originel. Dans certains cas, elle peut être remise en exercice sous l'influence de causes purement naturelles et donner ainsi place à un phénomène mystique simplement préternaturel. La mystique chrétienne est cependant une actualisation surnaturelle de cette faculté, réalisée par la grâce, les vertus et surtout une action spéciale du Saint-Esprit. Comme tous les auteurs contemporains, dom Chapman distingue avec soin l'acte essentiel de la contemplation, qui peut être désiré et constitue le terme normal de la vie spirituelle, des phénomènes accidentels et extraordinaires qu'il n'est permis ni de souhaiter, ni de demander à Dieu.

Voir surtout article *Mysticism Roman Catholic*, dans ERE, éd. J. Hastings, t. 9, p. 90-101. — *What is mysticism*, dans *Downside Review*, janvier 1928. — *The Spiritual Letters of Albot Chapman*, 2e éd., London, 1935; *Lettres spirituelles de Dom Chapman*, trad. d'E. Roustang, coll. La vigne du carmel, Paris, 1949. — Cf G. R. Hudleston, art. Chapman, t. 2, col. 488-492.

3. Dom Cuthbert Butler, 1858-1934. — L'essai historique de dom Butler sur le *Mysticisme occidental* est devenu classique dans l'histoire de la spiritualité. Deux conclusions principales terminaient cette enquête malheureusement très restreinte sur la tradition patristique latine en matière de contemplation : 1° La contemplation infuse, passive et extraordinaire, est une perception expérimentale de la présence de Dieu; 2° La contemplation acquise, active et ordinaire, mais déjà mystique en tant que disposition immédiate à la contemplation infuse, est la fin normale de la vie spirituelle. L'auteur, n'ayant connu la controverse Saudreau-Poulain qu'après la première édition de son ouvrage, reprit l'élaboration et la mise au point systématique de ses conclusions dans des *Afterthoughts* ajoutés en tête du second tirage. C'est là qu'il faut chercher sa position exacte sur les divers points récemment discutés.

Son premier soin est d'établir les étapes successives de l'oraison. Tout son effort porte spécialement sur l' « oraison d'attention amoureuse » de saint Jean de la Croix, qu'il identifie avec le recueillement intérieur de sainte Thérèse, avec l'oraison de foi et avec l'oraison de simplicité. Ce degré d'oraison est-il actif ou passif, mystique ou non-mystique, ordinaire ou extraordinaire? Après avoir tenté de préciser le sens de ces mots et signalé trois points unanimement admis de nos jours (caractère temporaire de la méditation discursive, distinction entre contemplation et accidents extraordinaires qui l'accompagnent, désir légitime de la contemplation même très élevée à l'exclusion des accidents), il décrit en quinze paragraphes ses propres positions dont voici les plus caractéristiques : l'expérience mystique n'est pas la vision de l'essence divine, mais elle peut être une perception expérimentale directe de l'être et de la présence de Dieu (perception supra-conceptuelle). Cette expérience ne se réalise pas en tout acte de contemplation mystique, mais seulement dans les degrés les plus élevés. La vie contemplative implique une vocation et un programme spécial ordonné à faciliter la contemplation. Celle-ci pourtant peut se réaliser, même sous ses formes les plus hautes, en dehors de ce programme. L'oraison d'attention amou-

reuse est le degré inférieur de la contemplation mystique et infuse; elle est accessible à tout chrétien sérieusement engagé dans la vie d'oraison. Théoriquement personne n'est exclu même de la plus parfaite contemplation infuse et l'âme déjà parvenue à l'oraison de recueillement peut légitimement y aspirer en la demandant à Dieu dans une humble prière. Il serait par contre exagéré de penser que tout chrétien baptisé est normalement destiné au mariage spirituel et à l'union transformante, et qu'il ne manquerait pas d'y parvenir s'il n'y avait faute de sa part; en fait, bien des chrétiens vivent en parfaite conformité avec la volonté de Dieu, remplissent leur devoir d'état, atteignent la perfection de la charité même à un degré héroïque sans être élevés aux étapes supérieures du mysticisme. Au point de vue de la terminologie, l'expression « contemplation acquise » devrait être abandonnée; les mots « ordinaire » et « extraordinaire » sont employés en tant de sens qu'il est impossible de s'entendre; le mot « mystique » est trop restreint par ceux qui le limitent aux dernières étapes de la contemplation, il est trop étendu par ceux qui l'entendent de toute oraison affective. La meilleure définition de la contemplation mystique serait : « une oraison sans discours, sans phantasme ou image, sans parole, et ainsi en dehors des lois de la psychologie naturelle de l'homme ».

Dom Butler a repris ses conclusions dans un volume plus récent *Ways of Christian Life*. Cette fois il accepte l'expression « contemplation acquise ou active » telle que l'entend l'école carmélitaine, et l'applique à l'oraison d'attention amoureuse.

Benedictine Monachism, ch. 7-8, p. 75-110, London, 1919; trad. Ch. Grolleau, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924. — *Western Mysticism*, 2e éd. with Afterthoughts, London, 1927. — *Ways of Christian Life*, 1932, trad. P. Huré, *Chemins de vie chrétienne*, coll. Pax, ch. 7, p. 220-246, Maredsous, 1937.

4. Dom Anschaire Vonier, 1875-1938, n'est pas un spécialiste de la mystique. Pourtant ses écrits de théologie et de doctrine spirituelle touchent parfois aux problèmes mystiques d'une manière souvent brève, mais toujours suggestive. Relevons quelques passages caractéristiques. Une définition d'abord :

« Le vrai mysticisme n'est pas autre chose qu'une élévation de l'intelligence à la connaissance consciente et expérimentale des états et des actions de Notre-Seigneur Jésus-Christ.., ce fut l'expérience de saint Paul » (*Nouvelle et éternelle alliance*, p. 124).

« Dieu a-t-il promis les faveurs de la contemplation mystique aux chrétiens qui accomplissent les œuvres ascétiques traditionnelles, toujours supposées elles-mêmes surnaturelles? La concordance des opinions et la longue expérience des saints ont tant de poids que je serais incliné à admettre qu'il existe une promesse non-écrite de Jésus, transmise oralement... » (p. 161).

Un passage de son volume sur l'*Eucharistie* affirme que « le monde sacramentel est vraiment un monde mystique dans le meilleur sens du mot » (*A key to the Doctrine of the Eucharist*, 1925, trad. A.-M. Roguet, o p, *La clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942, coll. L'eau vive, p. 47). Le livre *L'Esprit et l'Épouse* pourrait être considéré comme une « théologie fondamentale du mysticisme chrétien ». L'auteur y montre l'aspect mystique de l'Église en ce que celle-ci est une manifestation publique et permanente de l'action du Saint-Esprit en elle. Cette manifestation est la mission publique du Saint-Esprit inaugurée à la Pentecôte et ininterrompue depuis lors. L'effet de cette mission consiste à « faire exprimer le Christ tant par la communauté ecclésiastique (dans la liturgie surtout) que par ses membres (expression partielle qui variera en chaque cas) ». Le chapitre 16e : « Le haut domaine de l'Esprit » montre comment l'action spéciale du Saint-Esprit sur quelques membres de l'Église est un fait normal en tout temps pour l'ensemble de la communauté : c'est à ce point de vue collectif qu'apparaît le mieux le rapport d'achèvement normal que soutient la contemplation infuse à l'égard de la vie spirituelle. En poussant un peu les suggestions de Dom Vonier on pourrait atteindre, semble-t-il, aux conclusions suivantes : 1° Il est normal qu'il y ait toujours quelques grands mystiques dans l'Église. 2° Il est normal que la vie érémitique (ou une vie analogue) entreprise par des chrétiens déjà parvenus au seuil de la vie mystique les conduise au faîte de la contemplation. 3° Il est normal également que toute communauté cénobitique fervente contienne habituellement quelques membres élevés à un état mystique suréminent (sans qu'il y ait nécessairement chez aucun d'eux des phénomènes extraordinaires et accidentels relevables de la psychologie mystique). Le mot normal est ici entendu en son sens strict et effectif. Entendu au sens plus large que lui donnent ordinairement les théologiens, il peut s'étendre, théoriquement tout au moins, à tous les chrétiens.

The new and eternal Covenant, 1930; trad. L. Lainé, *La nouvelle et éternelle alliance*, ch. 10 et 13, Saint-Brieuc, 1932. — *The Spirit and the Bride*, London, 1935; trad. L. Lainé-B. Limal, *L'Esprit et l'Épouse*, coll. Unam sanctam, ch. 16, p. 147-154, Paris, 1947.

3. Bénédictins allemands

Les bénédictins de langue allemande ont eux aussi apporté une riche contribution au développement des études sur la mystique. L'école de Maria-Laach, centrée sur la liturgie, laisse entrevoir des rapports très intimes entre la présence des mystères chrétiens dans les rites cultuels et le contact mystique que la contemplation réalise entre l'âme et ces mêmes mystères. C'est dans la ligne de ces suggestions que se sont orientés les deux principaux théoriciens de la mystique que nous avons à présenter : dom Stolz et dom Mager.

1. Dom Anselme Stolz, 1900-1942, aborde la mystique en théologien et plus spécialement à la lumière de la théologie patristique trop oubliée des psychologues modernes et des théologiens scolastiques. A la base de son étude il place la vision de saint Paul sur le chemin de Damas : la tradition patristique y voit un fait mystique capital. Il y a lieu d'y distinguer les éléments essentiels qui en constituent le caractère mystique, et les éléments accidentels ou extraordinaires (par exemple l'état extatique). Sous ses aspects essentiels cette union mystique se rattache d'une part à l'union paradisiaque d'Adam innocent, et d'autre part à la vision béatifique de l'essence divine. Elle se réalise « dans le Christ », appuyée sur une grâce « du Christ », comme une union au Christ. Aussi l'union mystique sera essentiellement sacramentaire, répondant aux exigences du baptême et trouvant dans l'eucharistie son modèle sacramentel :

« La perfection recherchée par les mystiques est réalisée dans le sacrement de l'Eucharistie et la participation à l'Eucha-

ristie n'est donc pas pour l'union mystique un moyen à côté de tant d'autres; elle est plutôt... la vraie réalisation de cette unification mystique ». Mais pour cela, « à la réception du sacrement doit venir s'ajouter l'expérience. Elle aussi dépendra, dans son être intime, de l'action sacramentelle... La grâce mystique couronne l'ordre sacramentel qui, de sa nature, ne s'éprouve pas; elle donne l'expérience de la vie surnaturelle sacramentelle » (*Théologie de la mystique*, p. 56-57).

L'union mystique nous libère de l'emprise de Satan et surtout nous fait appartenir à l'Église sans jamais nous élever ni en dehors, ni au-dessus d'elle. Si

« la relation mystique avec Dieu appartient en tout cas à l'ordre privé, elle n'est cependant pas totalement indépendante de la relation de la collectivité avec Dieu et se fonde sur elle en l'approfondissant jusqu'à la correspondance personnelle... Les mystiques eux-mêmes ont souvent allégué l'importance de la prière chorale pour leur vie d'oraison » (p. 122).

Analysant les divers degrés de prière et donc de vie mystique, l'auteur remarque combien les noms qui expriment ces étapes avaient une valeur bien plus théologique que psychologique : il en conclut que la vraie nature de la mystique dépasse l'ordre psychologique et échappe à toute considération d'attitude d'âme. La contemplation mystique n'est pas, du moins nécessairement, une vision de l'essence de Dieu, mais la perception immédiate de sa présence : A. Gardeil en a montré la possibilité dans le cadre des principes thomistes. L'essentiel de cet acte demeure ineffable et inexplicable. Une étude des dons et de leur rôle aboutit à la même conclusion.

Le point le plus original dans l'exposé de dom Stolz est la relation entre ascèse et mystique. Ce ne sont pas deux plans successifs de la vie spirituelle : « l'ascèse n'est nullement un prélude à la vie mystique, mais un élément essentiel de cette vie... Ascèse et mystique, sont donc les deux facteurs d'un seul et même processus surnaturel » (p. 223). Tout baptisé n'est pas un mystique, car tout baptisé n'est pas un ascète : mais tout véritable ascète est un mystique. Aussi le martyre, forme suprême de l'ascèse, est aussi un acte suprême de vie mystique. Dom Stolz résume ainsi ses conclusions :

« L'expérience de Dieu dans la mystique consiste essentiellement dans un approfondissement de la vie surnaturelle; n'ayant aucun lien nécessaire avec un état d'âme absolument nouveau et jusque-là inconnu, elle se situe au delà du pur psychologisme » (p. 254).

La mystique est « l'expérience de l'insertion du fidèle dans le courant de la vie divine, à laquelle on accède par les sacrements, par l'Eucharistie surtout » (p. 255).

La mystique « parachève le chrétien, elle n'aura rien d'extraordinaire; elle ne sera pas vers la sainteté une voie spéciale que seuls un petit nombre d'élus pourront suivre, mais une route ouverte à tous » (p. 259).

« Est-il permis de désirer les grâces mystiques? Non, si l'on entend par grâces mystiques celles qui se manifestent au dehors comme signes extraordinaires... Par contre, ce qui constitue l'essence de la mystique, nous voulons dire l'expérience intime de la vie divine, chacun peut la souhaiter pour soi... Lorsque le chrétien écoute ce que Dieu lui inspire, s'écarte des distractions du monde extérieur, s'applique à la vie divine qu'il porte en lui et l'approfondit jusqu'à l'expérience, il est un mystique » (p. 259-260).

L'Ascesi cristiana, Brescia, 1943; trad. des bénédictins d'Amay, *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948. — *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936; trad. des bénédictins d'Amay, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1939. — *Die Hl. Geist und die Heiligung des Christen*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 12, p. 189-197. — *Mystik und christliches Lebensideal*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 13, 1935, p. 425-436. — *Probleme der Mystik*, dans *Der katholische Gedanke*, 1936, p. 198-206. — *Liturgia e devozione personale*, dans *Vita Cristiana*, t. 14, 1942, p. 273-298.

2. — Diamétralement opposés à ceux de dom Stolz, la méthode et le point de départ de **dom Alois Mager, 1883-1947,** mettent au premier plan les procédés de la psychologie expérimentale et spécialement l'introspection chaque fois qu'elle est possible. L'antiquité et le moyen âge (à l'exception de saint Augustin) ont ignoré cette méthode. D'où la valeur très réduite de leur témoignage d'autant plus difficile à interpréter que leur langage mystique, emprunté au néo-platonisme païen par l'intermédiaire du pseudo-Denys, est de ce fait essentiellement ambigu. En inaugurant la méthode psychologique, sainte Thérèse a posé les bases de la doctrine mystique en même temps qu'elle se dégageait de l'influence regrettable du pseudo-Denys. C'est dans cette voie qu'il faut poursuivre l'étude scientifique des faits mystiques. Dom Mager définit l'ordre mystique par la conscience que l'âme acquiert de sa propre passivité sous l'action de Dieu, ce qui entraîne une conscience de l'action même de Dieu en nous. Cette prise de conscience n'est pas un acte de l'âme en tant qu'âme (c'est-à-dire forme d'un corps), mais de l'âme en tant qu'esprit (capable d'être et d'agir indépendamment du corps). La vie mystique est la restauration en l'homme d'une connaissance de type angélique. Elle est exercée par l'âme en tant qu'esprit sous une influence directe de Dieu. Cette action divine atteint d'abord la substance même de l'esprit. Elle s'étend ensuite à l'âme en tant qu'âme, puis aux facultés spirituelles et enfin aux sens, réalisant une « pneumatisation » progressive de tout l'homme. Cette spiritualisation se traduit psychologiquement par les diverses purifications passives des sens, de l'intelligence et de la volonté. Elle ne s'achèvera qu'à la résurrection générale par une spiritualisation du corps.

Voici quelques-uns des points les plus distinctifs de la doctrine mystique de dom Mager : 1° Distinction spécifique entre l'ordre mystique et celui de la grâce commune. 2° Passage immédiat de l'un à l'autre : abandon de la méditation à laquelle succèdent aussitôt la contemplation infuse et la purification passive des sens; il n'y a donc pas de contemplation active. 3° Bien que spécifiquement distincte de la grâce commune, la grâce mystique est normale dans le développement de la vie spirituelle. Dieu l'accorde régulièrement lorsque le chrétien se dispose avec zèle et persévérance pour l'accueillir. Pourtant un tel don reste toujours strictement gratuit. 4° La connaissance expérimentale de l'action de Dieu en nous n'est pas l'essence primaire de la mystique, mais son effet essentiel : l'essence primaire est la charité dont la mesure est déterminée par l'Esprit Saint. 5° La mystique n'est pas objet d'ascèse ni d'enseignement pastoral : à ce degré la régulation de la vie surnaturelle n'appartient plus qu'à l'Esprit Saint. Pourtant elle ne sort pas des cadres de la foi ni de la soumission à l'enseignement de l'Église. Il n'y a de vraie mystique que dans la religion révélée par le Christ et enseignée par l'Église. Dans l'Église le surnaturel se traduit par les actions liturgico-sacramentelles : il en résulte que la vie mystique authentique et la vie liturgico-sacramentelle de l'Église ne font qu'un. A ce point de vue le pseudo-Aréopagite est un modèle; pour lui

et pour la saine tradition, la véritable mystique chrétienne n'est pas autre chose que la vie et l'action de la liturgie sacramentelle de l'Église : dom Mager réagit ici complètement contre ceux qui ont voulu opposer la mystique au culte liturgique et sacramentel.

Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck, 1934. — *Mystik als seilische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz, 1946. — *Le fondement psychologique de la purification passive*, dans *Études carmélitaines*, 23e année, octobre 1938, p. 240-253. — A publié chaque année de 1931 à 1936 : *Die Salzburger Hochschulwoche. Aufrisse und Gedankengänge der Vorlesungen*, Salzbourg.

Il est curieux de voir comment, partis de points de vue fort différents (mais au fond complémentaires), dom Mager et dom Stolz finissent par se rejoindre sur un aspect de la doctrine mystique que nous avons reconnu, plus ou moins explicité, chez tous nos auteurs. Il n'est pas douteux, en effet, que la conception d'une mystique immédiatement apparentée à la liturgie, nourrie par elle et s'épanouissant en elle, ne soit la vérité la plus féconde que ces auteurs ont mise en relief. Ce n'est là d'ailleurs qu'un chemin ouvert sur une longue route à explorer : si elle n'est pas l'apanage exclusif de la spiritualité monastique, il est pourtant certain qu'elle répond parfaitement à une orientation foncière qui, puisée dans la Règle, s'est développée dans l'œuvre liturgique d'un saint Grégoire, amplifiée dans la grande tradition clunisienne, épanouie dans les révélations de sainte Gertrude. C'est elle enfin que dom Guéranger s'est efforcé de rendre à l'Église de France et à la restauration monastique dont il a été l'initiateur.

4. Cisterciens

1. Dom Vital Lehodey, 1857-1948. — Il serait impardonnable de séparer des auteurs bénédictins qui ont récemment abordé le problème de la contemplation mystique le grand moine de la branche cistercienne que fut dom Vital Lehodey, abbé de Bricquebec. Ses deux célèbres traités *Les voies de l'oraison mentale* et *Le saint abandon*, parus en 1907 et 1917, sont contemporains des discussions relatives à la nature du mysticisme et à sa place dans la vie spirituelle. Dom Vital définit la contemplation comme « une oraison de simple regard qui procède de l'amour et se repose dans l'amour ». Elle exclut « le labeur bruyant et compliqué de la méditation » et « le travail simplifié de l'oraison affective » (*Les voies..*, p. 295). C'est un acte surnaturel qui ne s'accomplit qu'avec le secours de la grâce. Elle revêt deux formes. *a*) Celle de « contemplation acquise », où l'action de Dieu demeure cachée (connue seulement par la foi ou par un raisonnement) : c'est l'oraison de simplicité qui dépasse déjà la méditation discursive et même l'oraison affective, mais reste le fruit normal de notre effort. *b*) Celle de « contemplation mystique », où l'action divine devient manifeste et expérimentée. Elle est surnaturelle en un sens nouveau (nos efforts, même aidés de la grâce, ne la peuvent acquérir), infuse du côté de Dieu, passive du côté de l'âme. Le seuil de cette oraison est constitué par les premières purifications passives des sens. Il n'y a aucune place pour une contemplation qui serait à la fois mystique et acquise dans le sens où l'entend l'école carmélitaine. Toute âme a le droit de désirer la contemplation mystique aux conditions habituellement requises par les auteurs spirituels. Lehodey insiste spécialement sur la nécessité d'un complet abandon au bon plaisir de Dieu. L'appel à la contemplation mystique est-il donc universel? Avant de répondre, dom Vital reprend à son compte la distinction de J. Maritain entre « vie mystique » et « oraison mystique ». La vie mystique est atteinte quand « l'exercice des dons du Saint-Esprit avec son mode surhumain est devenu prédominant d'une manière habituelle et manifeste » (*Les voies..*, appendice, p. 4). L'oraison mystique y ajoute l'exercice spécial et prédominant des dons de science et de sagesse. Or le Saint-Esprit « qui conduit toutes les âmes avancées, les ordonne et les règle d'après ses vues : ou principalement vers la contemplation, ou principalement vers une activité toute surnaturelle ou vers la souffrance très sanctifiée » (*ibidem*, p. 6-7). Il y aurait ainsi trois catégories d'âmes élevées dans la perfection de la vie mystique : celle à dominante d'action, celle à dominante de contemplation, et une troisième de plénitude qui cumulera les deux caractères. Il semble que les âmes conduites aux plus hautes cimes de la sainteté se trouveraient normalement dans cette dernière condition. La voie commune resterait pourtant celle de la mystique d'action, et ainsi l'oraison mystique serait une faveur spéciale de Dieu à laquelle toutes les âmes ne seraient pas appelées.

La doctrine mystique de dom Vital a été récemment reprise par dom Godefroy Bélorgey, abbé auxiliaire de Cîteaux, dans le second tome de *La pratique de l'oraison mentale*, et dom Étienne Chenevière, dans un article sur le Père M.-J. Cassant, estime reconnaître en lui une forme très élevée de vie mystique sans aucun exercice de véritable oraison mystique.

2. Thomas Merton. — Il est encore trop tôt pour donner une synthèse complète de la pensée contenue dans les savoureux volumes du Père Louis (Thomas Merton), moine de l'abbaye Notre-Dame de Gethsémani. Les derniers chapitres de *Seeds of Contemplation* abordent le problème mystique sous une forme très moderne, mais dont le contenu demeure tout à fait classique et traditionnel. « Contemplation is the union of our mind and will with God in an act of pure love that coincides with the knowledge of Him as He is in Himself... Infused contemplation begins when the direct intervention of God raises this whole process (développement et perfectionnement de l'âme) above the level of our nature : and then He perfects our faculties by seeming to defeat all their activity in the suffering and darkness of His infused light and love » (p. 122). Le Père Louis a clairement montré commeut l'âme, dans la contemplation infuse, était à la fois en exercice de sa plus haute activité (l'amour), et de moins en moins consciente de cette activité au point de ne plus expérimenter que l'action amoureuse de Dieu sur elle. Cette contemplation infuse commence par la purification des sens : son terme normal, en droit, est le mariage spirituel. Toute âme chrétienne est appelée par Dieu à ce terme pour lequel elle a été créée : la contemplation mystique, dit-il, « which is beyond the reach of any natural understanding, is the reason for our creation by God » (p. 22). Dans un article plus technique publié dans les *Collectanea* (avril 1948), il appuie son opinion sur des textes très catégoriques de saint Bernard. Un autre article *Psalms and Contemplation*, paru dans la revue américaine *Orate fratres*,

étudie les rapports entre la contemplation infuse et la récitation conventuelle de l'office liturgique, notamment du psautier. Sans ajouter aucun élément vraiment nouveau aux thèses traditionnelles, les écrits du Père Louis ont déjà eu, spécialement aux États-Unis, un retentissement aussi extraordinaire qu'imprévu.

Prosper Guéranger, *Année liturgique*, t. 1, préface générale; *Exercices de sainte Gertrude*, Poitiers, 1863, préface, p. 27. — J.-M. Besse, *Le moine bénédictin*, Ligugé, 1898, ch. 7; *Les mystiques bénédictins des origines au 12e siècle*, coll. Pax, Maredsous, 1922. — Philippe Chevallier, *La doctrine ascétique de saint Jean de la Croix*, dans VS, t. 16, 1927, p. 175-196. — E. Pichery, *Le chemin de la charité et de la contemplation*, dans VS, t. 3, 1921, p. 366-380 et 434-450. — Pierre de Puniet, *La spiritualité bénédictine*, dans *Cahiers thomistes*, septembre et octobre 1928; *La contemplation d'après Louis de Blois*, dans VS, t. 2, 1920, p. 465-485, t. 3, p. 42-67. — André Cabassut, *Une mystique contemporaine, M. A. de Geuser*, dans VS, t. 18, 1928, p. 599-618; Blessure d'Amour, dans Dict. Sp., t. 1, 1724-1729; *Contemplation et humilité*, dans VS, t. 15, 1927, p. 569-574. — Jean-Baptiste Monnoyeur, *Gerson et l'appel à la contemplation*, Ligugé, 1930. — Amand Ménager, *La contemplation d'après saint Grégoire le Grand*, dans VS, t. 9, 1923, p. 242-282; *Les divers sens du mot* contemplatio *chez saint Grégoire le Grand*, dans VS Supplément, t. 59, 1939, 145-169, t. 60, 39-56. — Romain Banquet, *Entretiens sur la vie intérieure*, ch. 10, L'oraison, Saint-Benoît d'En-Calcat, 1945. — Jean Leclercq, *La lecture et l'oraison*, dans VS, t. 70, 1944, p. 392-402; *Saint Bernard mystique*, Bruges, 1948; *La vie parfaite*, Turnhout, 1948. — Charles Coster, *Le chemin de l'amour. Simple tracé des voies mystiques*, dans *Témoignages*, Cahiers de la Pierre-qui-Vire, t. 5, 1943, p. 3-30.

Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, Louvain, 1922; *La Liturgie source de vie spirituelle, dans* VS, t. 71, 1944, p. 333-351. — Germain Morin, *L'idéal monastique...*, ch. 3, coll. Pax, Maredsous, 1921. — Idesbald Van Houtryve, *La Vie dans la Paix*, 3 vol., Louvain, 1927; *Prière contemplative*, Louvain, 1935. — Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine*, 2e p., ch. 6 et 7, p. 200-233, coll. Pax, Maredsous, 1927; *L'auteur de Sancta Sophia, D. A. Baker*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 13, p. 281-289, 322-330, 370-485, t. 14, p. 38-50. — I. Ryelandt, *L'esprit de la prière de l'Église*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. 10, 1932, Namur, p. 65-77; *La spiritualité bénédictine*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 14, p. 401-412; *Liturgie et piété privée, ibidem*, t. 16, p. 213-222; t. 17, p. 21-31, 271-280; *La louange divine, essai de définition, ibidem*, t. 22, p. 390-399; *La vie unitive et la liturgie, ibidem*, t. 10, p. 301-308. — Odon Lottin, *L'âme du culte*, Bruxelles, 1920. — Eugène Vandeur, *Optimam partem*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 16, p. 253-260. — François Vandenbroucke, *Le moine dans l'Église du Christ*, ch. 5-7, Louvain, 1947. — Matthieu Rothenhäusler, *La doctrine de la « Theologia » chez Diadoque de Photiké*, dans *Irénikon*, t. 14, 1937, p. 536-553.

B. Mackey, *Œuvres de saint François de Sales*, t. 4, *Traité de l'amour de Dieu*, introduction, p. 53-54, Annecy, 1894. — Mgr Cuthbert Hedley, *Evolution and Faith*, éd. C. Butler : Prayer and Contemplation, p. 163-206, London, 1931. — Mgr William Ullathorne, *Christian Patience*, London, 1886. — David Knowles, *The english Mystics*, London, 1927. — G. Sitwell, *Contemplation in The Scale of Perfection*, dans *Downside Review*, Summer 1949, p. 276-290. — E. Watkin, *A note on Contemplation, ibidem*, 1942, p. 299; *Father Baker and active Contemplation, ibidem*, 1945, p. 102. — Bède Scholz, *Praise in Mystic Song*, dans *National Liturgical Week*, S. Meinrad, Indiana, 1942. — B. Frost, *S. John of the Cross. An introduction to his philosophy, theology and spirituality*, New York, 1938.

Maur Wolter, *La vie monastique, ses principes essentiels*, Bruges, 1901. — Conrad Elfner, *Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie*, Regensburg, 1915. — Augustin Egger, *Summarium theologiae asceticae seu de studio perfectionis*, Bahia, 1926. — Raphaël Molitor, *Liturgie und Leben*, dans *Theologie und Glaube*, t. 16, 1924, p. 783. — Reinhold Hoch, *Das höhe Lied, für gottliebende Seelen*, ausgewählt und erklärt von Louismet, Sankt Ottilien. — Ildefons Herwegen, *Von christlichen Sein und Leben*, Berlin; *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Köln, 1944. — V. Zoltan, *Grundfragen der mystischen Theologie*, dans *Katholische Kirchenzeitung*, 1935, p. 22-75; *Nagy Szent Gergely misztikers teologiaja (De theologia mystica S. Gregorii Magni)*, dans *Pannonhalmi Szemle*, 1935, p. 103-117. — O. Zurkinden, *Das Ideal des geistlichen Lebens*, München, 1936. — Odon Casel, *Beten im Geiste der Kirche*, dans *Die Seelsorge*, 1937, p. 158-166; *Benedikt von Nursia als Pneumatiker. Heilige Ueberlieferung*, dans *Festgabe I. Herwegen*, 1938, p. 96-123. — Vincent Stebler, *Die Regel des Hl. Benedikt als Norm beschauligen Lebens, Gotteslob und Beschauung*, p. 127-152.

J. Parma, *Ascesi e Mistica nella Divina Commedia*, Subiaco, 1925-1926. — Fauste Mezza, *Lo Spirito Santo vita dell'anima*, Badia di Cava, 1932. — G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma, 1944.

Cassien Rojo, *La oración mental según San Juan de la Cruz y Santa Teresa*, Salamanque, 1923.

V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, 9e éd., Paris, 1927 ; *Le saint abandon*, Paris, 1919. — G. Bélorgey, *La pratique de l'oraison mentale*, t. 2. *Les oraisons mystiques*, Paris, 1946. — É. Chenevière, *Le P. M.-J. Cassant est-il un mystique?* dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, 1939, p. 92-108. — A. Le Bail, Saint Bernard, t. 1, col. 1472-1492. — Hugh Talbot, *Le mysticisme du traité « De institutione inclusarum » de saint Elrède*, dans *Collectanea..*, 1939, p. 246-254. — R. P. Louis (Thomas Merton), *The seven Storey Moutain*, New-York, 1948 ; *Seeds of Contemplation*, Norfolk, Connecticut, 1949 ; *Psalms and Contemplation*, dans *Orate Fratres*, Collegeville, Minnesota, 1950 ; *The transforming union in St Bernard and St John of the Cross*, dans *Collectanea..*, depuis avril 1948.

Georges Frénaud.

VI. LA CONTEMPLATION SELON LA THÉORIE DE Mgr WAFFELAERT

1. *Notion et division.* — 2. *Contemplation infuse.* — 3. *Y a-t-il une contemplation acquise?* — 4. *Peut-on acquérir un habitus contemplativus?* — 5. *Nature de la contemplation surnaturelle.* — 6. *Objet de la contemplation.* — 7. *Appel à la contemplation.*

1. — **Notion et division.** — Il n'est pas question ici de la contemplation divine purement *naturelle*. Cette contemplation est un regard fixé sur la vérité divine ou sur Dieu, avec les seules forces de la nature, par exemple par un philosophe païen. Il est question seulement de la contemplation *surnaturelle* : celle-ci est un regard fixé sur la Vérité divine, constituant un acte salutaire, fait avec la grâce divine. Elle suppose un homme juste, orné de tous les dons de la grâce *gratum faciens*, vertus infuses et dons du Saint-Esprit. La contemplation surnaturelle peut se produire de deux manières : 1° D'une manière *ordinaire*. Le juste, par sa propre activité aidée de la grâce ordinaire ou commune, applique ses facultés, particulièrement son intelligence, éclairée par la foi et la grâce, à contempler Dieu et les vérités divines. On appelle cette contemplation *active* ou *acquise*, peut-être mieux, active, parce qu'elle s'exerce plutôt qu'elle ne s'acquiert. — 2° D'une manière *extraordinaire*, dépassant la manière d'opérer avec la grâce ordinaire, en sorte que l'homme soit, vis-à-vis de Dieu, comme celui qui reçoit et subit plutôt qu'il n'agit, bien que l'intelligence, tout comme la volonté,

étant des puissances vitales, ne puissent être purement passives.

On appelle cette contemplation *infuse*, par opposition à l'acquise, ou *passive*, par opposition à l'active, en tant précisément qu'elle est infusée par Dieu et reçue par l'homme. Cette contemplation, de même que l'active, se produit avec le secours des dons ordinaires de la grâce et est donc surnaturelle dans son être *(entitative supernaturalis)*, mais, à la différence de l'active, elle se fait suivant un mode surnaturel, elle est donc aussi surnaturelle *quoad modum*.

2. — **Contemplation infuse.** — Ce mode extraordinaire peut à son tour se réaliser de deux façons différentes : ainsi nous aurons une contemplation *infuse au sens large* et une autre *au sens strict* ou contemplation *proprement extraordinaire*.

La contemplation infuse au sens large se produit ainsi :

« L'homme intérieur qui, avec une foi vive et une ardente charité, s'exerce à la contemplation active, éprouve bientôt en lui, sa ferveur croissant, une jouissance de Dieu et un repos en Dieu qui *dépassent son activité propre :* Dieu, en effet, selon l'expression de Ruusbroec, donne sa grâce pour agir, il se donne lui-même pour jouir et se reposer... L'homme sent Dieu ou acquiert une vive conscience de Dieu habitant en lui, non plus seulement, comme partout ailleurs, par son omniprésence, mais par une présence amoureuse, comme dans son temple, ou comme un ami auprès de son ami, mieux encore, un père auprès de son fils. Plus l'homme persévère longtemps et avec ferveur dans cette amoureuse contemplation, plus son union avec Dieu se fait intime; et ainsi un moment vient où Dieu, par une action très élevée et toute-puissante de sa grâce, à laquelle répond en l'homme le suprême degré des dons du Saint-Esprit, en particulier l'intelligence et la sagesse, Dieu, dis-je, amène l'homme intérieur à la claire et pleine conscience de son union intime avec lui, et, en même temps, élève sa contemplation au plus haut sommet qu'elle puisse atteindre par la voie ordinaire, sans le secours d'un don gratuit, *gratis datum*, ou miraculeux. Cette contemplation mérite donc d'être appelée *infuse ordinaire* ou *au sens large*, en raison des lumières excellentes, bien que n'ayant rien de miraculeux, que Dieu y donne à l'âme » (G.-J. Waffelaert, *Notion exacte et caractère propre de la contemplation divine*, dans RAM, 1923, t. 4, p. 33-34).

La contemplation *infuse au sens strict* est produite par l'infusion d'un don extraordinaire, qui n'appartient pas à la grâce des vertus et des dons, mais aux charismes ou *gratiae gratis datae*.

Quelle est la nature de ce don gratuit? Les théologiens parlent des charismes ou grâces *gratis datae* par opposition à la grâce sanctifiante ou *gratum faciens*, en ce sens que ces grâces, par exemple le don des miracles, le don de prophétie, sont accordées à certaines âmes pour l'utilité des autres ou de l'Église en général; mais non, du moins pas d'une façon directe, pour leur propre sanctification. Toutefois, rien n'empêche de comprendre dans cette catégorie une révélation spéciale et une lumière divine infusées en vue de produire cette contemplation et ayant aussi pour effet de promouvoir la sanctification du contemplatif. Cette contemplation, on le conçoit, est vraiment extraordinaire *(omnino extraordinaria)*, à caractère miraculeux : elle est rarement accordée aux âmes même très parfaites. C'est, semble-t-il, ce que d'autres appellent la *contemplation suréminente, unie à la lumière prophétique*.

Il serait préférable de n'appeler extraordinaire que cette contemplation suréminente ou quasi charismatique, et non pas la contemplation infuse qui n'a rien de miraculeux, qui, tout au plus, pourrait être appelée *extraordinaire de fait* et non pas extraordinaire de droit ou de soi, puisqu'elle est la voie normale de la sainteté produite par la grâce des vertus et des dons.

Ce don gratuit qui produit la contemplation extraordinaire, il ne faut pas le confondre avec les phénomènes qui accompagnent parfois, assez rarement, la contemplation, mais ne sont nullement de l'essence de la contemplation, comme sont les extases, ravissements, visions, etc.

3. — **Y a-t-il une contemplation acquise?** — Sans examiner la tradition, Mgr Waffelaert admettait sans aucune hésitation l'existence d'une contemplation acquise ou active. Par contemplation acquise il n'entend pas celle qui se fait par les seules forces naturelles, — celle-ci serait appelée plus justement *contemplation naturelle* —, mais bien celle qui se fait par notre activité propre, aidée de la grâce. Cette grâce est la grâce *gratum faciens* avec les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Ces dons sont les principes *(principia elicitiva)* de la contemplation acquise, mais ils agissent *modo ordinario*, selon le mode humain et d'une façon latente.

Cette contemplation acquise est, en somme, l'*oraison* (acquise) *de recueillement*, dont parle sainte Thérèse (*Vie*, ch. 28), ou, comme disent les auteurs modernes, l'*oraison affective simplifiée*, l'*oraison en foi* ou *de simple regard*.

4. — **Peut-on acquérir un habitus contemplativus?** — De même qu'à force d'étudier et d'appliquer son esprit aux vérités de la foi, on peut acquérir la science théologique, ainsi en s'exerçant à la contemplation soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu et des choses divines, se peut acquérir une habitude de contempler. Cet habitus, toutefois, sera naturel, même si les actes de contemplation sont surnaturels. Il en va ici comme de l'acquisition des vertus : les actes répétés, même des vertus infuses, ne peuvent jamais produire un habitus surnaturel. Cet habitus surnaturel est et reste toujours *per se infusus* et atteint la *substance* de l'acte pour le rendre surnaturel, tandis que l'habitus naturel atteint le *mode* d'agir et ajoute à la vertu infuse la facilité d'agir (*Collationes Brugenses*, t. 19, 1914, p. 6 svv).

5. — **Nature de la contemplation surnaturelle.** — La contemplation surnaturelle, soit active, soit infuse, suppose toujours la vertu de foi vivifiée par la charité : la foi est le fondement et la racine, non seulement du côté de l'objet que la foi propose, mais aussi du côté du sujet, car son principal et premier acte est l'assentiment à la Vérité première. Les actes qui suivent appartiennent en propre aux dons : discerner les vérités à croire, ce qui revient au don de science sous la motion du Saint-Esprit; pénétrer ces vérités, et c'est le propre du don d'intelligence. Ce don est donc, avec le don de sagesse, à ranger parmi les principes principaux de la contemplation. Le don de sagesse fait connaître et contempler les vérités divines en elles-mêmes, mais par une certaine union avec elles, ce qui montre que le don de sagesse répond plutôt à la charité, mais aussi à la foi formée par la charité. On peut ajouter que le don de science, outre la fonction indiquée, concourt aussi à la contemplation en faisant voir Dieu dans les créatures. Il faut ici remarquer que ces trois dons,

de même que tous les dons du Saint-Esprit, bien que spécifiquement distincts et ayant des fonctions différentes, ne sont pas séparés et n'agissent pas séparément dans un même sujet, mais sont associés et combinés les uns aux autres et se soutiennent mutuellement en vue d'une action plus parfaite.

Il nous faut maintenant considérer la *motion elle-même* du Saint-Esprit, que reçoivent les dons, comme les voiles de la barque reçoivent le vent qui la pousse. Cette motion spéciale est ou bien *ordinaire*, ou bien *extraordinaire :* ou bien, le Saint-Esprit s'adapte au mode humain de l'âme, et ce sera la contemplation *active* ou *acquise;* ou bien, il agit selon le mode surhumain, et ce sera la contemplation *infuse*. Dans les deux manières de contempler interviennent les dons intellectuels de science et surtout de sagesse et d'intelligence, les principes élicitifs sont les mêmes; la différence essentielle consiste en ceci : ces dons entrent en exercice d'une manière différente, d'après les différentes motions actuelles du Saint-Esprit. Même dans la contemplation infuse au sens strict, quand intervient un charisme ou *gratia gratis data*, les principes élicitifs demeurent les dons du Saint-Esprit, que la motion extraordinaire ou charismatique excite davantage et d'une certaine manière renforce pour rendre la contemplation plus parfaite.

Dans la contemplation infuse Dieu imprime lui-même des espèces intelligibles dans l'âme, ou tout au moins les ordonne sans notre activité, et même infuse des espèces nouvelles, semblables à celles des anges ou des âmes séparées des corps. A ces espèces impresses se rapportent les visions corporelles, imaginaires ou purement intellectuelles, et de même les locutions divines par paroles successives ou formelles ou substantielles, et encore les révélations divines et les touches de Dieu imprimées dans la volonté, mais qui ont leur retentissement sur l'intelligence. Toutes ces manifestations appartiennent au moins d'une manière imparfaite à la connaissance prophétique, dont parle saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 171 svv).

Cette contemplation n'est pas autre chose que l'*oraison de quiétude*, d'*union simple*, d'*union extatique*, d'*union consommée*, qu'expliquent les auteurs et les âmes mystiques, parmi lesquelles excelle sainte Thérèse. Mgr Waffelaert ne dit pas que ces révélations et visions produisent la contemplation (*huc spectant visiones*, dit-il, *Collationes Brugenses*, t. 19, 1914, p. 23); car il semble qu'il faut distinguer la contemplation infuse des révélations, visions, etc, qui comportent parfois des idées infuses. Il admet avec certains auteurs des espèces infuses dans les états mystiques supérieurs, accompagnés de visions et révélations (voir R. Garrigou-Lagrange, o p, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, p. 21, 26, 27 note 1).

Il a précisé sa pensée dans une étude postérieure que nous résumons ici. Dans la *contemplation infuse au sens strict*, Dieu *par une révélation secrète spéciale infuse des espèces impresses nouvelles*, non pas telles que l'intelligence les prend des créatures, mais sans images créées; des espèces impresses que l'esprit reçoit sans l'intervention de l'intellect agent, à la manière de la connaissance angélique.

Révélation secrète spéciale : non pas que Dieu révèle de nouvelles vérités, mais que, par ces nouvelles espèces infuses, les vérités révélées s'éclairent d'une lumière nouvelle. Un théologien aura sur Dieu et les vérités divines des idées *plus distinctes;* mais une âme, très unie à Dieu, pourra, sans être aussi instruite, être plus éclairée sur Dieu et les vérités divines, parce que celles-ci lui sont manifestées par des grâces de lumière qui dépassent les moyens humains aidés de la grâce commune. Ainsi, par exemple, cette âme *sanctifiée* se contemplera *comme telle* avec admiration et fera l'expérience de la présence de Dieu, le sentant présent en elle, non pas seulement comme présent partout, mais par la présence spéciale comme ami et comme père. C'est ce qu'affirment fréquemment les âmes mystiques.

Quand il s'agit de l'objet principal de la contemplation, le Verbe incarné et l'adorable Trinité, les espèces nouvelles ne représentent pas Dieu tel qu'Il est en lui-même, ce qui est impossible; elles ne donnent pas non plus la vision béatifique, puisque celle-ci ne se produit pas par espèces impresses. Il faut plutôt comprendre la chose comme suit : le mystère de Dieu tel qu'Il est en Lui-même, mystère qui nous est connu seulement par la foi, est saisi dans la contemplation infuse d'une *manière plutôt négative et obscure*, mais qui dépasse la capacité ordinaire de la raison naturelle : l'âme perçoit, plus vivement que par la seule raison, que la majesté de Dieu, un et trine, est un abîme insondable. C'est ce que veulent dire les saints contemplatifs, quand ils déclarent que l'âme entre dans la ténèbre, qu'elle se perd dans l'abîme de la Divinité.

Cette contemplation n'exclut donc pas la foi, mais la suppose arrivée à sa perfection : c'est la *foi nue et obscure* de saint Jean de la Croix, qui exclut toute connaissance *distincte* fournie par les images extérieures ou intérieures, naturelles ou surnaturelles. La foi est le principe de toute contemplation, active ou infuse, ou, pour parler plus exactement, le principe de toute contemplation est l'intelligence enrichie de la foi divine, laquelle foi opère par la charité et est aidée par les dons du Saint-Esprit, surtout les dons d'intelligence et de sagesse. La différence entre la contemplation acquise et infuse provient du *mode différent* d'agir de l'intelligence enrichie par les vertus infuses et les dons. Quand l'intelligence agit selon le *mode humain*, c'est la contemplation *acquise;* quand elle agit selon le *mode surhumain*, c'est la contemplation *infuse*, et celle-ci sera appelée *strictement infuse*, quand l'intelligence reçoit les espèces infuses dont nous avons parlé. C'est toujours la foi, mais la foi devenant toujours plus parfaite, et la charité avec les dons grandissant toujours.

Dans la contemplation infuse au sens strict, l'intelligence perçoit les espèces infuses, en tant qu'elle est transitoirement unie au Verbe divin, qui est la Sagesse du Père, Lumière de Lumière. C'est ce qu'affirma souvent le bienheureux Ruusbroec. Pour cette contemplation, il requiert expressément « une révélation secrète de Dieu » et il parle de l'amant divin que « Dieu, par son libre choix, veut élever jusqu'à une contemplation superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin » (*Ornement des noces spirituelles*, livre 3, ch. 1).

« Cette lumière incompréhensible illumine l'entendement de l'esprit rentré en lui-même, car elle est la *Sagesse éternelle* engendrée dans l'âme... Ainsi l'homme est-il transformé de clarté en clarté, c'est-à-dire de la clarté créée en la clarté incréée, par le moyen de son image éternelle qui est la Sagesse du Père. Cette sagesse est l'image et l'exemplaire de toutes les créatures » (*Royaume des amants*, ch. 39 et 43). — Voir *Collationes Brugenses*, t. 26, 1926, p. 441 svv.

6. — **Objet de la contemplation.** — La contemplation active et passive, comme la théologie, a pour objet toutes les choses créées en tant qu'elles se rapportent à Dieu, mais avant tout Dieu même. La matière principale sera le Verbe incarné, le Fils de Dieu fait chair, Rédempteur du genre humain; mais l'objet principal, primant tous les autres, c'est l'adorable Trinité, l'une et ineffable Déité (*Collationes...*, t. 19, p. 15 svv).

7. — **Appel à la contemplation.** — S'adressant à ses prêtres, Mgr Waffelaert répétait souvent et il écrivait :

« La mystique constitue le couronnement de tout l'édifice de la science théologique, tant dogmatique que morale : par elle, nous apprenons à traduire en pratique vivante le dogme et la science sacrée, pour parvenir à ce qui doit être ici-bas l'objectif de toute notre vie, la perfection chrétienne. C'est pour ce motif qu'à diverses reprises, tant dans nos instructions que dans nos écrits, nous avons exhorté notre bien-aimé clergé à étendre ses efforts à une *étude attentive de la théologie mystique.* Nous avons expressément engagé nos prêtres, tant pour eux-mêmes que pour telle portion choisie de leur troupeau (et ces âmes d'élite sont bien plus nombreuses qu'on ne le suppose communément) de ne pas se contenter d'une honnêteté banale et d'une pratique ordinaire et quelconque des vertus chrétiennes, telle qu'on est en droit de l'attendre de tout le monde; nous les avons instamment priés de ne point s'attarder au seuil de la vie parfaite, à l'ascèse proprement dite... Le plus ardent désir de notre âme, c'est de voir nos prêtres monter plus haut et entraîner d'autres âmes à leur suite; c'est de leur voir réaliser des progrès plus positifs dans la vie intérieure... et parvenir ainsi... à la vie parfaite, à la *vie d'union contemplative avec Dieu* » (allocution aux doyens, 6 mai 1913, dans *Collationes...*, t. 18, p. 337 svv; J. Mahieu, *La vie spirituelle*, trad. R. Hoornaert, Bruges, 1919, p. 7).

Cet idéal, l'évêque théologien et contemplatif le poursuivra sans relâche durant son long épiscopat (1895-1931) dans ses conférences aux prêtres et aux religieuses et surtout dans ses écrits théologiques.

Il est clair, d'après lui, qu'il faut *s'appliquer à la contemplation active* ou acquise : si la contemplation extraordinaire n'est pas nécessaire à la vie parfaite, il n'est pas permis d'omettre ou de négliger la contemplation acquise, si l'on veut atteindre la perfection (*Collationes ...*, t. 20, 1920, p. 147).

En s'exerçant à la contemplation acquise, l'âme se disposera d'une manière prochaine et utile à pratiquer plus facilement l'active et aussi à *recevoir la contemplation infuse*, commencées toutes deux dans la voie illuminative, mais qui deviendront plus parfaites dans la voie unitive, s'il plaît à Dieu d'accorder des grâces plus abondantes pour parvenir à des degrés d'oraison plus élevés (*Collationes ...*, t. 19, p. 24).

La contemplation *infuse au sens large* est nécessaire à la vraie sainteté : on se représente difficilement un saint qui ne soit un contemplatif sublime, tandis que les charismes ne sont pas nécessaires même à la sublime sainteté (*ibidem*, p. 20).

A cette contemplation infuse au sens large, « unusquisque perfectionis studiosus adspirare merito potest ac debet » (*Collationes ...*, t. 18, 1913, p. 5), quiconque veut atteindre la perfection *peut et doit* y aspirer. Dieu y donne à l'âme des lumières excellentes, mais qui n'ont rien de miraculeux (RAM, *art. cité*, p. 34).

La contemplation infuse au sens strict, qui se produit à la manière des *gratiae gratis datae*, est accordée rarement aux âmes même très parfaites, car elle n'est pas nécessaire à la sanctification et à la perfection. Il est toutefois parfaitement permis de désirer et de demander à Dieu la contemplation même strictement infuse et de chercher en toute humilité à y arriver (RAM, *art. cité*, p. 36 ; *Collationes ...*, t. 22, 1922, p. 181-182).

Il ne faut pas confondre avec la contemplation infuse les phénomènes purement extérieurs qui ne sont nullement de l'essence de la contemplation, mais seulement l'accompagnent quelquefois, et même assez rarement, comme sont l'aliénation des sens, l'extase et choses semblables (visions, révélations, etc). C'est la doctrine commune des docteurs mystiques qu'il ne faut pas désirer ces charismes extérieurs à la contemplation (RAM, *art. cité*, p. 36; *Collationes ...*, t. 22, 1922, p. 181).

Les *Collationes Brugenses* ont été fondées par Mgr Waffelaert au début de son épiscopat (1896). — Mgr Waffelaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu*, traduction R. Hoornaert, Bruges, 1916, écrit d'après la doctrine de Ruusbroec; *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu*, trad. R. Hoornaert, Bruges, 1919.

Jérôme Mahieu.

VII. LA CONTEMPLATION DANS L'ÉCOLE SULPICIENNE

1. *Définitions.* — 2. *Nature de la contemplation infuse.* — 3. *Existe-t-il une contemplation acquise?* — 4. *Degrés de la contemplation infuse.* — 5. *La contemplation infuse est-elle inséparable de la perfection?* — 6. *Direction des âmes.*

1. Définitions

a) La *contemplation en général* consiste à s'absorber dans la vue d'un objet et à l'admirer affectueusement.

Si on fait l'analyse psychologique de l'acte contemplatif on y découvre deux opérations de l'âme. L'une de la partie intellectuelle qui est une simple vue de l'objet contemplé, l'autre de la partie affective qui est le plus souvent l'admiration amoureuse. La contemplation peut être sensible lorsque son objet est perçu par les sens externes comme un paysage, un beau chant, etc, ou imaginative quand on se représente par l'imagination une chose déjà vue et admirée, ou enfin intellectuelle lorsque l'esprit goûte longuement une vérité qu'il perçoit d'un seul regard. Cette analyse de la contemplation naturelle nous aidera à définir la contemplation religieuse dont s'occupe la spiritualité.

Celle-ci se définit : « Une vue simple et affectueuse de Dieu ou des choses divines qui se fait sous l'influence de la grâce » (A. Tanquerey, art. *Contemplation*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris, 1925, t. 2, col. 489). Nous y trouvons un acte unique de l'esprit (*simplex intuitus veritatis*) accompagné d'une simple affection. Mais ici l'esprit et la volonté n'agissent pas avec leurs seules forces naturelles. Ils sont aidés de la grâce. L'action de la grâce peut être plus ou moins intense, ce qui laisse entendre qu'il y a, en spiritualité, plusieurs sortes de contemplation.

b) *Espèces de contemplation.* Celle dont les auteurs spirituels parlent le plus est la *contemplation infuse.* Dans la contemplation infuse ou mystique l'action de la grâce est prépondérante.

Le Père Garrigou-Lagrange la définit ainsi : « Une connaissance aimante de Dieu, qui est le fruit non plus de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint

Esprit, de telle sorte que nous ne pouvons en produire l'acte à volonté » (*Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1923, t. 1, p. 44).

Le Père de Guibert propose la formule suivante : « La contemplation infuse est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes actuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme dépassant ou même parfois contredisant ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu » (*Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 25).

Impossibilité pour l'âme de produire par elle-même la contemplation infuse même avec l'aide de la grâce ordinaire, — action très spéciale de Dieu, — passivité de l'âme que Dieu meut comme il lui plaît, tels sont les éléments de la définition de la contemplation infuse.

c) *Contemplation acquise ou active.* Elle est « une vue simple et affectueuse de Dieu ne dépassant pas les forces de notre activité aidée de la grâce » (Tanquerey, *loco cit.*). — « La connaissance aimante de Dieu qui est, au terme de la méditation, le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce » (Garrigou-Lagrange, *loco cit.*). Cette dernière définition ne distingue pas assez la contemplation acquise de la simple méditation. — « Une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce » (de Guibert, *loco cit.*).

d) *Contemplation mixte.* A vrai dire elle n'existe pas. La contemplation est ou acquise ou infuse. Il peut arriver que l'on fasse, dans une même oraison, tantôt l'une et tantôt l'autre, selon la diversité de l'action de la grâce dans l'âme. En ce sens seulement elle peut être dite mixte.

e) *Voie contemplative.* Elle est l'état de ceux qui font habituellement l'oraison de contemplation. Normalement lorsqu'on s'est adonné avec ferveur à la méditation pendant plusieurs années, on arrive à la contemplation qui devient la forme ordinaire de l'oraison. Les tempéraments peu intellectuels rebelles aux réflexions et aux considérations spéculatives parviennent plus rapidement à la contemplation.

2. Nature de la contemplation infuse

Les actes qui la constituent sont au nombre de deux, nous le savons : l'intuition simple des réalités divines et un acte d'amour intense.

Mais ce qu'il importe de remarquer, ce sont les caractères distinctifs de ces deux actes dans la contemplation infuse.

Tout d'abord, c'est Dieu lui-même qui, par un concours spécial, les fait produire par l'âme. Jamais celle-ci, laissée à ses propres efforts même aidés de la grâce ordinaire, ne pourrait leur donner naissance. L'âme est passive sous la main de Dieu. Aussi, la contemplation infuse n'a pas lieu au gré de l'âme. Elle est souvent soudaine : « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ, dit sainte Thérèse, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je ne fusse moi-même tout abîmée en lui » (*Vie*, ch. 10, t. 1, p. 134; nous citons la traduction des carmélites de Paris, Paris, 1907-1910).

La connaissance propre à la contemplation infuse est expérimentale, comme le laisse entendre sainte Thérèse. L'âme sent Dieu présent en elle. Elle connaît les choses divines dans ce regard intuitif, non par raisonnement mais par une lumière supérieure à celle de la foi ordinaire. Elle a aussi une conviction, « que Dieu seul peut donner », de la présence divine en elle (*Le château intérieur*, 5e demeure, ch. 1, t. 6, p. 134). Les témoignages des mystiques relatifs à cette connaissance expérimentale de Dieu, dans la contemplation infuse, sont innombrables. En contester la valeur serait se mettre en contradiction avec l'histoire la plus certaine de la spiritualité.

Cette connaissance expérimentale de Dieu est accompagnée d'une certitude telle que l'âme, au moment de la contemplation infuse, est tout à fait sûre d'avoir Dieu en elle.

« La présence si intime dont je parle, dit sainte Thérèse, me semblait incroyable et... il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là » (*Vie*, ch. 18, t. 1, p. 227). « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle » (*Château*, 5e demeure, ch. 1, t. 1, p. 134).

Sainte Angèle de Foligno dit à son tour : « Une autre manière pour l'âme de connaître que Dieu est en elle est une étreinte dont Dieu l'enserre. Jamais mère, jamais personne au monde n'embrassera avec un amour égal à celui que Dieu témoigne à l'âme dans ses embrassements indicibles » (M.-J. Ferré, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, Paris, 1927, p. 175 ; P. Doncœur, *Le livre de la Bse sœur Angèle de Foligno*, Paris, 1926, p. 138).

Cette connaissance expérimentale de Dieu est accompagnée d'un ineffable amour, amour qui rend l'âme heureuse au moment de la contemplation. Les mystiques attestent unanimement l'existence de cet amour béatifiant dans la contemplation infuse.

Les caractères de la contemplation acquise sont tout différents. Tout d'abord l'amour béatifiant n'existe pas au même degré. Il peut même ne pas exister du tout. L'âme peut faire la contemplation acquise dans les sécheresses et les aridités. En second lieu, dans la contemplation acquise, l'âme n'a pas la certitude d'avoir Dieu présent en elle; elle ne sent pas expérimentalement cette présence. Elle peut en avoir un sentiment suffisant pour lui donner confiance, c'est tout. Les lumières qu'elle a sur les réalités divines sont celles d'une foi plus ou moins vive.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est l'activité de l'âme dans la contemplation acquise. L'âme fait des efforts pour fixer son regard sur Dieu et pour produire l'acte d'amour. Elle est, au contraire, passive dans la contemplation infuse; elle reçoit de Dieu le don de la contemplation sans avoir d'effort à faire pour l'obtenir. Elle n'a qu'à acquiescer à l'action divine et même cet acquiescement n'est pas toujours libre, nous l'avons dit. Dans la contemplation infuse élevée, l'action de Dieu est nécessitante, en ce sens qu'on ne peut lui résister.

3. Existe-t-il une contemplation acquise ou active?

Assurément. Ceux qui refusent d'en admettre l'existence se mettent en opposition avec le témoignage de la grande généralité des auteurs spirituels. Pour démontrer l'existence de la contemplation acquise, distinguons deux périodes dans l'histoire de la spiritualité : celle qui a précédé saint Jean de la Croix et celle qui l'a suivi. Dans la première, la distinction entre les

contemplations acquise et infuse n'a pas été faite formellement, mais équivalemment. Dans la deuxième, la distinction est très nettement affirmée. Voici les principaux documents.

1° **Avant saint Jean de la Croix,** les auteurs spirituels signalent deux formes de la prière des parfaits : l'une qui est commune à tous, que tous peuvent faire, l'autre qui est le partage de quelques-uns.

Cassien, résumant la spiritualité des Pères du désert, distingue quatre degrés dans la prière, selon l'interprétation qu'il donne d'un texte de saint Paul (1 *Tim.* 2, 1) : les supplications ou prières des commençants, les prières-offrandes faites à Dieu par les progressants, les intercessions en faveur du prochain propres aux parfaits, enfin, pour les plus parfaits encore, les actions de grâces (*Collatio* 9, c. 15, PL 49, 785 svv). Ces actions de grâces sont inspirées par le souvenir des bienfaits divins accordés dans le passé, par la contemplation des bienfaits présents et par la pensée des bienfaits futurs que Dieu nous prépare. Tous les parfaits peuvent se livrer ainsi à ces actions de grâces qui rappellent la contemplation acquise. Mais quelquefois (nonnunquam) cette prière devient ineffable, ardente comme une flamme (ignitam). Elle se fait sans le secours des sens, sans émission de voix, sans mouvement de la langue. L'âme est inondée de lumière. Une telle prière se produit soudainement. Elle a tous les caractères de la contemplation infuse (c. 15, 25). Cassien déclare que peu de personnes la connaissent et en font l'expérience (ad illam igneam [orationem] ac perpaucis cognitam vel expertam... perducit; c. 25, PL 49, 801). Cette prière d'action de grâces n'est d'aucune manière le résultat des efforts de l'âme. Celle-ci y est passive. Elle est active, au contraire, dans la première forme de cette action de grâces qui est la contemplation à laquelle tous du moins doivent arriver (*Coll.* 1).

Au 12e siècle, *Richard de Saint-Victor*, dans son ouvrage sur la grâce de la contemplation, *Benjamin major*, mentionne une contemplation qui est le fruit de l' « industrie humaine ». Il distingue la pensée (cogitatio) qui erre d'une idée à une autre (in cogitatione evagatio), la méditation (meditatio) qui recherche la vérité (in meditatione investigatio) et la contemplation (contemplatio) qui admire la vérité trouvée (in contemplatione admiratio) (lib. 1, c. 3, PL 196, 66-67).

Cette contemplation peut se faire de trois manières, dit-il : par l'effort naturel de l'esprit (mentis dilatatione), par des grâces supérieures aux forces de l'esprit (mentis sublevatione), quelquefois enfin par l'extase (mentis alienatione) (*lib.* 5, c. 1-2, 169-170).

La première forme de contemplation (mentis dilatatio) ne dépasse pas ce que peut produire l'activité naturelle de l'esprit (modum... humanae industriae nullatenus supergreditur). Richard fait remarquer que cette activité de l'esprit dans la contemplation est aidée de la grâce. Car, dans l'ordre de la prière, la grâce accompagne toujours nos efforts (cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia). Cette première contemplation correspond tout à fait à celle que nous appelons contemplation acquise, comme on peut s'en rendre compte en la rapprochant des définitions données plus haut.

La deuxième contemplation, continue Richard, est celle où l'activité de l'esprit divinement éclairé est de beaucoup supérieure à sa capacité naturelle (intelligentiae vivacitatis divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit). Nous voilà à la contemplation infuse des auteurs modernes.

Enfin la troisième contemplation de Richard est l'extase, où l'opération divine est encore plus manifeste.

Résumant sa pensée, Richard dit : « Le premier mode de contemplation est le résultat de l'activité humaine, le troisième est produit par la grâce seule, le mode intermédiaire est à la fois l'effet de l'activité de l'esprit et de la grâce divine. Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permixtione, humanae videlicet industriae et gratiae divinae » (lib. 5, c. 2, 169-170).

Guillaume de Saint-Thierry, l'auteur de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, n'est pas éloigné de la pensée de Richard. On sait avec quelle insistance il déclare que les parfaits doivent se livrer à la contemplation. Or il y a un degré de contemplation qui n'est pas pour tous, qui est réservé à ceux qui y sont appelés. Ici nul effort n'est capable d'y élever l'âme. « Modus hic cogitandi de Deo non est in arbitrio cogitantis, sed in gratia donantis : scilicet cum Spiritus Sanctus qui ubi vult spirat, quando vult et quomodo vult et quibus vult, in hoc aspirat. Sed hominis est jugiter praeparare cor... » (lib. 2, c. 3, PL 184, 347). L'autre contemplation, accessible à tous, rappelle notre contemplation acquise. Ce texte nous avertit de ne pas croire trop facilement que le moyen âge a ignoré la nécessité d'une vocation pour être élevé aux états mystiques proprement dits.

Deux formes de contemplation se trouvent aussi dans les écrits de *Denys le Chartreux*, † 1471. Elles se différencient précisément en ce que l'une exige l'effort, l'autre est l'effet à peu près exclusif de la grâce. Car on arrive à la contemplation « amoureuse et mystique » de deux manières, déclare Denys.

La première est laborieuse. Elle consiste à faire les exercices capables de préparer l'âme à la contemplation, c'est-à-dire à détourner l'esprit des choses extérieures, se recueillir, se purifier de toute affection déréglée, s'adonner à la méditation et à la prière pour exciter l'amour divin en soi.

« Ad hanc unitivae sapientiae mysticam contemplationem uno modo pertingit homo se ipsum excitando ac disponendo ad eam per abstractionem praefatam, per recollectionem et simplificationem, per orationem et meditationem... » (*De fonte lucis ac semitis vitae*, art. 14, *Opera omnia*, Tornaci, 1912, t. 41, p. 112 *a*).

Ceux qui arrivent à la contemplation de la deuxième manière n'ont aucun effort à faire, ni aucune préparation à accomplir. Par une disposition très miséricordieuse de Dieu, leur esprit est inondé de lumière divine et leur cœur enflammé d'amour. Ils ne peuvent résister à l'action divine qui les prévient et les saisit fortement.

« Alio modo ad contemplationem istam pertingit homo, absque suo conamine ac praeparatione praedicta, dum scilicet misericordissime desuper praevenitur atque divinitus fortiter illustratur, valide inflammatur, gratiosissime praeoccupatur ac mirabiliter nimis praestringitur, in tantum ut etiam resistere nequeat, et quamvis velit, non possit effugere, gratia praedominante ipsi naturae non violenter, sed convenientissime » (*ibidem*).

Et Denys de conclure : « Primus modus solet esse laboriosus; hic vero est facillimus » (*ibidem*). La ressemblance de cette doctrine avec les définitions des deux contemplations acquise et infuse données plus haut est très claire.

Assez souvent dans ses écrits Denys compare les deux genres de contemplation : celui auquel on arrive « per rationis inquisitionem et studium », et l'autre où on parvient rapidement et sans effort « nulla quippe in addiscendo est mora, cum veritatem docet creatrix Sapientia, cujus potestas est infinita » (*De contemplatione*, lib. 1, art. 12, *ibidem*, p. 146 *b*). Des « industries » ou moyens sont indiqués pour se préparer au premier genre de contemplation et pour se disposer au second, s'il plaît à Dieu de nous y élever (*ibidem*, art. 24, p. 162 svv).

2° C'est **à l'époque de saint Jean de la Croix**, semble-t-il, que l'existence d'une contemplation intermédiaire entre l'oraison discursive et la contemplation infuse ou mystique au sens strict fut reconnue formellement.

Le développement de la doctrine de l'oraison et la création des méthodes d'oraison, à l'aurore des temps modernes, avaient fait préciser le rôle et les limites de la méditation dans la vie spirituelle. On avait remarqué la simplification des considérations et des raisonnements au fur et à mesure que l'âme acquiert l'habitude de la prière mentale. Les actes discursifs finissent par disparaître. L'âme est alors dans une attitude contemplative; elle fixe sur Dieu son attention affectueuse.

Cette contemplation n'est pas passive, mystique au sens propre. Elle est active et donc du domaine de l'ascétique, ou, si l'on veut, du domaine de la mystique entendue au sens large.

C'est ce que met bien en lumière la réaction qui eut lieu en Espagne, au 16e siècle, contre la fausse mystique des Alumbrados. L'inquisition espagnole, afin de mieux ruiner l'influence de ces faux mystiques, avait interdit toute publication d'ouvrages traitant du mysticisme. Elle ne tolérait que les traités d'ascétisme pur. Elle n'acceptait que l'oraison discursive, et encore ne fallait-il l'enseigner qu'aux gens instruits. A cause des erreurs des Alumbrados sur l'oraison, on estimait que cette forme de prière pouvait être dangereuse pour le vulgaire.

Mais pour les âmes parfaites n'y aura-t-il pas d'autre oraison? On fit remarquer alors qu'entre la contemplation mystique et l'oraison discursive il y a un intermédiaire, une contemplation non passive, non mystique et qui n'offre par conséquent aucun danger d'illuminisme. C'est la contemplation « spirituelle », qu'on appellera plus tard contemplation acquise.

Plusieurs commentateurs de *La Montée du Carmel* nous assurent que telle est la pensée de saint Jean de la Croix (*Œuvres spirituelles...*, trad. H. Hoornaert, t. 3, p. xx svv, Paris-Bruxelles, 2e éd, 1923).

De fait, les chapitres de *La Montée du Carmel*, où le saint explique les signes qui marquent le moment où il convient d'abandonner l'oraison discursive pour la contemplation, semblent traiter de la contemplation acquise. Dans cette contemplation l'âme est active. Voici la notion qu'en donne saint Jean de la Croix.

« L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention amoureuse sans considération particulière, avec paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercices proprement discursifs des puissances,—entendement, volonté, mémoire —, par enchaînement d'idées. Elle se contente de la connaissance et de l'attention générale et amoureuse dont nous parlons, sans perception particulière d'autre chose » (*Montée du Carmel*, liv. 2, 2e p., ch. 11, *ibidem*, t. 1, p. 104).

C'est l'âme qui fixe ici son attention amoureuse sur Dieu. Elle évite aussi tout exercice discursif de ses facultés. Elle est donc active dans cette contemplation. Elle gouverne elle-même ses actes. De plus, c'est volontairement que l'on abandonne l'oraison discursive pour se livrer à cette contemplation. Pour que cet abandon se fasse à bon escient et que l'âme n'en éprouve pas de dommage, saint Jean donne les trois signes célèbres.

Dans la contemplation infuse l'âme n'a pas de telles initiatives; elle est passive. C'est Dieu qui la meut comme il veut. Elle n'a pas à vérifier si elle se trouve dans les conditions indiquées par saint Jean de la Croix. Car on ne passe pas de soi-même à la contemplation infuse, c'est Dieu qui y élève l'âme selon son bon plaisir.

Ce qui corrobore cette interprétation de la pensée du grand docteur carmélitain, c'est que les auteurs spirituels carmes de la fin du 16e siècle et du début du 17e admettent tous l'existence de la contemplation acquise.

A partir du 17e siècle, l'existence de la contemplation acquise est à peu près universellement admise et enseignée dans toutes les écoles; se reporter à P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3 et 4, et plus haut, 1re partie, § X, *La contemplation du 17e au 19e siècle*, col. 1889 svv.

4. Degrés de la contemplation infuse

La contemplation infuse a des degrés; elle est plus ou moins parfaite. Tout d'abord, quels en sont les commencements; où en placer le seuil?

Pour répondre à cette question, il y a lieu de distinguer, avec plusieurs auteurs spirituels de nos jours, deux sortes d'états mystiques : les états mystiques faibles et les états mystiques forts.

Les premiers appartiennent à la mystique au sens large. Ils se caractérisent par ce fait que le sentiment de la présence de Dieu n'est pas tellement intense que l'âme soit totalement absorbée par lui. Les puissances de l'âme sont simplement recueillies par Dieu d'une manière surnaturelle. Aussi les distractions restent-elles possibles et se produisent-elles souvent. De même la joie éprouvée par l'âme, dans ces états, n'a rien de violent. L'âme goûte doucement le sentiment produit en elle par l'objet de sa contemplation. La suavité éprouvée n'est pas tellement forte que l'âme ne puisse s'en distraire. En un mot, l'âme garde l'usage de ses puissances.

Au nombre des états mystiques faibles, qui sont la mystique au sens large, il faut placer l'oraison de recueillement et l'oraison de quiétude, les deux premiers degrés d'oraison mystique décrits par sainte Thérèse aux quatrièmes demeures du *Château intérieur*. Et d'une manière générale toutes les oraisons comprises sous le terme de contemplation acquise.

Les états mystiques forts constituent la mystique proprement dite, au sens strict. Ils sont la contemplation infuse pleine. Ils sont au nombre de trois : l'oraison d'union, l'oraison d'union extatique ou fiançailles spirituelles et l'union transformante ou mariage spirituel. Sainte Thérèse les décrit aux cinquièmes, sixièmes et septièmes demeures du *Château*. Ils sont les trois degrés de la contemplation infuse au sens strict.

Dans ces états, le sentiment de la présence de Dieu dans l'âme est tellement intense que les distractions sont impossibles. Les facultés de l'âme ne peuvent s'occuper d'autre chose que de Dieu : « Si agiles qu'ils soient, dit sainte Thérèse, ces lézards (c'est-à-dire les distractions) n'ont point d'accès dans la (5e) demeure

qui nous occupe », c'est-à-dire l'oraison d'union (*Château*, ch. 1, t. 6, p. 131). Cette conscience que Dieu est présent en lui est si claire que le mystique en a la certitude complète. « Je ne pouvais alors aucunement douter, dit sainte Thérèse (*Vie*, ch. 10), qu'il ne fût en moi ou que je ne fusse moi-même tout abîmée en lui. » Ailleurs (*Château*, 5e demeure, ch. 1, t. 6, p. 135) : « Cette certitude est le point capital... Supposé que la certitude fasse défaut, j'ai de la peine à croire qu'il y ait union totale de l'âme avec Dieu ». Sainte Angèle de Foligno parle longuement de cette certitude de la présence de Dieu. Elle en caractérise les signes qui permettent d'éviter toute illusion à ce sujet (éd. Doncœur, p. 138; éd. Ferré, p. 175).

Les états mystiques faibles comportent une conscience atténuée, une conscience « sourde », si on peut ainsi dire, de la présence de Dieu. Au moment de l'oraison, les facultés de l'âme ne sont pas totalement captivées. Les distractions sont possibles et se produisent. Mais quoique faible, ce sentiment de la présence de Dieu rend le chrétien heureux dans l'accomplissement de ses devoirs. Il lui fait jouir des consolations de la piété et lui donne le goût des exercices religieux.

La certitude de la présence de Dieu dans l'âme, dans les états mystiques faibles, est une certitude au sens large; mais elle donne la confiance ferme que l'âme est aimée de Dieu et qu'elle l'aime. Elle rassure le chrétien et le fait vivre dans l'intimité avec Dieu. Au ciel est réservée la possession de Dieu complète et totalement sûre. Ici-bas nous ne percevons Dieu que « dans un miroir et d'une manière obscure ».

Les états mystiques faibles sont, si l'on veut, le seuil de la contemplation infuse proprement dite, le point limite au delà duquel se trouve cette contemplation où Dieu seul agit et où l'âme n'a qu'à se laisser agir. Toutefois ce seuil n'est franchi que par ceux qui y sont appelés. « Il y a beaucoup, oui, beaucoup d'âmes, dit sainte Thérèse, qui arrivent à cet état (d'oraison de quiétude), mais il en est peu qui aillent plus loin », c'est-à-dire aux oraisons mystiques au sens strict (*Vie*, ch. 15, t. 1, p. 189). Et la très grande majorité des auteurs spirituels déclarent qu'il n'y a pas de continuité normale entre contemplation active ou états mystiques faibles et contemplation infuse proprement dite. Celle-ci diffère spécifiquement de l'autre. Tous sont appelés aux états mystiques faibles contrairement aux états mystiques proprement dits, réservés, eux, aux âmes que Dieu y appelle.

La distinction de deux genres d'états mystiques permet de préciser la délimitation entre l'ascétique et la mystique proprement dite. La zone intermédiaire entre les deux, qui est la mystique au sens large, où l'âme est plus active que passive, opère bien la distinction entre l'activité de l'ascétique et la passivité de la mystique au sens strict.

5. La contemplation est-elle inséparable de la perfection?

Elle n'est, selon nous, inséparable, ni en droit ni en fait, de la perfection et de la haute sainteté. C'est l'expérience elle-même qui nous apprend que peu d'âmes sont dans les états mystiques proprement dits. Et cependant, il y a, dans l'Église, un très grand nombre d'âmes qui aspirent vraiment et efficacement à la perfection. Sainte Thérèse vient de l'affirmer : beaucoup parviennent à la mystique au sens large, peu arrivent, en fait, aux états mystiques proprement dits.

Ces données de l'expérience nous obligent à reconnaître que l'on peut se sanctifier sans atteindre ces états mystiques. Et si, en fait, la contemplation infuse strictement mystique n'est pas nécessaire à la sanctification, pourquoi le serait-elle en droit? Pourquoi ne pas faire accorder la doctrine avec les données de l'expérience?

Au moyen âge, un bon nombre d'écrivains spirituels voyaient dans la contemplation infuse, à son degré le plus élevé, le terme normal du développement de la vie intérieure. Et, d'autre part, l'expérience des âmes leur apprenait que peu arrivent à cette contemplation. D'où le désaccord entre leurs théories et les faits. Saint Bonaventure expliquait ce désaccord par le manque de générosité des fidèles qui ne correspondent pas aux grâces de sanctification qui leur sont données (É. Longpré, art. S. Bonaventure, t. 1, 1814). Explication insuffisante, car le nombre de chrétiens qui travaillent sérieusement à leur sanctification est élevé dans l'Église.

D'autres auteurs médiévaux sont moins sévères. Sans la contemplation infuse on peut se sanctifier. Et il ne dépend pas de nous d'y atteindre :

« Ad hanc quidem perfectionem, dit saint Bernard, pauci, ni fallor, perveniunt in hac vita... Sed multi tota vita sua ad hoc tendunt et nunquam pertendunt : quibus tamen si pie et perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum; illuc perducente eos sola gratia quo prius tendebant ipsi cum gratia » (*In circumcisione sermo* 3, 10, PL 183, 141).

D'après l'abbé de Clairvaux, beaucoup d'âmes ont sincèrement désiré d'être élevées aux états mystiques. Dieu n'a pas jugé bon de les exaucer en cette vie. Au moment de leur mort elles obtiennent « quod in hac vita dispensatori est negatum ». C'est donc par une disposition divine que tous n'arrivent pas aux états mystiques.

Saint Bernard expose ailleurs la même doctrine. C'est la grâce divine, et non nos industries, nos mérites et nos efforts, qui nous élève à la contemplation : « Ego non viribus meis, non industria, non meritis ad contemplanda gaudia Domini mei assurgere valeo; sed ipse *osculetur me osculo oris sui*, id est ejus gratia fiat » (*sermo* 87 *de diversis*, 2, PL 183, 704).

Richard de Saint-Victor explique, lui aussi, « ex sola vocante gratia », le nombre relativement peu élevé d'âmes jouissant ici-bas de la haute contemplation (*Benjamin major*, lib. 4, c. 23, PL 196, 166).

Guillaume de Saint-Thierry, nous l'avons vu, exprime sa pensée en termes très nets : « l'Esprit Saint souffle où il veut, quand il veut, comme il veut et sur ceux qu'il veut » (*Epistola ad fr.*, lib. 2, c. 3, PL 184, 347). Tous cependant doivent se sanctifier dans les exercices ordinaires de la prière.

Les derniers traducteurs des *Sermons* de Jean Tauler, † 1361, nous assurent que le célèbre mystique rhénan ne croit pas à l'universelle vocation à la contemplation infuse. Cette vocation ne serait donc pas nécessaire à la sainteté. Le chemin de la contemplation surnaturelle infuse n'est pas la voie commune, mais seulement celle des âmes privilégiées. Tauler distingue trois sortes de vocations :

« Ce sont d'abord les commençants au degré inférieur, puis les progressants au second degré, et troisièmement les parfaits, appelés au plus haut degré de la perfection. Personne ne peut reprocher à Dieu cette différence de vocation, car il est le maître

et il peut organiser comme il veut son œuvre » (introd. aux *Sermons* de Tauler, trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, 1927, t. 1, p. 94).

« Dieu... refuse cette expérience sentie de leur fond à de purs et braves gens pendant toute leur vie, de sorte qu'ils ne reçoivent pas la moindre miette du festin jusqu'à leur mort ou peut-être jusqu'à ce qu'ils y parviennent [au banquet céleste]. Et cependant cet homme est à mille degrés au-dessus de ceux qui, dès ici-bas, ont éprouvé cela avec une abondance extraordinaire » (sermon 34, t. 2, p. 129).

On ne peut dire plus nettement que certaines âmes arrivent à un très haut degré de perfection sans éprouver aucun phénomène de conscience mystique. Certains mystiques sont moins élevés en sainteté que d'autres qui n'ont jamais connu les oraisons mystiques proprement dites.

Jean Gerson, † 1429, s'attache à faire concorder ses théories mystiques avec l'expérience acquise dans la direction des âmes. Aussi n'hésite-t-il pas à déclarer qu'une vocation spéciale est requise pour arriver aux états mystiques. On peut se sanctifier sans les atteindre (*Theologia mystica practica*, cons. 1ª, *Opera omnia*, éd. E. du Pin, Anvers, 1706, t. 3, col. 401 svv; cf P. Pourrat, *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, dans *Revue apologétique*, t. 49, oct. 1929, p. 427 svv).

Tous les auteurs médiévaux n'ont donc pas enseigné, — comme on l'affirme parfois —, l'inséparabilité de la contemplation infuse et de la haute sainteté. Et parmi ceux qui ont cru à cette inséparabilité, plusieurs ont remarqué, comme saint Bonaventure, le désaccord existant entre leurs théories et l'expérience des âmes.

Dans les temps modernes, nous trouvons des auteurs spirituels pour qui sainteté et contemplation infuse sont une seule et même chose. Mais la préoccupation d'harmoniser la doctrine spirituelle avec les données de l'expérience se généralise. La pratique de la direction s'est précisée. L'expérience acquise par les directeurs a influé sur les écrits spirituels. Aussi, trouvons-nous un enseignement très ferme sur la distinction entre perfection, haute sainteté et contemplation infuse. L'étude des faits, en spiritualité, a le primat sur les théories.

Je citerai seulement trois témoignages tirés des écrits des plus célèbres écrivains spirituels des temps modernes : sainte Thérèse, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori.

« La souveraine perfection, dit sainte Thérèse, ne consiste pas dans les consolations intérieures, ni dans les sublimes ravissements, ni dans les visions, ni dans l'esprit de prophétie. Elle consiste à rendre sa volonté si conforme à celle de Dieu, que dès que nous comprenons qu'une chose est voulue de Lui, nous nous y attachons de tout notre vouloir; à recevoir enfin avec une égale allégresse ce qui est doux et ce qui est amer, dès que nous savons que tel est le bon plaisir de sa Majesté » (*Fondations*, ch. 5, t. 3, p. 103).

« La véritable union consiste à faire de notre volonté une même chose avec la volonté de Dieu. C'est là l'union que je désire pour moi, et que je voudrais voir en vous toutes, de préférence à ces transports délicieux auxquels on donne le nom d'union, et qui le méritent, sans doute, s'ils sont précédés de celle que je viens de dire » (*ibidem*, p. 106).

« L'unique ambition de celui qui commence à faire oraison... doit être de travailler avec courage à rendre sa volonté conforme à celle de Dieu...; en cela consiste tout entière la perfection la plus haute qu'on puisse atteindre dans le chemin spirituel » (*Château*, 2e Demeure, t. 6, p. 71).

« La perfection ne consiste pas dans les goûts, mais dans l'amour et dans les œuvres accomplies selon la justice et la vérité » (*ibidem*, 3e Demeure, ch. 2, p. 92).

Saint François de Sales écrit de son côté dans l'*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 2 :

« Il y a certaines choses que plusieurs estiment vertus et qui ne le sont aucunement, desquelles il faut que je vous die un mot : ce sont les extases ou ravissements, les insensibilités, impassibilités, unions déifiques, eslevations, transformations, et autres telles perfections desquelles certains livres traittent, qui promettent d'eslever l'âme jusqu'à la contemplation purement intellectuelle, à l'application essentielle de l'esprit et vie supereminente. Voyés-vous, Philothée, ces perfections ne sont pas vertus... Il ne faut pas prétendre à telles grâces, puisqu'elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aymer Dieu... Laissons volontier les sureminences aux âmes sureslevées : nous ne méritons pas un rang si haut au service de Dieu; trop heureux serons-nous de le servir en sa cuisine, en sa paneterie, d'estre des laquais, portefaix, garçons de chambre; c'est à luy par après, si bon luy semble, de nous retirer en son cabinet et conseil privé » (*Œuvres*, Annecy, 1893, t. 3, p. 131-132).

Il est difficile d'enseigner plus fortement que la perfection ne s'identifie pas avec les états élevés de la mystique. Qu'on ne dise pas que saint François de Sales a modifié sa pensée après avoir composé son *Traité de l'amour de Dieu*, car ce passage se trouve dans l'édition définitive de l'*Introduction*, publiée en 1619. Cette édition diffère sensiblement de l'édition princeps de 1609. Rien n'a été changé au texte qui nous occupe.

La préoccupation de s'inspirer de l'expérience acquise dans la direction des âmes est également visible dans les écrits spirituels de saint Alphonse de Liguori. C'est avec une insistance impressionnante qu'il enseigne la séparabilité, en fait et en droit, de la perfection et de la mystique proprement dite.

« Le but que doit se proposer une âme c'est de s'unir à Dieu. Or, pour devenir sainte, il n'est pas nécessaire qu'elle aille à l'union passive. Il suffit de l'union active (satis est illi pervenire ad unionem activam). Très peu d'âmes (paucissimae), dit sainte Thérèse, sont guidées par Dieu dans les voies surnaturelles. Nous en verrons dans le ciel un grand nombre (permultas) qui, sans ces grâces surnaturelles, se seront rendues plus glorieuses que d'autres qui les auront reçues. L'union active est la parfaite conformité de notre volonté avec celle de Dieu, et c'est en elle que consiste très certainement toute la perfection de l'amour divin. »

Selon sainte Thérèse encore, ajoute saint Alphonse, « la perfection ne consiste pas dans l'extase; mais la véritable union de l'âme avec Dieu est l'union de notre volonté à la sienne. C'est là l'union nécessaire et non pas l'union passive. La même sainte dit qu'il pourra arriver que les âmes restant dans la seule union active acquièrent beaucoup plus de mérites que les autres, parce qu'elles ont beaucoup plus à travailler et parce que Dieu les conduit comme des âmes fortes et qu'il réserve les jouissances dont il les prive en cette vie pour les leur donner ensuite en l'autre » (*Praxis confessarii*, c. 9, § 2, nº 136; cf *Homo apostolicus*, app. 1, § 2).

La doctrine de sainte Thérèse, de saint François de Sales et de saint Alphonse a été suivie jusqu'à la fin du 19e siècle. André Meynard, o p, la résume ainsi dans son *Traité de la vie intérieure*, Clermont-Ferrand, 1885, t. 1, p. 475-476 :

La perfection de l'âme consiste essentiellement dans la grâce sanctifiante et dans la charité, c'est-à-dire dans l'union d'amour... Ce n'est pas que l'union fruitive ne soit une des grâces les plus précieuses que Dieu puisse accorder aux âmes... [Cependant] la perfection ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive, mais bien dans l'union ordinaire de la charité. Ce que l'union fruitive a de meilleur procède de l'union de charité. Dieu refuse souvent l'union fruitive aux plus parfaits pour l'accorder à ceux qui commencent : c'est une grâce véri-

table, mais un grand nombre d'âmes se sanctifient sans l'obtenir jamais ».

Le Père Meynard avait bien conscience, en énonçant cette doctrine, d'être en accord avec l'expérience acquise dans la direction des âmes.

Au début du 20e siècle, la doctrine qui identifie perfection et mystique fut reprise. Elle fut enseignée surtout par des théoriciens de la mystique. Ce qui les inspire avant tout c'est un principe d'ordre spéculatif : l'unité de la vie spirituelle. La vie spirituelle est une dans son principe, donc pas d'étapes spécifiquement différentes dans son développement, ascétique d'abord, mystique ensuite. La vie spirituelle se développe normalement même dans les états mystiques les plus élevés, états qui constituent le terme de la perfection.

On peut se demander si, dans ce principe de l'unité de la vie spirituelle tel qu'on l'énonce, il n'y a pas une confusion entre unité de *vie* spirituelle et unité de *voie* spirituelle. La vie spirituelle considérée dans son principe est une. Elle consiste « essentiellement dans la grâce sanctifiante et dans la charité ». Plus l'âme progresse dans la vertu, plus l'état de grâce et la charité se développent en elle. Ce développement est homogène. Il peut être indéfini. Mais si nous considérons les voies par lesquelles Dieu fait cheminer les âmes pour que la grâce augmente en elles, ces voies sont variées. Dieu ne fait pas passer exactement deux âmes par la même voie spirituelle. Dès lors, pourquoi Dieu ne ferait-il pas marcher certaines âmes dans les voies actives et d'autres dans les voies passives, comme tant d'auteurs spirituels nous l'enseignent d'après les données de l'expérience? L'unité de la vie spirituelle n'en est pas compromise, c'est toujours l'état de grâce qui se développe, mais les moyens dont Dieu se sert pour assurer ce développement diffèrent selon son bon plaisir. Quelle que soit la voie suivie, la grâce sanctifiante et la charité se perfectionnent dans la mesure même de la générosité de l'âme.

La spiritualité est une science à la fois spéculative et pratique. On ne peut donc pas l'étudier sans se préoccuper des données de l'expérience. Ceci est particulièrement vrai de la mystique. Ceux qui, se tenant trop dans le domaine de la spéculation, concluent à l'identité de la perfection et de la mystique, sont obligés finalement d'accorder leurs théories avec les faits. Pour expliquer pourquoi tous les fidèles fervents n'arrivent pas aux états mystiques proprement dits, ils donnent des raisons qui peuvent paraître subtiles. Les uns diront qu'il y a un double appel aux états mystiques : l'appel éloigné qui est pour tous et l'appel prochain qui est restreint soit à cause de la négligence des fidèles, soit pour des motifs connus de Dieu seul. Donc perfection et mystique ne s'identifient pas! D'autres déclareront que la vie spirituelle se développe normalement dans les états mystiques, mais que cependant toutes les âmes ne sont pas appelées au mariage spirituel, ce qui est une contradiction, à moins qu'on ne veuille dire que la vie spirituelle se développe normalement dans les seuls états mystiques au sens large. D'autres, enfin, croient résoudre la difficulté en déclarant que les fidèles peuvent être arrivés aux états mystiques proprement dits sans s'en douter. Ce qui est impossible. Le sentiment intense de la présence de Dieu et la certitude complète de cette présence propre à l'union mystique ne peuvent aucunement rester inconscients. Rappelons-nous les témoignages si précis de sainte Thérèse, de sainte Angèle de Foligno et de tant d'autres mystiques.

Qu'on le veuille ou non, les théories viennent se briser contre les données de l'expérience, comme les vagues de l'océan contre les rochers des falaises.

On comprend que les théologiens agitent entre eux ces questions. Mais, à cause de leurs conséquences pratiques, ces théories « panmystiques » n'auraient pas dû sortir du domaine de la science théologique. Au lieu de cette sage réserve, on les a naguère jetées dans le grand public. Beaucoup de revues les ont vulgarisées. Des conséquences regrettables n'ont pas tardé à se produire.

La première a été, pour quelques fidèles, une altération du sens de la vraie piété. Les nouveaux théoriciens de la mystique, insistant presque exclusivement sur l'union mystique de l'âme avec Dieu, avec le Christ, ont — sans qu'ils s'en soient douté —, laissé croire aux fidèles dépourvus de formation théologique, qu'on pouvait se passer de mortifications. Le Conseil de vigilance de Paris a cru devoir publier un avertissement :

« Soit dans les directions données, soit dans la pratique individuelle, ces fidèles n'oublient-ils pas trop facilement que la pédagogie spirituelle traditionnelle de l'Église suppose comme attitude première et comme attitude constamment concomitante de toute marche vers le Christ, la pratique des vertus crucifiantes : de l'obéissance, de l'humilité, de la mortification?

La saine compréhension de la nature humaine, la vue juste des conséquences du péché originel, la vraie psychologie de la vie chrétienne et la prudence s'unissent pour demander que dans la formation de tous les chrétiens quels qu'ils soient, et dans les diverses attitudes de la vie religieuse et morale, on fasse toujours une place, et une place de choix, à l'estime et à la pratique de ces vertus.

La vie chrétienne, ne l'oublions pas, et même toute vie morale proprement dite, est une lutte et une lutte continuelle » (*Semaine religieuse de Paris*, 20 octobre 1928, p. 428).

L'autre inconvénient est le danger de jeter les âmes dans l'illusion. Beaucoup de lecteurs et encore plus de lectrices ont pu indûment se croire arrivés aux états mystiques sublimes, même au mariage spirituel, alors qu'ils ignoraient encore les premiers éléments de la saine spiritualité.

Les effets sanctifiants de la contemplation infuse sont assurément très parfaits. La transformation de l'âme qu'ils produisent est comparée par sainte Thérèse à celle du ver à soie en papillon (*Château*, 5e Demeure, ch. 2). L'âme élevée au mariage spirituel acquiert un profond oubli de soi, un vif désir de souffrir pour Dieu, la soif de la gloire de Dieu et du salut des âmes, un détachement absolu de toutes choses, un zèle dévorant (7e Demeure, ch. 3).

Remarquons que ces faveurs spirituelles sont aussi celles des oraisons communes. Nous pouvons donc les obtenir sans la contemplation infuse. Écoutons ce que dit sainte Thérèse :

« Pour recevoir beaucoup de faveurs de ce genre, une âme ne mérite pas plus de gloire... L'acquisition des mérites est un bien dont le Seigneur ne nous prive jamais, et qui est toujours à notre disposition. Il y a un grand nombre d'âmes saintes qui ne savent ce que c'est que de recevoir ces grâces, et d'autres, qui ne sont pas saintes, les reçoivent...

J'avoue qu'elles sont d'un merveilleux secours pour obtenir les vertus en un haut degré de perfection, mais celui qui les acquerra péniblement par son travail méritera bien davantage. Je connais une personne, ou plutôt deux, — l'une était un homme —, qui avaient reçu de Dieu plusieurs de ces grâces. Eh bien! l'un et l'autre désiraient avec tant d'ardeur servir sa Majesté à leurs dépens et sans toutes ces délices, ils avaient

une si grande soif de souffrir, qu'ils se plaignaient à Notre-Seigneur de ce qu'il les leur accordait, et si la chose eût été en leur pouvoir, ils les auraient refusées. Je parle des délices que Dieu fait goûter dans la contemplation et non des visions elles-mêmes » (*Château*, 6e Demeure, ch. 9, t. 6, p. 259-260).

Ces deux personnes étaient vraisemblablement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. On peut donc pratiquer les vertus dans un degré héroïque sans être élevés aux états mystiques.

Il ne semble pas que saint Vincent de Paul ait joui, au moins habituellement, de la contemplation infuse proprement dite. Et cependant qui a été plus charitable, plus humble, plus zélé que lui?

6. Direction des ames qui sont dans les états mystiques proprement dits

Le confesseur peut rencontrer parmi ses pénitents et ses pénitentes de vrais mystiques. Il y a toujours eu, et il y aura jusqu'à la fin du monde, des âmes que Dieu élève aux états mystiques proprement dits, même au mariage spirituel. Les confesseurs doivent donc connaître les règles à suivre pour les diriger. Ces règles ont pour but de faire éviter l'illusion, de maintenir le mystique dans une rigoureuse fidélité à tous ses devoirs et de le préserver des tentations d'orgueil.

1) Tout d'abord *éviter l'illusion*. Le danger de s'illusionner ici est grand. Le confesseur, tant qu'il n'a pas examiné sérieusement le cas qui lui est soumis, peut toujours craindre que les grâces extraordinaires que le pénitent croit avoir ne soient des phénomènes diaboliques ou, ce qui est assez fréquent, des troubles morbides causés par des fatigues nerveuses.

A la première ouverture d'une âme qui croit être dans les états mystiques, le confesseur se tiendra sur la réserve. Il évitera, sans doute, de prendre un ton sceptique et moqueur, ce qui choquerait à juste titre le pénitent. Mais il déclarera qu'on ne doit pas se croire trop facilement favorisé de grâces mystiques proprement dites. Si le confesseur approuvait immédiatement les dires du pénitent, à fortiori s'il lui en faisait des compliments, il s'exposerait à le jeter dans une orgueilleuse présomption.

Lorsque le dirigé reparlera de ce qu'il éprouve, le confesseur, sans se prononcer sur la nature de ces faits extraordinaires, répondra qu'il va les étudier sérieusement. Tout d'abord, il se fera bien expliquer par le pénitent ce qui se passe en lui; explications qui pourront être données par écrit. Puis, le confesseur examinera soigneusement le tempérament de son interlocuteur. Est-il particulièrement ardent, nerveux, maladif? Si on peut connaître aussi le tempérament des parents, leur état de santé, ce sera un supplément de lumières, parfois très utile.

Évidemment le confesseur doit connaître à fond les dispositions morales et spirituelles de son pénitent. Avant tout, a-t-il les vertus naturelles? N'y aurait-il pas de la vanité en lui, un secret désir de se donner de l'importance? Et même, ne serait-il pas capable de vouloir tromper son confesseur? Questions que se posera le directeur et qu'il ne laissera jamais non résolues. C'est parce qu'ils ne font pas suffisamment cet examen critique, que des confesseurs se laissent parfois mystifier.

Bien entendu, le directeur se rendra compte du degré de vertu de son pénitent, de sa fidélité à tous ses devoirs et aussi de la réputation dont il jouit dans le milieu où il vit (cf Gerson, *De probatione spirituum*, *Opera*, t. 1, col. 37 svv).

Ces enquêtes terminées le confesseur aboutira à l'une des trois conclusions suivantes :

a) L'état du pénitent est pseudo-mystique. Il est le résultat d'un état nerveux morbide. Dans ce cas, il ne faut pas attacher d'importance au point de vue mystique, aux phénomènes produits. Le pénitent devra recourir au médecin. Il aura soin de faire une sorte de diversion pour pacifier ses nerfs. Cependant, comme il peut arriver qu'une fatigue nerveuse momentanée accompagne des états mystiques vrais, le confesseur ne sera pas absolu dans sa première décision. Il ne faut pas oublier que, selon sainte Thérèse, les maladies corporelles passagères font assez souvent partie des purifications passives (*Château*, 6e Demeure, ch. 1). Au reste, un médecin expérimenté saura bien distinguer une fatigue accidentelle d'un état morbide congénital, diagnostic qui sera utile au confesseur (cf J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938).

b) Ce qu'éprouve le prétendu mystique a une origine diabolique. Cas plutôt rare, qui se rencontre cependant. Si le pénitent est foncièrement chrétien et très fidèle à tous ses devoirs, ces vexations diaboliques seront considérées comme des épreuves. Elles pourraient, par contre, revêtir le caractère de châtiments si le pénitent était très négligent.

c) Enfin, le directeur acquiert la conviction que son pénitent est un vrai mystique. Comment le dirigera-t-il?

2) La direction aura pour but d'aider le pénitent à *être très fervent* et à progresser dans la pratique de toutes les vertus. L'âme qui reçoit les faveurs mystiques est obligée, dit sainte Thérèse, « à servir plus parfaitement Celui dont elle reçoit davantage » (*Château*, 6e Demeure, ch. 9). Or, il peut arriver que le mystique, habitué aux consolations spirituelles qui rendent le devoir facile, cesse inconsciemment de faire des efforts. De là des possibilités de relâchement et même de tiédeur. Le directeur a le devoir d'être sévère, exigeant même, tout en tenant compte de la faiblesse humaine. Il ne tolérera pas de négligences volontaires. La meilleure preuve de l'action mystique de Dieu dans une âme n'est-elle pas le progrès continu dans les vertus d'humilité, d'obéissance, de mortification de l'amour-propre?

Assez souvent le directeur devra pacifier l'âme. Les vrais mystiques, comme sainte Thérèse, ont peur, d'ordinaire, d'être dans l'illusion. Le confesseur les rassurera et les maintiendra dans la confiance.

3) La *pratique de l'humilité* retiendra particulièrement l'attention du directeur. Les états mystiques pourraient porter à l'orgueil. Aussi, plus Dieu favorise une âme, plus il entend qu'elle ait conscience de son néant. A cette fin, il permet que les mystiques aient d'extraordinaires humiliations. Le directeur voit, à la manière dont elles sont acceptées, si son pénitent est vraiment humble. Sainte Thérèse recommande aux mystiques de se tenir dans une crainte salutaire de commettre le péché, crainte favorable à l'humilité :

« Lorsqu'elles [les âmes mystiques] songent à certains personnages que l'Écriture mentionne comme ayant été favorisés

de Dieu, un Salomon par exemple, qui a eu tant de communications avec sa Majesté, elles ne peuvent, je le répète, s'empêcher de craindre » (*Château*, 7e Demeure, ch. 4, t. 6, p. 305).

Il peut se faire que le confesseur juge utile d'humilier lui-même son dirigé. Balthasar Alvarez, directeur de sainte Thérèse pendant quelque temps, la priva de la sainte communion vingt jours consécutifs pour l'éprouver et l'humilier (Louis Du Pont, *Vie du P. Balthasar Alvarez*, trad. Couderc, Paris, 1912, p. 102). Mais si le directeur a le droit d'être parfois sévère, il s'abstiendra toujours d'être dur. On ne saurait approuver certains traitements infligés à quelques saints personnages et rapportés dans leurs vies. Le directeur, comme tout supérieur, ne doit pas s'écarter des règles de la discrétion.

Le désir de la contemplation infuse est-il légitime et utile pour tous les chrétiens et spécialement pour les âmes ferventes? Distinguons la contemplation elle-même des phénomènes accessoires qui l'accompagnent parfois comme les visions et les révélations. Ces phénomènes accessoires ne doivent être désirés par personne. Sainte Thérèse disait à ce propos :

« Lorsque vous saurez ou que vous entendrez dire que Dieu fait ces sortes de grâces à certaines âmes, ne lui demandez pas et ne désirez jamais qu'il vous conduise par cette voie, bien qu'elle vous paraisse excellente et qu'elle mérite effectivement toute notre estime, tout notre respect. Cela ne convient nullement pour plusieurs raisons » (*Château*, 6e Demeure, ch. 9, t. 6, p. 257).

Ces phénomènes n'intéressent pas notre sanctification et ils exposent trop à l'illusion.

Quant à la contemplation infuse elle-même, on peut la désirer et la demander, pourvu que ce soit en toute humilité et dans une soumission parfaite à la volonté divine. Car, en fait, cette contemplation n'est pas accordée à tous ceux qui la désirent et la demandent. Si ce désir n'était pas accompagné d'une véritable conformité à la volonté de Dieu, il pourrait engendrer le découragement et même le dépit, dans le cas où il ne serait pas satisfait. La vie spirituelle en subirait un réel dommage. Lorsque, au contraire, il est humblement soumis aux desseins de Dieu, ce désir peut être un stimulant pour la sanctification de l'âme (cf A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, Clermont-Ferrand, 1899, 3e éd., t. 2, p. 131 svv).

La lecture des ouvrages qui traitent spécialement de la contemplation infuse sera aussi l'objet d'une direction éclairée. Elle ne sera pas conseillée trop vite, ni indistinctement, à tous les pénitents. Avant de mettre entre les mains de ses dirigés des livres de haute mystique, le directeur sage attendra qu'ils soient instruits des principes de la vie spirituelle. La lecture de l'*Introduction à la vie dévote* et d'autres ouvrages similaires doit précéder celle des auteurs mystiques. Agir autrement serait s'exposer à fausser l'esprit du pénitent et à lui laisser croire que, même les débuts de la vie chrétienne consistent dans des états mystiques. La formation au renoncement et à l'habitude de l'effort serait manquée.

Pierre Pourrat.

VIII. LA CONTEMPLATION SELON Mgr SAUDREAU

1. Nature de la contemplation infuse. — 2. Y a-t-il une contemplation acquise? — 3. Degrés de la contemplation infuse. — 4. La contemplation infuse est-elle inséparable de la perfection? — 5. Direction des âmes et désir de la contemplation.

1. — Nature de la contemplation infuse

La contemplation infuse peut se définir : une connaissance supérieure de Dieu que Dieu lui-même, par le moyen des dons du Saint-Esprit, met dans les âmes détachées et en même temps un amour tout fait, amour d'attirance et d'intimité, qui tient ces âmes unies à Dieu. C'est là une contemplation infuse, car tous les maîtres la montrent comme mise par Dieu dans l'âme et non pas produite par les efforts de celle-ci. Elle comporte donc deux éléments versés en elle sans le secours du raisonnement, lumières et amour. L'âme est passive en les recevant, mais elle reste libre d'en user et, du moins dans la plupart des cas, libre d'agir avec ses puissances. La connaissance supérieure de Dieu ainsi donnée par les dons du Saint-Esprit est une connaissance générale et indistincte, comme le dit et répète saint Jean de la Croix, donc différente de la connaissance raisonnée qui distingue les perfections divines; elle donne de Dieu une haute idée, mais une idée globale : Dieu est l'être incompréhensible, dont on pense beaucoup plus qu'on ne peut dire. N'est-ce pas un fait reconnu de tous que les personnes qui pratiquent un vrai détachement, même si elles sont peu instruites, ont pour Dieu plus d'admiration, plus d'estime que les savants théologiens eux-mêmes, si ceux-ci ne s'appliquent pas généreusement à la mortification et à l'humilité?

Pour faire comprendre ce qu'est l'amour d'attrait donné dans la contemplation, il faut remarquer que s'il n'y a qu'une espèce d'amour de Dieu dans l'âme en état de grâce, cet amour peut revêtir des modes différents. Il y a l'amour *cherché*, celui que par devoir, par exemple lorsqu'on doit prier, on s'efforce de produire en recourant aux considérations, quiconque possède les vertus théologales pouvant tirer de son cœur des actes d'amour.

A ces efforts de l'âme Dieu ajoute souvent des secours très précieux qui stimulent son amour, qui l'aident à prendre de fortes résolutions, à pratiquer, à entretenir, à développer de solides vertus; ce sont des lumières qui rendent plus claires les vérités de la foi, par exemple le malheur de la damnation, l'importance du salut, la bonté de Dieu dans l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie. En même temps que l'esprit est éclairé, des attraits pour le bien, pour la vertu, sont mis dans la volonté. On a alors l'amour *excité*. Ces sortes de grâces, qui sont les grâces excitantes, se rencontrent parfois dans la voie purgative. Elles sont fréquentes dans la voie illuminative, et c'est par un afflux de ces grâces excitantes, qui éclairent l'âme et avivent son amour, que s'opère le passage de la voie purgative à la voie illuminative (cf *Degrés de la vie spirituelle*). Mais ce sont là des lumières distinctes et qui sont données suivant le mode humain, à l'aide de raisonnements ou de moyens extérieurs : cérémonies touchantes, chants, prédications. Il n'y a rien là de mystique, rien qui se passe dans la partie suprême de l'âme, au-dessus de la zone des raisonnements.

L'amour qui produit la contemplation est un amour « tout fait », que l'âme reçoit directement de Dieu (M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 10, 1919, p. 281).

Les Pères distinguaient l'amour du serviteur pour

son maître, qui est un amour intéressé, de l'amour de l'enfant pour ses parents; le premier caractérisant les âmes parvenues au deuxième degré de la vie spirituelle et le second les âmes parfaites, dont l'amour est pur. Ils disaient encore que le Cantique des cantiques, qui décrit l'amour des époux, convient aux âmes du troisième degré. L'amour du serviteur est un amour raisonnable et raisonné : le maître est aimé parce qu'il est bon, juste, payant bien les salaires; l'amour des enfants, l'amour des époux est plus dans le cœur que dans l'esprit; il est irraisonné, impulsif, toujours en éveil ou prêt à s'éveiller. C'est un amour d'attirance qui charme l'âme, mais aussi la domine et la tient captive; il est produit ou par une affinité de nature, comme dans l'amour de la mère pour l'enfant, ou par une convenance fortement saisie, comme dans l'amour des époux. C'est un amour d'intimité, poussant aux confidences, à la communauté de sentiments, à l'assimilation.

Telle est bien la différence qu'il n'est pas possible de méconnaître entre les âmes d'une piété ordinaire, dont l'amour s'appuie sur des motifs que la foi propose, et les âmes qui s'appliquent au total renoncement. A celles-ci Dieu donne un amour d'attrait, qui persiste et produit ou l'union continue, ou bien la soif de Dieu, le besoin de s'unir constamment de cœur avec lui. Saint Thomas a bien distingué ces deux modes de l'amour, l'amour de raison et l'amour d'attrait, et affirmé la supériorité du second sur le premier : « magis in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere » (1ª 2ae q. 26 a. 3 ad 4). N'est-ce pas un fait connu que ceux-là mêmes qui pratiquent des vertus solides, s'ils n'ont pas reçu le don de l'union amoureuse, restent de longs moments sans penser à Dieu, tandis que ceux que l'amour divin captive vivent sans effort en présence de Dieu et dans son intimité? Toutes les fois que les mystiques parlent de l'amour qu'ils ressentent, c'est l'amour d'attrait et d'intimité qu'ils dépeignent, amour que les plus belles considérations ne peuvent procurer; Dieu seul peut le mettre dans le cœur.

L'amour d'attrait et d'intimité, naturel ou surnaturel, suppose qu'entre ceux qui s'aiment ainsi les pensées, les sentiments, les vouloirs sont à l'unisson; il n'y a pas attirance et intimité entre les êtres que séparent trop de dissemblances. C'est parce que les âmes imparfaites entretiennent beaucoup de vouloirs qui ne s'accordent pas avec les vouloirs divins, qu'elles sont inaptes à recevoir les grâces de l'amour passif. Ceci explique la doctrine unanime des maîtres qu'il faut purifier l'âme de ses attaches pour recevoir les grâces contemplatives et unissantes.

Attirée donc vers Dieu et par l'attrait d'affinité que Dieu lui-même met dans sa volonté, et par la connaissance éminente qu'elle a de ses amabilités, connaissance qui est mise dans son intelligence directement par Dieu, l'âme aspire à penser à Dieu, à admirer ses perfections, à s'unir à lui et à rester dans cette union. L'amour engendre donc la contemplation.

Propter hoc, dit saint Thomas, Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam (2ª 2ae q. 180 a. 1).

Et la contemplation est une preuve d'amour, car « si les œuvres actives entreprises pour le Christ sont une preuve de l'amour qu'on lui porte, c'est une preuve plus forte de cet amour de laisser toutes choses, d'oublier toutes les choses de la vie présente et de trouver son bonheur dans la contemplation de Dieu » (q. 182 a. 2 ad 1).

Ainsi s'explique le mot de sainte Jeanne de Chantal, que toute âme contemplative redirait volontiers : « Le bonheur de la vie est de faire oraison ».

Donc, l'objet de la contemplation mystique c'est Dieu, et Dieu est saisi comme étant en relation intime avec l'âme : même si elle souffre d'être absente de lui, elle tend vers lui comme vers celui qui l'attire.

On voit par là quelle différence il y a entre les oraisons contemplatives où l'âme reçoit et exerce un amour irraisonné et les oraisons non contemplatives où l'âme, ne recevant pas ces attraits divins et n'étant pas unie à Dieu lui-même, produit des actes d'amour à l'aide de considérations et de raisonnements. Ces considérations peuvent produire en elle de douces émotions, — ce que sainte Thérèse appelle les contentements de la méditation —, ainsi son amour sera excité et ce sera une grâce précieuse, mais ce ne sera pas l'amour passif, mystique, contemplatif, l'amour opérant une union persistante.

Oui, une union persistante. De là, le nom de voie unitive, nom si exact, si propre à désigner la troisième étape de la vie spirituelle : contemplatio sive via unitiva, dit bien Suarez, *De oratione*, lib. 2, c. 11, nº 7. Cet amour unissant réside dans la cime de l'âme, là où se font, — c'est un mot de saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 1, ch. 12) —, les simples acquiescements de la foi, de l'espérance, de la charité. Quand l'amour ne s'exerce pas, quand l'attention est détournée, la tendance du cœur vers Dieu demeure; l'âme est comme l'aiguille de la boussole : elle peut bien être tournée vers le profane, mais très souvent au milieu de ses occupations, et surtout quand le travail s'interrompt, elle se voit ramenée vers son Dieu.

De plus, outre la volonté foncière d'obéir aux lois divines, — qui se trouve en tout chrétien en état de grâce, qui est détermination raisonnée appuyée sur les motifs que la foi nous donne et qui est une volonté acquise —, Dieu met dans ces âmes et rend stable en elles une résolution ferme de vouloir tout ce qu'il veut, un attachement suave et fort à sa divine volonté, un abandon filial à sa Providence, et ceci est un don infus et non raisonné. Cet abandon, que possède toute âme qui vit dans l'union à Dieu, est manifestement supérieur à la résignation que les âmes simplement pieuses acquièrent en se raisonnant.

Tels sont les effets des grâces unissantes et contemplatives. Ces grâces unissantes de lumières et d'amour résidant dans la cime de l'âme n'agissent pas toujours sur la partie sensible, l'âme n'en reçoit pas toujours des joies délicieuses, comme certains auteurs le donnent à croire. Souvent la volonté seule en ressent le bien-être; souvent même l'action de la grâce est, selon le mot de saint François de Sales, imperceptible, mais l'âme est attirée à penser à Dieu; elle constate, — ou si, torturée par des peines intimes, par exemple par des lumières qui lui montrent et la sainteté de Dieu et sa misère, elle ne comprend pas ce qui se passe en elle —, d'autres constatent que sa volonté est liée à la volonté divine et qu'elle conserve en elle un besoin d'aimer et une tendance à l'union qui ne vient pas de ses réflexions ni de ses efforts (cf *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 11; liv. 7, ch. 2).

Si l'âme est et demeure unie à Dieu dans la partie

suprême de ses facultés, comme les maîtres unanimement le remarquent, elle peut, dans la partie inférieure de ses puissances, — et l'ont bien noté sainte Thérèse, saint François de Sales, le Père Lallemant —, se livrer à des pensées utiles, vaquer à ses devoirs et demeurer dans l'union, l'attention amoureuse à Dieu se prolongeant. Si parfois, dans le cours de ses oraisons, elle est absorbée et comme réduite au silence, plus souvent ses puissances continuent d'agir : elle aura donc de saintes pensées, elle produira divers actes de reconnaissance, d'amour, de conformité ou autres. Aussi la prière officielle de l'Église convient très bien aux âmes contemplatives; il leur est facile en récitant l'office de se maintenir dans l'union d'amour. Même quand elles ont des distractions, comme le note justement Rigoleuc (*Abrégé de conduite spirituelle*, ch. 3, § 3, dans P. Champion, *La vie du P. J. Rigoleuc avec ses traités de dévotion...* Paris, 1685, p. 325) : « le fond de l'esprit demeure toujours recueilli et la volonté attachée à Dieu » (cf E. Lamballe, *La contemplation*, Paris, 1931, p. 163). Ainsi les sentiments affectueux de la mère, de l'épouse persistent sourdement, presque inconsciemment, pendant qu'elles sont occupées par leur travail.

Y a-t-il lieu de distinguer plusieurs formes de contemplation infuse? — Comme il sera dit plus loin, ce sont toujours les mêmes éléments que l'on rencontre dans la contemplation infuse, depuis la nuit des sens qui en marque les débuts jusqu'à l'union transformante qui en constitue le sommet : lumières et amour infus, comme il a été expliqué. Si ces lumières et cet amour saisissent l'âme tout entière, c'est la contemplation absorbante et délicieuse; si l'intelligence reste plus libre, mais qu'il y ait répercussion dans l'appétit sensitif, c'est la contemplation sensible, qui est très douce; si la volonté seule est atteinte et goûte le bien-être de l'amour, c'est la contemplation suave; si la volonté est saisie, surtout dans la partie où elle émet ses déterminations, c'est la contemplation aride. Si des lumières très fortes sont données sur la sainteté et la justice de Dieu et sur les misères de l'âme, c'est la contemplation douloureuse et purifiante. On peut distinguer encore les formes extatiques qui constituent une contemplation extraordinaire.

Certains auteurs veulent englober dans la contemplation infuse les phénomènes d'ordre angélique (voir art. *Phénomènes mystiques d'ordre* ANGÉLIQUE, t. 1, col. 573-578). Si l'on tient à les comprendre dans la contemplation, il y faut bien reconnaître une forme très différente de contemplation et alors il faut dire, comme l'auteur de l'article *Mystique* dans le DTC, t. 10, col. 2659, qu'il y a là un « miracle psychologique ».

2. — Y A-T-IL UNE CONTEMPLATION ACQUISE?

C'est seulement au 17e siècle que quelques auteurs commencèrent à parler d'une contemplation acquise (cf *État mystique*, 2e éd., Paris, 1921, nº 114 sv). Nous avons montré que par cette appellation nouvellement employée les auteurs ont entendu des états bien différents. De nos jours encore le sens donné à ces mots varie : les uns entendent par là une contemplation à laquelle on arriverait à force de méditer, les connaissances s'étant accumulées dans la mémoire on se contenterait de les regarder et d'en jouir. C'était autrefois le sens généralement accepté; aujourd'hui très peu l'entendent ainsi. D'autres auteurs désignent une oraison affective dans laquelle l'âme s'arrête pendant de courts instants à des vues très simples, à des actes d'admiration concernant les perfections et les bienfaits de Dieu et revient ensuite aux considérations et aux affections (Dom V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1912; A. Tanquerey, art. *Contemplation*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 2, 489-512).

D'autres, — et de ceux-ci le nombre semble croître —, entendent par là une contemplation qui suppose une illumination du don de sagesse (*La spiritualité carmélitaine*, d'après le Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, dans RAM, t. 15, 1934, p. 181), une emprise dominante de Dieu sur l'âme (compte rendu de la traduction de l'ouvrage du Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Paris, 1936, dans RAM, t. 17, 1936, p. 202), une contemplation où l'âme reçoit passivement l'illumination et l'influence divine, mais de telle sorte que l'action divine ne fasse pas suspendre l'opération propre de l'âme (F. Cavallera, *Le Père Joseph de Jésus-Marie et Monsieur le chanoine Saudreau*, dans RAM, t. 11, 1930, p. 408), donc contemplation où il y a l'élément infus et la part active de la volonté. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine réserve le terme contemplation infuse à celle où l'âme a conscience de l'action de Dieu. Il préfère les termes de contemplation active aux mots contemplation acquise.

On doit donc, quand un auteur parle de contemplation acquise, examiner avec soin quelle idée il s'en fait.

Voie contemplative. — Suarez identifie *via unitiva sive contemplatio* et ailleurs il dit voie contemplative pour voie unitive. Ce théologien, si exact à rapporter les opinions qu'il n'accepte pas et à les réfuter, ne suppose même pas qu'on puisse avoir une autre idée de la voie contemplative; il ignore tout à fait l'opinion qui prit naissance dans le cours du 17e siècle qu'il y aurait une bifurcation dans la voie spirituelle après la voie illuminative, bifurcation d'où partiraient deux voies unitives différentes, l'une la voie unitive commune, normale, d'où serait exclue la contemplation, l'autre la voie unitive extraordinaire avec les grâces mystiques; ce serait là la voie contemplative. Nous nous en tenons à ce qui fut la doctrine incontestée jusqu'au 17e siècle.

Prise dans le sens adopté par Lehodey, Tanquerey, d'oraison affective avec des pauses où s'exerce l'admiration, la contemplation acquise peut être admise; elle ne comporte pas d'impossibilité.

La contemplation acquise telle que l'expliquent Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, Cavallera, existe certainement; c'est celle que nous, nous appelons contemplation ordinaire ou contemplation infuse, parce qu'elle comporte une illumination toute particulière du don de sagesse, et le don de sagesse, quand il procure à l'âme ces lumières précieuses, accompagne toujours l'amour d'attrait : Dieu vu si beau, si aimable, attire l'âme et la captive.

Nous ferons seulement cette réserve : quand il y a cette lumière et cet amour captivant, l'un et l'autre reçus de Dieu, opérés par lui, — ce sont les mots de saint Jean de la Croix dans le chapitre où les auteurs disent trouver la contemplation acquise (*Montée*, liv. 2, ch. 11, 12 ou 14) —, le fait que l'âme en ait conscience ou non est accidentel. Dès que sont présents les éléments essentiels, ne doit-on pas reconnaître la contemplation ordinaire? Quiconque est familiarisé avec les vies des

saints sait que ces amis du Seigneur peuvent recevoir de lui de grandes lumières et un amour extrêmement pur et intense et ne pas en avoir conscience. Il peut se faire, en effet, que ces grâces n'opèrent que dans la pointe de la volonté et leur soient imperceptibles, comme l'enseigne saint François de Sales, ou que les lumières purifiantes, qui leur révèlent leur misère et leur incapacité de créature, les empêchent de bien voir le pur amour que Dieu opère en elles.

La contemplation acquise à force de méditer en théorie est possible d'une façon passagère. Que l'on expose à une âme neuve, jusque-là peu instruite, les grandeurs de Dieu, elle pourra rester quelque temps suspendue dans l'admiration; mais ce sera un fait transitoire, ce ne sera pas là une oraison qu'elle fera fréquemment; quand elle sera habituée à ces vérités, elle en sera beaucoup moins touchée et les distractions reviendront. Or, les distractions qui, comme il a été dit, peuvent coexister avec la contemplation infuse, empêchent tout à fait la contemplation acquise.

« Les cas de contemplation purement acquise... doivent être extrêmement rares », dit le Père de Guibert, *Études de théologie mystique*, p. 191. Cette remarque est très juste; on ne trouve pas de contemplatifs habituels parmi ceux qui ne jouissent pas des grâces unissantes. S'il y avait une contemplation acquise à force de méditer, elle serait l'apanage des intellectuels. Or, c'est l'enseignement traditionnel : la contemplation ne s'obtient que par la purification de l'âme qui se dégage de toute attache, de tout ce qui, captivant son cœur, détourne trop souvent de Dieu son attention. »

Aussi ceux qui voudraient se mettre dans la contemplation avant d'avoir reçu la grâce de l'union amoureuse, bien vite ne seraient plus en oraison; ne tenant plus leur esprit occupé par de pieuses considérations, ils se laisseraient aller à leurs préoccupations, à leurs désirs naturels et ils perdraient leur temps. C'est pourquoi les maîtres le défendent sévèrement. « Prétendre occuper les puissances de l'âme et penser les faire rester tranquilles, c'est folie », dit sainte Thérèse (*Vie*, ch. 12). Ce sujet lui tient à cœur, elle y revient un peu plus loin :

« Si d'un commencement de dévotion que Dieu nous accorde nous voulons passer de nous-mêmes à ce repos de la volonté, aucun effet ne se produit; la dévotion cesse bientôt et c'est la sécheresse » (ch. 15).

Elle y revient encore et avec non moins de force dans le *Château de l'âme* :

« Si le Seigneur n'a pas commencé à nous enivrer, je ne puis arriver à comprendre comment on pourrait arrêter les pensées sans qu'il en résulte plus de dommage que de bien » (4e Demeure, ch. 3).

Elle remarque que saint Pierre d'Alcantara parle comme elle dans son *Traité de l'oraison*. Quant à l'oraison de recueillement qu'elle décrit (*Chemin de la perfection*, ch. 30) et que l'on a donnée parfois comme type de la contemplation acquise, qu'on relise la description qu'elle en fait, on verra que c'est une oraison affective et pas du tout une contemplation. Saint Jean de la Croix n'est pas moins affirmatif : il défend avec insistance (*Montée du Carmel*, liv. 2, passim) que l'on quitte la méditation avant de posséder la connaissance amoureuse de Dieu et de l'avoir reçue dans un degré suffisant pour ressentir le dégoût des considérations et pour trouver du bien-être à demeurer seul avec Dieu. On trouve cette même doctrine chez sainte Jeanne de Chantal (*Entretien* 32, *Sur trois manières de faire l'oraison et sur la simplicité*, dans *Vie et œuvres*, Paris, 1875, t. 2, p. 331-334).

3. — Degrés de la contemplation infuse

Saint Jean de la Croix a, mieux que personne, décrit les débuts de la contemplation infuse dans la nuit des sens, où l'âme reçoit « une nourriture intérieure et substantielle qui est un commencement de contemplation obscure, sèche, ordinairement secrète pour les sens et imperceptible à celui-là même qui la reçoit ».

Ils sont donc en contradiction manifeste avec ce saint docteur et avec beaucoup d'autres (voir *Degrés de la vie spirituelle*, 6e éd., ch. 26) ceux qui affirment que l'entrée dans l'état mystique se fait d'une façon soudaine, inopinée, que l'âme est toute surprise, émerveillée. Et combien aussi pareille assertion contredit l'expérience!

Le lecteur sait que la contemplation d'après saint Jean de la Croix est « une connaissance amoureuse de Dieu infuse » (*Nuit*, liv. 2, ch. 18), c'est donc un commencement d'illumination et les prémices d'un amour nouveau que l'âme reçoit, et de ces deux éléments le principal c'est l'amour, amour d'attrait et d'intimité que l'âme n'avait pas auparavant. Cet amour produit d'abord le dégoût des raisonnements : une mère à qui l'on voudrait démontrer qu'elle doit aimer son enfant trouverait ces raisonnements intempestifs et fastidieux; au lieu de les écouter elle préférerait serrer sur son cœur le petit bien-aimé; ainsi en est-il de cette âme qui commence à subir l'emprise de l'amour d'attirance. En second lieu, cet amour d'attrait produit une disposition habituelle de renoncement; enfin, il fait que l'âme goûte du bien-être à se trouver seule à seul avec Dieu et à lui donner son amoureuse attention. Ce sont là les trois signes donnés par saint Jean de la Croix du début de la contemplation. Sainte Jeanne de Chantal donne les mêmes signes et ils sont devenus classiques. Ils sont excellents, car, ce que beaucoup d'auteurs ne font pas assez remarquer, ils révèlent clairement la présence de l'amour d'attrait et d'attirance.

La présence de cet amour infus n'empêche pas l'exercice de l'amour acquis, de l'amour raisonné. Sainte Thérèse explique à diverses reprises comment l'âme contemplative doit se rappeler une vérité ou un mystère, et c'est le plus souvent nécessaire (*Vie*, ch. 14, 15; *Chemin de la perfection*, ch. 27-28; *Château de l'âme*, 6e Demeure, ch. 14). Si l'âme n'avait pas reçu les grâces mystiques et ne les possédait pas en substance, ce regard jeté sur les mystères ne suffirait pas pour la maintenir en oraison, l'amour étant trop faible et mêlé à des affections inférieures, les distractions abonderaient et l'âme se trouverait sèche, impuissante, divagante. Si l'âme a constaté en elle les trois marques tout à l'heure indiquées, la tendance à l'union subsiste; il y a l'union mystique en puissance et en germe. Alors, grâce à cette préparation très simple, cette union passera de la puissance à l'acte, les obstacles au recueillement étant écartés, l'âme se trouve unie, car l'Esprit Saint agit et communique l'amour.

Le don que Dieu fait alors des grâces mystiques, encore difficiles à percevoir, et le retranchement des grâces qui étaient données selon le mode humain, déterminent une crise importante qui frappe tous les directeurs attentifs. Nul n'a mieux décrit cette crise que saint Jean de la Croix. On s'étonne à bon droit de ce que certains auteurs passent constamment sous

silence ce changement qui s'opère régulièrement dans les âmes ferventes et qui est de toute première importance.

Quelquefois cependant les grâces contemplatives et unissantes semblent bien être mêlées aux grâces excitantes de l'oraison affective avant que soit intervenue la nuit des sens. Les âmes ardentes qui se donnent au Seigneur avec générosité, sans être encore sorties de l'oraison affective, se trouvent quelquefois très unies à Dieu pendant des journées entières (Vénérable Libermann, *Écrits spirituels*, Paris, 1891, p. 155, 163, 194); mais elles subissent un peu plus tard l'épreuve des sécheresses et sortent des considérations pour entrer dans l'union contemplative.

Établir une échelle certaine des degrés de la contemplation paraît être une entreprise impossible. On donne assez souvent de nos jours cette gradation : quiétude, union, extase, mariage spirituel. Cette gradation est empruntée à sainte Thérèse, qui, racontant ce qui lui arriva à elle-même, a distingué ces diverses étapes. Après des années de sécheresses et d'épreuves, elle reçut des grâces mystiques reposantes et consolantes; ensuite les lumières et l'amour versés en son âme devinrent plus intenses et la sainte en les recevant perdit souvent l'usage de ses sens; d'abord ce fut l'extase faible, qu'elle appelle union, puis l'extase complète. Plus tard, elle fut favorisée du mariage spirituel.

Il semble bien que le plus souvent, peut-être toujours, des grâces contemplatives ordinaires sont données, avant que ne viennent des extases. Mais il ne faut pas oublier que l'extase est un phénomène accidentel.

« Une âme, dit très justement le Père Lallemant, aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime.., une opération de Dieu plus excellente qu'une autre avec des ravissements extraordinaires... La sainte Vierge était plus élevée dans la contemplation que tous les anges et tous les saints ensemble et cependant elle n'avait point de ravissements » (*Doctrine spirituelle*, 7e pr., ch. 4, a. 7, § 1, éd. A. Pottier, Paris, 1924, p. 430-431).

Et elle avait ces grâces sublimes d'amour quand elle vaquait à ses travaux. Sainte Bernadette, à Lourdes, était en extase, alors qu'elle n'était pas encore élevée à un haut degré de perfection. Une âme peut recevoir, tout en ayant quelques distractions ou en faisant les œuvres de la vie active, un amour plus pur et plus intense dans sa partie suprême qu'une autre qui ne sera pas distraite mais toute plongée dans l'amour. Il ne faut donc pas faire de l'extase un degré de contemplation.

On doit encore souscrire à ce que dit ce même auteur :

« Dans les diverses communications que Dieu fait aux âmes de ses dons et de ses visites, il n'y a point d'ordre certain et limité, de manière qu'on puisse dire : après cette opération, par exemple, suivra cette autre; ou d'un tel degré d'oraison l'on passe à celui-ci » (a. 9, § 6, p. 450).

La contemplation mystique est lumière et amour, mais il n'y a pas de marque extérieure sûre de l'intensité, de la pureté, de la valeur de cette lumière et de cet amour. On serait souvent embarrassé si l'on voulait trouver chez les autres saints la même succession des grâces mystiques que chez sainte Thérèse.

L'union transformante marque le sommet des grâces contemplatives; là, l'emprise du Seigneur sur l'âme est complète et parfaite est la fusion de la volonté humaine dans la volonté divine (*Degrés de la vie spirituelle*, liv. 7). Comme le dit si bien à maintes reprises saint Jean de la Croix, le terme de la vie spirituelle c'est « l'union parfaite avec Dieu par amour », c'est « la transformation de l'âme en Dieu par amour ». Dans ce dernier degré, « le lien de l'amour unit avec tant de force Dieu et l'âme qu'il les transforme l'un dans l'autre » (2e *cantique spirituel*, annotation à la str. 31). « C'est une transformation en l'Aimé; les deux partis s'y donnent totale possession l'un de l'autre par l'union d'amour » (1er *cantique spirituel*, str. 27). A l'âme généreuse qui, par son total détachement et par sa constance dans les épreuves, s'est dépouillée de tout l'humain et ne désire qu'aimer, le Seigneur communique un amour merveilleusement puissant, qui ne subit plus de relâche, inspire tous ses sentiments, dirige tous ses actes et la possède jusque dans son fond le plus intime. Si le début des grâces mystiques n'est pas autre chose que l'apparition dans l'âme des premiers symptômes de l'amour d'attirance, le sommet des états contemplatifs est ce même amour triomphant, transformant, divinisant.

4. — La contemplation infuse est-elle inséparable de la perfection?

« Si par vie mystique on entend une vie d'union amoureuse à Dieu très intime et produite plus par l'action de la grâce en nous que par nos propres efforts, fruit des initiatives de Dieu plus que des nôtres.., il n'y a ni sainteté, ni même véritable perfection... en dehors de la vie mystique ».

Le Père Pottier en parlant ainsi (*Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927, t. 1, p. 102) faisait sienne une remarque du Père de Guibert (*Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 180). Et ce dernier ajoute que ceci n'est au fond contesté par personne : « les auteurs... qui nient le plus nettement l'appel général des âmes aux grâces de contemplation infuse proprement dite n'ont jamais nié cela ».

Ces deux auteurs appellent les grâces qui produisent cette union amoureuse grâces mystiques au sens large; ils ne consentent pas à appeler cet état de l'âme qui reçoit l'union amoureuse contemplation infuse. Nous, au contraire, qui disons que toute âme fidèle est appelée d'un appel éloigné à la perfection et à la contemplation, nous croyons très fermement que cette union amoureuse est la contemplation infuse et que les grâces qui la produisent sont les grâces mystiques au sens traditionnel. (Tous les hommes sont appelés au salut, mais les enfants qui meurent sans pouvoir être baptisés n'y sont appelés que d'un appel éloigné; ainsi, beaucoup de fidèles, sans que ce soit de leur faute, n'ont pas les moyens nécessaires pour atteindre la contemplation et la perfection : ils n'y sont appelés que d'un appel éloigné). Nous croyons que, « pour gravir, comme l'enseigne saint Jean de la Croix, la montagne de la perfection », il faut avoir obtenu de Dieu l'amour d'attirance et d'intimité qui rend beaucoup plus facile la pratique de toutes les vertus. Donc, sur ce point de grande importance, il y a différence de terminologie, mais il y a identité de doctrine.

Même remarque à faire pour saint Alphonse. Ce saint, reproduisant un auteur de son temps, dit que dans la contemplation passive l'âme ne mérite pas parce qu'elle n'opère pas (*Praxis*, n° 127). Ceci explique qu'il ait dit ensuite (n° 136) : « Ut anima perfectionem attingat, non est necessaria unio passiva ». Personne ne dira que pour atteindre la perfection,

il faut avoir été mis dans cet état de totale inertie que suppose le saint docteur. Mais lui, le docteur de la prière, n'est certes pas de ceux qui penseraient que les âmes vaillantes ne reçoivent que les grâces communes. On l'a remarqué à l'article Saint Alphonse, t. 1, col. 388, en maints endroits de ses œuvres où il trace le portrait des âmes parfaites, il semble bien décrire des états mystiques. Donnons-en un exemple. Voulant expliquer le mot de sainte Thérèse : « Détache ton cœur des créatures, puis cherche Dieu et tu le trouveras », il dit : « Vous n'obtiendrez pas toujours ces douceurs spirituelles que le Seigneur ne donne pas toujours en cette vie à ceux qui l'aiment, mais seulement de temps en temps pour leur faire désirer le ciel, mais il leur fait éprouver cette *paix intérieure qui dépasse incomparablement tous les plaisirs des sens* » (*Réflexions*, ch. 13). Il croyait donc bien que les âmes vraiment détachées reçoivent de Dieu cette paix intime que les considérations ne pourraient procurer et qui est étroitement liée à l'amour unissant et mystique.

Effets de la contemplation infuse. — Saint Jean de la Croix nous enseigne que quand Dieu introduit l'âme dans la voie contemplative, il met en elle, pour qu'elle le connaisse, un entendement divin et pour qu'elle l'aime, un amour par lequel elle aimera Dieu en Dieu (*Montée du Carmel*, liv. 1, ch. 5). L'âme connaissait Dieu par des concepts distincts, elle le connaissait comme bon, juste, miséricordieux, puissant, etc; or, la lumière qu'il donne aux contemplatifs fait qu'ils saisissent Dieu comme l'incompréhensible, le transcendant suprême, et cette connaissance se rapproche, autant qu'il est possible, de la connaissance divine. L'amour suit la connaissance : ce n'est plus seulement pour les diverses perfections qu'il admire en Dieu que le contemplatif l'aime; c'est d'un amour d'attrait et d'intimité, c'est par l'impulsion de son cœur, comme la mère aime son enfant. Ainsi s'aiment les Personnes divines, elles sont portées l'une vers l'autre d'un attrait infini.

On comprend donc ce qu'enseignent les mystiques que l'amour qui s'exerce dans la contemplation produit l'union et la transformation en Dieu : plus il grandit et se perfectionne, plus le contemplatif est étroitement uni à Dieu, plus il est transformé en Dieu, fondu avec Dieu par l'assimilation des amours et des volontés.

5. — Comment diriger les ames favorisées de la contemplation?

Il faut tout d'abord comprendre leurs aspirations, leurs capacités, les exigences divines, les secours que la grâce leur donne, le genre de leurs rapports avec Dieu.

Bien peu clairvoyants sont les directeurs qui, ayant à diriger des âmes vraiment généreuses, ne remarquent pas qu'elles possèdent des lumières éminentes et un amour fort, pur, continu, dont ne jouissent pas les âmes d'une piété commune, et qui ne semblent pas croire que Dieu attend beaucoup d'elles : cui multum datum est, multum quaeretur ab eo. Insuffisants seraient les conseils du directeur qui voudrait conduire ces âmes comme les personnes d'une vertu moyenne. On sait les plaintes des saints, par exemple sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, sainte Jeanne de Chantal, contre ces directeurs aveugles et maladroits. Donner les règles de direction dépasserait les limites d'un article; je ne puis que renvoyer aux *Degrés de la vie spirituelle*.

Légitimité, utilité du désir de la contemplation infuse. — La réponse à cette question dépend de la notion que l'on a adoptée de la contemplation infuse. Si on entend par ce mot des faveurs d'ordre extatique ou angélique, on ne peut qu'en blâmer le désir. Si on l'entend de l'illumination par les dons du Saint-Esprit et de l'amour d'attirance et d'intimité, la contemplation est éminemment désirable. Elle doit alors être proposée comme l'idéal à atteindre, car, selon la remarque très juste de sainte Thérèse, l'espérance d'un bien aussi précieux rend les âmes plus vaillantes, elle les amène à déployer plus d'ardeur dans la pratique des vertus, plus de courage dans le renoncement, plus de constance dans la lutte; en même temps les âmes sont plus humbles, attendant le succès, non de leur énergie, mais de la grâce divine, dont cette doctrine fait beaucoup mieux comprendre le rôle dans l'œuvre de la sanctification. L'expérience prouve qu'en proposant à des âmes dociles la vie d'union à Dieu, qui ne s'obtient que par des prières continuelles et par une docilité parfaite aux inspirations divines, les effets sont beaucoup plus consolants que si l'on se borne à recommander la surveillance des défauts et l'acquisition des vertus par la répétition des actes.

Lecture des ouvrages qui traitent spécialement de cette contemplation. — Parmi les livres relatifs à la contemplation il en est qui se bornent à faire des descriptions des états mystiques et qui n'exposent pas les moyens à prendre pour atteindre la voie unitive. On n'y exhorte pas les lecteurs à se renoncer, à se dépouiller de l'humain, à vivre d'humilité et de générosité. Ceux qui lisent ces ouvrages, s'ils sont suffisamment instruits de la nécessité et de la portée des grandes vertus, sont exposés, — l'expérience le prouve —, à s'illusionner, à penser qu'ils progresseront sans se faire violence, souvent aussi à croire posséder des dons qu'ils n'ont pas. La lecture de ces ouvrages peut, pour ces motifs, offrir à ceux qui manquent d'humilité, des dangers d'illusion.

Il en est tout autrement des ouvrages qui excitent les âmes au sacrifice et à l'humilité. Tels sont ceux des saints, comme sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, etc. Ces livres furent écrits pour montrer que Dieu dans son grand amour vient au secours de la faiblesse humaine par des grâces puissantes, et que nous devons nous disposer à recevoir ces grâces par une vie d'abnégation, d'humilité et de prières continuelles. Il est si bon de rappeler aux âmes que pour monter au faîte de l'amour elles ont besoin d'un ascenseur, comme le disait si bien sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ceux qui comprennent cette belle doctrine en retirent beaucoup de fruits et immense est le bien qu'ont fait les docteurs mystiques. Ce serait faire injure à ces amis de Dieu, si sages, si éclairés, de dire qu'en voulant faire œuvre utile, ils n'ont réussi qu'à faire œuvre dangereuse; ce serait nuire aux âmes ferventes de leur défendre de recourir à cette précieuse nourriture. Ces livres font plus de bien que ceux qui, invitant les âmes à la perfection, ne leur font pas connaître les libéralités divines et laissent croire qu'on peut acquérir les vertus parfaites à force de luttes sans recevoir plus que les grâces communes. Aussi est-ce un abus de défendre la lecture de ces livres aux âmes ferventes et sages, qui ont de saints désirs et un bon jugement. Cette faute, ceux-là souvent la commettent qui n'ont jamais eu les grâces de l'union d'amour, parce qu'ils ne comprennent pas le grand profit que les âmes plus aimantes et plus favorisées qu'eux peuvent en retirer.

Cependant ces livres des saints peuvent devenir dangereux *per accidens*, par exemple à une âme aveuglée, éprise d'elle-même, qui croit avoir reçu des grâces qu'elle ne possède pas et ne veut pas comprendre la nécessité de la mortification et de l'humilité. Cette âme pourra être portée à s'appliquer des règles de conduite qui ne lui conviennent pas. Ainsi firent les quiétistes qui conseillaient à tous les fidèles l'oraison contemplative. Les hérétiques ont mal interprété les livres saints et se sont appuyés sur certains passages pour enseigner l'erreur; on peut aussi bien abuser des Livres excellents des saints. C'est l'office du directeur de les interdire à ceux auxquels ils seraient nuisibles; mais ce sera l'exception.

† Auguste Saudreau.

Voici l'indication des ouvrages de Mgr Saudreau qui concernent le problème de la contemplation :

Les degrés de la vie spirituelle, Angers, 1896; 6e éd., 1935. — *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les grands maîtres de la spiritualité*, Paris, 1900; 3e éd., 1921. — *L'état mystique, sa nature, ses causes*, Paris, 1903; 2e éd., 1921. — *La voie qui mène à Dieu*, Paris, 1904; 3e éd., 1920. — *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908. — *Manuel de spiritualité*, Paris, 1916; 3e éd., 1920. — *L'idéal de l'âme fervente*, Paris, 1920; 2e éd., 1923. — *La piété à travers les âges. Simple esquisse historique*, Paris, 1927. — *La pratique de l'oraison*, Paris, 1932. — *La spiritualité moderne*, coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, 1940.

Il conviendrait d'ajouter de nombreux articles de revues, parmi lesquels : *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*, dans VS, t. 13, 1925, et p. 199-234, 302-320 et *L'oraison d'après saint François de Sales*, dans VS, Supplément, t. 17, 1927, p. 1-31.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'exposé des théories mystiques propres aux diverses écoles a déjà montré, à côté de divergences réelles, la présence d'éléments communs. Quels sont les points essentiels sur lesquels les théologiens semblent d'accord, ou du moins tendent à s'accorder? Prenons comme pierre de touche les trois problèmes suivants : nature de la contemplation mystique, seuil ou frontière qui sépare cette dernière de l'oraison commune, appel à la contemplation et rapport de celle-ci avec la perfection chrétienne. Les controverses relatives à ces questions furent très vives, surtout en France et en Espagne, au lendemain de la première guerre mondiale. Plusieurs raisons empêchèrent ces discussions de donner tout leur fruit : l'absence d'une terminologie précise, l'imperfection ou le manque presque complet d'études historiques en des secteurs considérables de la spiritualité catholique, et surtout, peut-être, l'usage de méthodes différentes ou même nettement déficientes.

Quoi qu'il en soit, la plupart des théologiens furent sincèrement préoccupés de réaliser une entente en matière de terminologie et de doctrine. Nous présenterons d'abord le *bilan* de ces efforts à propos des trois questions signalées ci-dessus. Un second paragraphe donnera une *esquisse rapide des fondements dogmatiques et théologiques* de la contemplation mystique, universellement admis dans l'Église catholique.

1. EFFORTS EN VUE D'UN ACCORD DE TERMINOLOGIE ET DE DOCTRINE

Dans la mêlée un peu confuse des mots et des théories, il fallait commencer par repérer les positions. Ce n'était pas chose facile. Plusieurs tentatives ont été faites pour reconnaître le terrain. La dernière en date a été l'enquête ouverte dans le *Supplément à la Vie spirituelle* en juin 1929 par Mgr Saudreau « pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente », enquête dont le Père Garrigou-Lagrange a présenté la conclusion en mai 1931. Cette enquête a été précédée par quelques autres essais; nous en reparlerons plus loin. Ce qui frappe dès l'abord, ce sont les divergences de points de vue.

Au début de sa chronique de la *Nouvelle revue théologique* (t. 56, février 1929), *Sur les cimes de l'oraison, quelques opinions récentes de théologiens*, J. Maréchal fait la constatation suivante : « Entre théologiens qui étudièrent spécialement la vie contemplative, l'accord ne règne ni sur l'extension plus ou moins grande de l'appel divin aux états mystiques, ni sur le tracé de leur frontière inférieure, ni sur leur exacte relation avec les dons du Saint-Esprit, ni sur la nature du sommet le plus élevé de la contemplation ici-bas » (p. 107). Cependant le même auteur (VS Suppl., t. 22, février 1930), en donnant une adhésion générale à la note conciliante de Mgr Saudreau, observe que les divergences entre auteurs catholiques sont moins profondes, aujourd'hui du moins, qu'il ne paraîtrait à première vue. Le Père Garrigou-Lagrange, de son côté, se plaisait à enregistrer l'avis de M. de La Taille, écrivant que « tout ce que propose M. Saudreau au sujet de la contemplation passive, vues et terminologie, est plus ou moins accepté par tout le monde aujourd'hui » (*ibidem*, 1er mai 1931, p. 73). Plus ou moins!... Des divergences subsistent donc, comme il est normal; mais un certain progrès ayant été réalisé dans l'exégèse objective des documents et dans leur interprétation théologique, certaines opinions mystiques, en abandonnant discrètement ce qu'elles pouvaient avoir d'exclusif ou d'outrancier, ont esquissé un rapprochement qu'il convient de souligner.

1° Nature de la contemplation infuse. — Un coup d'œil rapide sur les théories en présence permettra d'apprécier le progrès réalisé pour déterminer les éléments descriptifs de la contemplation mystique.

a) *Les théories.* — Pour introduire un peu d'ordre et de clarté dans l'état assez chaotique des théories alors en cours, J. de Guibert s'est efforcé de ramener la multiplicité presque décourageante des opinions à quelques types schématiques d'explication selon que l'élément différentiel et constitutif de la contemplation était mis dans la connaissance, dans l'amour, dans la passivité ou dans la simplicité (*A propos de la contemplation mystique*, RAM, t. 1, 1920, p. 329-351). L'introduction, écrite par J.-V. Bainvel (1922) pour la 10e édition de l'ouvrage de A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, se proposait, elle aussi, d'aider le lecteur à se reconnaître et à prendre une première idée du mouvement des études mystiques et des tendances diverses. Quelques années plus tard, J. Maréchal (*Sur les cimes de l'oraison...*) revenait sur l'état des problèmes à l'époque où écrivait J.-V. Bainvel. Maréchal distingue trois groupes de théories sur l'union mystique supérieure alors en présence : 1° la théorie minimisante de Saudreau, excluant de la mystique proprement dite la saisie ou la perception expérimentale de Dieu; 2° la tendance « maximaliste » de Poulain et d'autres, définissant la contemplation mystique par la connaissance expérimentale et directe, la perception immédiate de Dieu; 3° la position intermédiaire des théologiens surtout tho-

mistes, les uns plus proches de Saudreau, comme le Père Garrigou-Lagrange, les autres soulignant davantage le caractère immédiat, intuitif de la haute contemplation (Joret, Hugueny, Arintero, Noël). Ces auteurs thomistes, malgré les nuances divergentes qui les caractérisent, admettent tous que l'essentiel de l'état mystique consiste dans une intensification et un exercice plus parfait « supra-humain » des dons du Saint-Esprit, particulièrement du don de sagesse, sans rupture de continuité avec les degrés inférieurs de la vie surnaturelle. « Qu'est-ce qui caractérise la vie mystique? Une passivité spéciale, ou la prédominance des dons du Saint-Esprit dont le mode supra-humain est spécifiquement distinct du mode humain des vertus chrétiennes, sans pourtant se confondre avec les grâces *gratis datae* » (Garrigou-Lagrange). Proche de l'école thomiste, se situe M. de La Taille, pour qui la contemplation, c'est la foi, atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'auteur et l'objet de cette illumination. La contemplation s'exerce sous la pression d'un amour surnaturel infus, don de l'Esprit divin. Conscience du don de Dieu, elle est expérience du Donateur. Expérience médiate, bien que sans raisonnement, ni inférence aucune (*L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 10, 1919, p. 273-292).

En 1927, paraissaient, réunis en deux volumes, les études importantes d'A. Gardeil sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. L'auteur introduit dans la contemplation surnaturelle trois divisions. Il appelle : « 1° contemplation surnaturelle simple, l'exercice de la foi vive sous la pression, tant subjective qu'objective, de la vertu de charité, abstraction faite de l'inspiration du Saint-Esprit par les dons; 2° contemplation mystique (cujus causa est occulta, saint Thomas) l'acte de la foi vive illustrée par les dons intellectuels; 3° expérience mystique proprement dite, l'acte émis par l'âme sous l'inspiration de la Sagesse, sans coopération active de la foi, tout en demeurant dans sa sphère » (t. 2, p. 161, note). Dans les deux premières sortes de contemplation, correspondant l'une à la foi vive, l'autre aux dons du Saint-Esprit, l'activité de la foi demeure essentiellement « intentionnelle », ou conceptuelle, notionnelle, tandis que dans l'expérience mystique proprement dite, pour faire droit aux témoignages des contemplatifs, il faut postuler un usage « supra-intentionnel » du don de sagesse. Dans l'expérience mystique, il n'y a pas d'idées infuses, ni d'inférence à partir d'effets créés; cette expérience n'est pas la vision intuitive, elle est cependant une expérience immédiate. « Les signes, les indices de la présence vivifiante de Dieu » se muent, par réflexion sur leur cause, « en expérience objective de la divine présence, et pour autant en un signe et un indice de cette présence : ut quo experitur, non ut quod cognoscitur » (t. 2, p. 255).

C. Butler a fait une étude critique de la littérature mystique contemporaine dans les *Afterthoughts* ajoutés sous forme d'introduction à la seconde édition de *Western Mysticism* (1927). Il y confronte ses vues d'historien avec les théories de la contemplation mystique.

Ce qui importe d'abord, en théologie mystique, c'est de recueillir intégralement et objectivement le témoignage des contemplatifs. Or quelle est l'expérience dont se réclament les mystiques chrétiens? Cette expérience n'est pas ordinairement la vision de l'essence divine; celle-ci en tout cas serait la plus rare des faveurs divines, et sans aucun doute proprement miraculeuse. Entièrement différente de cette vision de l'essence de Dieu est la « perception » de son Être et de sa présence, perception expérimentale et directe que les mystiques placent au sommet de leurs expériences. C'est une perception supra-conceptuelle, supra-intentionnelle (Gardeil). Ceci doit être accepté comme un fait, attesté par les grands mystiques chrétiens. Et c'est à cette perception, à l'exclusion de tout degré mystique inférieur, que devrait être réservée l'expression d'expérience mystique. Il faut éviter de majorer la portée des textes; il ne faut pas les minimiser non plus.

A. Poulain, par exemple, va trop loin en faisant de cette expérience la caractéristique essentielle de la contemplation infuse et en excluant du domaine de la contemplation proprement dite toute oraison où cette perception serait absente. Les faits lui donnent tort. Il y a des oraisons authentiquement infuses où manque cette perception de Dieu. A son tour, par réaction contre Poulain, Saudreau va trop loin dans la direction opposée, en prétendant que cette perception de Dieu ne fait nullement partie de l'expérience mystique proprement dite et que, hors le cas rarissime de « contemplation angélique », la présence de Dieu n'est jamais perçue directement, mais seulement inférée à partir de ses effets, de la ferveur, de la douceur, de la dévotion éprouvée dans l'oraison.

Ces vues sur l'expérience mystique supérieure sont partagées par M. de La Taille dans le mémoire qu'il a consacré au *Western Mysticism* (*Théories mystiques...*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928). Cependant il fait quelques réserves sur son caractère direct ou immédiat. D'accord en cela avec le Père Garrigou-Lagrange, M. de La Taille ne veut pas qu'on parle de perception directe de Dieu. Une distinction s'impose. Cette perception est directe si on entend par là exclure tout moyen terme syllogistique *(medium ex quo)*. En effet, dans la contemplation il n'y a ni déduction ni illation. Mais là n'est pas la question.Déjà la foi commune dépasse cette manière naturelle de connaître.

L'expérience mystique n'est pas directe ou immédiate, en ce sens qu'elle exclurait tout signe intermédiaire entre Dieu et l'âme. Dans le mariage spirituel, par exemple, c'est l'union immédiate de l'essence de l'âme à l'essence de Dieu qui termine à titre de moyen informateur le regard de l'esprit, l'union, non le terme de l'union, la grâce créée et non la Grâce incréée. L'âme expérimente directement le signe de Dieu, la grâce sanctifiante, et dans ce signe il y a expérience indirecte de Dieu, sans raisonnement, ni inférence. J. Maréchal se déclare lui aussi d'accord avec la conception de la haute contemplation telle que la propose C. Butler. L'expérience mystique est une intuition de Dieu, en ce sens qu'elle n'est pas une connaissance abstractive ou discursive. Déjà en 1914 il avait écrit :

« A notre modeste avis, les contemplations mystiques inférieures à la connaissance immédiate de Dieu (immédiate = sans inférence) sont, de leur nature, une préparation, disons mieux, une inchoation de l'intuition elle-même. Elles appartiennent à la mystique plutôt par réduction que de plein droit; elles s'y ramènent comme les étapes échelonnées d'une réalisation plénière : cette réalisation, c'est l'intuition divine..., *ultima perfectio* de la mystique chrétienne » (*L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 5, 1914, p. 161).

Mais contrairement à M. de La Taille, Maréchal maintient que cette intuition est parfois, en des cas extrêmement rares, la *visio Dei per essentiam*, vision essentielle immédiate, mais non béatifique; directe, mais obscure.

Selon J. de Guibert (*Une définition théologique des grâces mystiques*, *ibidem*, t. 18, 1928), reprenant une idée de J.-V. Bainvel et d'autres, « le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient » (p. 272). D'où le caractère nouveau et inexprimable des expériences mystiques. Comme M. de La Taille, J. de Guibert admet le rôle nécessaire, prépondérant même des dons du Saint-Esprit; mais ce rôle ne fournit pas la note différentielle de l'oraison mystique.

Dans l'enquête du *Supplément à la Vie spirituelle* (juin 1929 à mai 1931) on retrouve un écho de ces diverses tentatives de mises au point. Que sont les grâces mystiques, se demande Saudreau (*Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, juin 1929)? Les uns emploient le mot mystique en un sens restreint, les autres en un sens plus large. Pour les premiers, n'est mystique que la connaissance expérimentale de Dieu. Si on expliquait cette connaissance expérimentale de Dieu comme les grands maîtres, saint Thomas, saint Bonaventure, Suarez, c'est-à-dire par l'amour infus, « un grand pas serait fait pour arriver à une parfaite entente » (p. 135). La connaissance expérimentale est bien un état mystique, mais elle n'est pas l'élément distinctif de tout état mystique, comme l'admet aussi Butler, approuvé par J. Maréchal. Ceci accordé, « l'entente sera facile » (p. 136). De même pour le sentiment de la présence de Dieu, laquelle n'est pas conclue, mais perçue. C'est une connaissance de Dieu non discursive et cependant médiate (Huby, de La Taille). C'est bien là le sens de l' « intuition immédiate » de Maréchal. Donc ici aussi il y a entente. Il y a accord sur ce point fondamental : le sentiment de la présence de Dieu est un état mystique. Mais il n'est pas la note essentielle de tout état mystique.

Une définition des grâces mystiques doit s'appliquer à tout état mystique; il faut donc se faire une conception plus large des grâces mystiques; nous dirons que « tout état mystique est constitué par ces deux éléments qui ne sont pas séparés : connaissance de Dieu supérieure mais générale et confuse, et amour très précieux, mais irraisonné, l'un et l'autre versés directement par Dieu dans l'âme » (p. 144). C'est s'en tenir à la définition de saint Jean de la Croix : « connaissance amoureuse de Dieu infuse ».

b) *Les éléments descriptifs de la contemplation infuse.* — Comme ce bref aperçu des théories permet de l'entrevoir, on est assez largement d'accord en ce qui concerne les traits descriptifs de la contemplation infuse. Mais dès qu'il s'agit de dépasser ces caractères psychologiques pour les interpréter théologiquement, on ne tarde pas, au delà de quelques affirmations générales encore communes, de se trouver en présence de théories divergentes.

1° Les théologiens sont unanimes aujourd'hui à distinguer très nettement la contemplation infuse proprement dite de l'ensemble des phénomènes extraordinaires, paramystiques, qui peuvent accompagner cette dernière, extases, visions, paroles, etc (sur le caractère « normal » de la contemplation infuse, *infra*). L'essentiel de la contemplation consiste dans un acte spirituel de connaissance et d'amour. Dans cette connaissance amoureuse, il peut y avoir prédominance de l'intelligence ou de l'affectivité (mystique de la lumière, mystique de la ténèbre). Si, en voulant préciser davantage, avec saint Thomas, on mettait le formel de la contemplation dans l'acte intellectuel, dont l'amour est le principe et le terme, cette explication ne serait déjà plus universellement acceptée.

2° L'acte contemplatif est simple. Il exclut une multiplicité de pensées et de sentiments distincts. Cependant cette simplicité et cette généralité ne disent pas pauvreté, mais richesse et plénitude. Sous ce rapport la contemplation mystique ressemble à la contemplation naturelle.

3° Mais elle en diffère radicalement par la passivité. L'âme y a conscience d'être attirée, prise, saisie par Dieu. Elle consent librement à l'attrait divin; mais elle éprouve sa propre passivité sous l'action de Dieu. La contemplation est surnaturelle, doublement surnaturelle. Tout le monde admet la description de saint Jean de la Croix : « La contemplation est une connaissance amoureuse, infuse par Dieu », et de sainte Thérèse : « C'est une contemplation que nous ne pouvons nous procurer nous-mêmes et où l'âme se sent passive ».

4° Les documents mystiques invitent à faire une distinction nette entre les formes supérieures de la contemplation et ses degrés inférieurs. Les premières réalisent pleinement l'état mystique, les autres n'en sont qu'un prélude plus ou moins lointain et imparfait. Comme exemple de contemplation supérieure, on peut prendre, chez les modernes, les oraisons décrites par sainte Thérèse, à partir de la cinquième demeure, l'union et le mariage spirituel; chez les anciens, l'extase de saint Grégoire de Nysse et la contemplation de la Sainte Trinité d'Évagre. Or, d'après le témoignage des grands mystiques chrétiens, le contenu objectif de la haute contemplation est une expérience de la présence de Dieu.

A ces caractères principaux de l'expérience mystique supérieure, on peut rattacher un certain nombre de traits descriptifs secondaires (cf J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937, p. 331-332). C'est une expérience ineffable; elle peut être délicieuse ou douloureuse; parfois même, elle sera délectable et amère à la fois; elle peut présenter des différences d'intensité; elle peut être rare, brève ou passagère, fréquente ou presque habituelle; elle peut être accordée aux âmes encore imparfaites, bien que d'ordinaire elle soit réservée aux âmes purifiées. Cette contemplation est un moyen extrêmement puissant au service de l'amour de Dieu et du prochain, désirable comme une grâce de choix, une grâce *gratum faciens*, et non pas *gratis data*, c'est-à-dire donnée principalement en vue de la sanctification personnelle.

5° Les états mystiques inférieurs, les états « faibles » (quiétude, recueillement surnaturel, « contemplation acquise ») se reconnaissent aux critères psychologiques de la simplicité et de la passivité. Plusieurs, on l'a vu, hésitent à y reconnaître toujours la connaissance expérimentale ou le sentiment de la présence de Dieu; il y a sans doute divergence plus apparente que réelle.

Entre l'expérience de Dieu telle qu'elle semble exister aussi dans les états mystiques inférieurs, et celle qui caractérise la haute contemplation, il y a une différence psychologique considérable. Le caractère « intuitif » de cette dernière est manifeste. « L'homme, écrit L. de Grandmaison, a le sentiment d'entrer, non par un effort, mais par un appel, en contact immédiat, sans image, sans discours, mais non sans lumière, avec une Bonté infinie » (*La religion personnelle*, Paris, 1927, p. 159). Dans les états mystiques inférieurs l'aspect notionnel et discursif de l'activité psychologique peut encore voiler, dans une large mesure, le caractère réel et unitif de l'adhésion surnaturelle au Dieu caché.

L'interprétation théologique des éléments descriptifs de la contemplation infuse est controversée. Les théologiens, cherchant à établir une définition ontologique, se demandent quel est l'élément spécifique de la contemplation infuse, son élément original et caractéristique qui la distingue des oraisons ordinaires, communes, son constituant essentiel (J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 42 svv). On trouvera un exposé détaillé du problème dans la *Theologia spiritualis, ascetica et mystica* de J. de Guibert. Par souci de clarté, l'auteur envisage la contemplation infuse supérieure où se vérifient pleinement et sans conteste possible les caractères principaux, les notes distinctives de la contemplation infuse. Y a-t-il entre celle-ci et les oraisons ordinaires une différence spécifique, et quelle est cette différence?

Tout le monde admet une certaine différence, d'ordre psychologique, entre les oraisons communes et la contemplation infuse : cette dernière a, en effet, des caractères propres et elle produit des effets nouveaux dans l'âme. Cette différence est-elle spécifique ou n'y a-t-il là qu'une simple différence de degré? On est d'accord pour admettre une différence spécifique. En quoi consiste-t-elle exactement? C'est dans la réponse à cette question que diverses théories s'affrontent. La nouveauté de l'expérience mystique est expliquée soit par le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit, soit par la théorie des espèces infuses, soit par la perception « immédiate » de Dieu, soit par la conscience directe et immédiate du surnaturel, soit encore, selon Maréchal, par une véritable intuition immédiate de Dieu, distincte cependant de la vision béatifique par son caractère transitoire, non saturant, obscur, et tout à fait exceptionnel ici-bas. Selon lui, la contemplation infuse *in genere* doit être définie par le sommet, où elle tend de soi, bien qu'elle n'y atteigne que très rarement.

2° Le seuil inférieur de la contemplation mystique. — Entre les formes communes de l'oraison mentale, méditation discursive, prière affective plus ou moins simplifiée, que personne ne considère comme mystique au sens restreint du mot, et les contemplations pleinement passives, union ou mariage spirituel de sainte Thérèse, il existe des variétés intermédiaires de contemplation, dont le caractère purement infus, bien qu'imparfaitement passif, est admis de tout le monde. L'oraison que sainte Thérèse décrit sous le nom de quiétude est une contemplation « surnaturelle », nullement « acquise ». Au-dessous de celle-ci, la sainte mentionne encore une oraison « surnaturelle » de recueillement. Comme dans la quiétude, l'âme s'y sent passive. Elle ne peut que se disposer négativement à recevoir le don de Dieu. Aurions-nous ainsi repéré, dans la quiétude ou dans le recueillement infus de sainte Thérèse, la frontière inférieure de la contemplation mystique?

L'expérience de la vie spirituelle montre que la prière de beaucoup de personnes ferventes est très simple. Douées d'une nature plus affective, plus intuitive, assez souvent portées par les circonstances extérieures de leur vie, mais aussi grâce aux efforts qu'elles font pour se recueillir, elles arrivent à se tenir paisiblement en présence de Dieu, à se maintenir dans une attention amoureuse au Seigneur, à persévérer sans trop de distractions dans ce simple regard tout affectueux, et elles trouvent dans cet exercice une force très grande au service de Dieu et du prochain. Ce type de contemplation « acquise » est un fait. Il est caractérisé par une activité simple de la foi vive. Il se distingue de l'oraison « surnaturelle » par l'absence du sentiment de passivité.

Comment interpréter ce fait? Avons-nous affaire à une oraison « naturelle » ou à une oraison déjà inchoativement « surnaturelle », mystique? Et, dans ce dernier cas, ne serions-nous pas en présence d'une forme assez fréquente de passage entre l'oraison commune et l'oraison purement infuse, « surnaturelle »? Cette contemplation initiale, obscure, intermédiaire aurait cette particularité remarquable d'être à la fois active, acquise et inchoativement mystique. D'une manière plus précise, l'âme, pour l'obtenir, doit s'y préparer positivement et, une fois obtenue, y coopérer activement, en évitant de retourner à la méditation et en se maintenant délibérément dans l'attention amoureuse à Dieu. Car l'action divine, obscure et cachée, ne s'impose pas à elle; elle est prise par Dieu, mais elle ne se sent pas prise par Lui; elle est réellement passive sous l'action divine, mais elle ne se sent pas passive. Dieu agit en elle d'une manière secrète. Que cette influence spéciale du Saint-Esprit se produise, cela dépend en un sens réel de l'activité personnelle de l'âme. Puisque cette contemplation initiale, rudimentairement mystique, comme s'exprime Butler, est, en partie tout au moins, le résultat de nos efforts personnels, on l'appellera contemplation « acquise », pour la distinguer de l'oraison « surnaturelle ».

L'existence de la contemplation « acquise » a été très contestée. Aujourd'hui, malgré certaines apparences, elle semble rencontrer une opposition moins décidée. Une connaissance plus objective des docteurs mystiques, de saint Jean de la Croix en particulier, finira sans doute par rallier les théologiens à une notion d'une grande importance dans la direction spirituelle. Nous n'avons pas à faire l'exposé historique des controverses souvent passionnées que la contemplation acquise a soulevées durant ces trente dernières années. A ce propos, le Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine écrit :

> « Ces palabres, considérées du point de vue purement scientifique, ne furent certainement pas toujours menées avec toute la compétence désirable... Une certaine divergence se fit jour, dans le concept même de la contemplation qu'il s'agissait de défendre ou d'attaquer, et ce flottement ne fut guère propice à une heureuse conclusion de la controverse. En effet, après quelques années de discussions, les luttes se calmèrent, laissant néanmoins chacun des camps adverses sur ses positions respectives. Aucun ne put chanter victoire, mais tous deux se lassèrent de répéter toujours les mêmes arguments. Et le combat finit faute de combattants » (*La contemplation acquise*, Paris, 1949, p. 15-16).

Mentionnons cependant pour cette période quelques pages judicieuses de C. Butler sur la « mixed contemplation » (*Western Mysticism*, 2e éd., p. XLVI SVV; cf *Chemins de vie chrétienne*, coll. Pax, Paris, 1937, p. 231 SVV), ainsi que les réflexions substantielles que ces vues d'un historien ont suggérées à M. de La Taille :

« Je croirais qu'il y a deux sortes d'oraison de simplicité ou d'attention amoureuse... L'une est l'effet de circonstances favorables et d'un tempérament heureux, autant que d'une piété exercée. L'autre est le produit d'une grâce spéciale portant la volonté... à adhérer d'une manière habituelle à Dieu sous l'empire d'un goût secret... On est épris, épris d'une manière soutenue. Cela est de l'ordre mystique, caractérisé par la connaissance expérimentale de Dieu, due à la seule force persistante de l'attrait divin; et il y a expérience, là où il y a goût spirituel qui se satisfait. Mais est-ce pleinement homogène avec la contemplation passive? Il semble qu'on puisse distinguer deux sortes de passivité : il y a celle qui est consciente au regard du sujet; et il y a celle qui ne se révèle qu'à l'œil d'un directeur expérimenté... Ce qui est notoirement passif, c'est l'insistance du regard... La raison pour laquelle l'application du regard se fait avec passivité, c'est que déjà, bien que dans une faible et presque imperceptible mesure, la lumière de foi a commencé à se libérer du sensible et, par conséquent, des concepts abstractifs; autrement dit, elle a commencé de percer dans sa nudité; mais si peu que l'âme ne le sait pas... » (*Théories mystiques...*, p. 298-300.)

Cette analyse théologique rejoint, quant à l'essentiel, les conclusions historiques récentes du Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine *(La contemplation acquise)*. Ce dernier insiste cependant plus vigoureusement sur la préparation positive de l'âme à la contemplation obscure et initiale, et à sa coopération active à l'exercice de l'attention générale et amoureuse à Dieu.

Récemment, M. Roland Dalbiez a fait une critique extrêmement sévère de la notion de contemplation acquise (*La controverse de la contemplation acquise*, dans *Technique et contemplation*, coll. Études carmélitaines, t. 28, 1949, p. 81-145). L'expression de contemplation acquise peut être prise, observe Dalbiez, en un sens propre ou en un sens impropre. Dans le premier cas, c'est du quiétisme radical ou mitigé. Dans le second cas, c'est du verbalisme et de l'incohérence. J. de Guibert, concède l'auteur, ne sombre pas dans le verbalisme, mais comment sa position se distingue-t-elle de celle de Fénelon, dont le quiétisme mitigé est pourtant condamné par l'Église? Malheureusement ou heureusement pour son orthodoxie, la pensée de J. de Guibert coïncide substantiellement avec l'enseignement que le Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine déclare, après une étude historique très attentive, être celui-là même de saint Jean de la Croix.

Le travail du Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine est sans doute le meilleur que nous possédions actuellement sur la question et il contribuera beaucoup à obtenir une entente, sinon sur les mots, du moins sur le fond. L'auteur commence par exposer le status quaestionis. Il aboutit ainsi à une première conclusion « qui peut être reçue sans difficulté, même par les autres écoles de spiritualité ». « A la lumière des enseignements de saint Jean de la Croix, l'expérience commune des âmes ferventes démontre qu'il existe, entre la méditation affective et la contemplation infuse expérimentale, un état d'oraison intermédiaire qui requiert pour les âmes une direction appropriée » (p. 41). C'est la contemplation acquise ou, comme préfère dire le Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *active*. La théologie spirituelle doit en faire l'étude et dans ce but la distinguer avec précision des oraisons voisines. Cette distinction constitue un progrès théorique et elle a de plus un intérêt considérable : celui de réserver aux personnes qui pratiquent cette oraison, parfois durant des années, une direction spéciale, différente de celle qui convient à la méditation affective et à l'oraison expérimentalement infuse.

Cette distinction entre la contemplation acquise et la contemplation infuse, née sur le terrain de la direction spirituelle, « correspond à une diversité ontologique des éléments qui composent cette contemplation » (p. 43). L'auteur met en lumière « la nature composée de la contemplation initiale ». « L'activité très simple de l'âme y rencontre un commencement d'infusion divine » (p. 72). « L'âme s'y applique au regard de foi amoureuse. Mais, en secret, une lumière infuse vient à sa rencontre » (p. 81). L'activité personnelle consiste à s'y préparer par le détachement et par un exercice continu et fervent de la méditation affective, par la pratique fidèle du recueillement et de l'oraison active. Ainsi l'âme va au-devant de la motion surnaturelle de Dieu. Ce n'est pas tout, « dans l'exercice même de la contemplation obscure, l'âme s'applique à l'attention amoureuse » (p. 102). « C'est vraiment de l'âme et de son application que dépend pour elle la persistance de cette contemplation » (p. 106).

Ayant ainsi replacé le problème de la contemplation acquise sur le terrain concret de l'expérience spirituelle et de la direction, distingué nettement la question réelle de celle de la terminologie, — laquelle est secondaire, sinon accessoire —, mis en lumière la coopération personnelle de l'âme dans ce passage de la méditation à la contemplation initiale, le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine étudie l'origine et l'évolution historique de la doctrine. Il établit que l'enseignement de l'école carmélitaine est un héritage authentique et un véritable commentaire de celui de saint Jean de la Croix. Et l'auteur conclut, à bon droit, semble-t-il, que la doctrine de la contemplation acquise ne devrait pas être un objet de discussion parmi les théologiens, et que cette doctrine doit appartenir au patrimoine commun de l'enseignement spirituel (p. 159-162).

3° Perfection chrétienne et contemplation infuse. — Pas de sainteté héroïque, pas de plénitude de la perfection chrétienne, en droit ou tout au moins en fait, sans contemplation infuse. Il n'y a pas deux voies conduisant à ces sommets de la vie spirituelle. Il n'y en a qu'une : celle de la contemplation infuse. — Ni la tradition, dogmatique ou spirituelle, ni le raisonnement théologique, ni l'expérience ne permettent d'affirmer cette nécessité morale en droit ou en fait, de la contemplation infuse, pour arriver à la pleine perfection de la charité. C'est là une voie extraordinaire, en dehors de laquelle, on peut atteindre à n'importe quel degré de sainteté. Il y a deux voies conduisant aux sommets de la vie spirituelle, l'une ordinaire, celle de l'oraison commune, l'autre extraordinaire, celle de la contemplation infuse.

Ces deux thèses contradictoires sur le rapport entre la perfection chrétienne et la contemplation infuse ont alimenté naguère des controverses passionnées. Aujourd'hui tout ce tumulte s'est apaisé. L'intérêt s'est porté ailleurs. Les discussions n'ont cependant pas été entièrement stériles. Certains correctifs apportés de part et d'autre à l'expression trop abrupte de la pensée

ont eu pour résultat de délimiter avec plus de précision les divergences et du même coup de mettre mieux en lumière l'importance et l'étendue des principes de spiritualité universellement admis.

Le Père Garrigou-Lagrange, qui était et est encore le champion le plus décidé de l'appel universel à la contemplation infuse et de sa nécessité, au moins en fait, pour la pleine perfection de la vie chrétienne, a précisé que cet appel était général et éloigné, mais que toutes les âmes justes ne sont pas appelées d'une façon individuelle et prochaine à la contemplation infuse. M. J. Maritain, distinguant entre vie mystique et contemplation infuse, a fait remarquer que l'état mystique caractérisé par le régime prédominant des dons du Saint-Esprit, ne prend pas nécessairement chez tous les saints la forme de la contemplation infuse. M. de La Taille a souligné que cette contemplation peut n'être pas réalisable pour un individu donné, dans les limites de sa vie terrestre. Toutes ces réserves mises ensemble, observe J. Maréchal, font que la thèse de l'appel radical de chaque chrétien à la contemplation infuse devient « beaucoup moins déconcertante » (*Sur les cimes de l'oraison*, p. 115).

Par contre, dans la conclusion (VS Suppl., t. 27, 1er avril 1931, p. 67-68) qu'il a donnée à l'enquête de Saudreau, le Père Garrigou-Lagrange est heureux de constater qu'un des points fondamentaux sur lequel s'accordent la plupart des réponses est le suivant : la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté. Et il cite d'après Saudreau, le texte suivant de Maréchal :

« Celle-ci (l'activité contemplative) doit être, même à ses degrés supérieurs, autre chose qu'une série de brillants épisodes (ceci vise la théorie des idées infuses) : elle doit marquer un épanouissement relativement rare, mais normal, de la commune vie de la grâce. Sur ce point, et quoi qu'il en soit d'une vocation universelle à la contemplation, l'insistance du P. Garrigou-Lagrange, O. P., me paraît entièrement justifiée : elle fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants » (*Sur les cimes...*, p. 182).

Ainsi, d'une part, tous les justes ne sont pas appelés d'une manière individuelle et prochaine à la contemplation infuse, par suite de circonstances indépendantes de leur volonté, ou à cause de leur manque de fidélité ou de ferveur; de l'autre, la contemplation infuse est un développement normal, nullement « extraordinaire » de la vie de la grâce. Ne pourrait-on pas faire un pas de plus dans la voie du rapprochement, et ne pas maintenir une cloison trop étanche entre la « voie ascétique » et la « voie mystique »? Plusieurs auteurs l'ont pensé, par exemple le Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine qui a été suivi par J. de Guibert.

Sans doute la contemplation infuse n'est pas proprement nécessaire pour la sainteté; mais elle est ordinairement conjointe avec la haute sainteté, au moins sous la forme de touches, de communications diffuses et passagères.

« Toutes les âmes qui se disposent généreusement boiront au moins quelque peu à la fontaine d'eau vive; mais cela ne veut pas dire qu'elles seront conduites toutes par la voie des oraisons infuses : la double voie subsiste. Il reste néanmoins que sainte Thérèse reconnaît chez la généralité des âmes parfaites au moins une participation à la grâce mystique » (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La voie contemplative*, dans *Études carmélitaines*, t. 18, avril 1933, p. 35).

J. de Guibert formule sa position de la manière suivante :

« Il semble bien que les âmes généreuses ne parviennent pas en fait ordinairement à la perfection, sans recevoir de Dieu des touches ou de brèves participations à ces grâces qui constituent la contemplation proprement infuse. Cependant la voie ou l'état de contemplation infuse n'est pas l'unique voie normale qui mène à la perfection de la charité; aussi les âmes peuvent monter à n'importe quel degré de sainteté sans marcher habituellement dans cette voie » (*Theologia spiritualis*, p. 376).

« Le Père de Guibert nous concède bien des choses en enseignant » cela, pense le Père Garrigou-Lagrange. Cependant il reste une divergence réelle : « Nous voulons montrer dans le présent ouvrage qu'il y a un degré de perfection et aussi de vie réparatrice qui reste inaccessible sans les purifications passives proprement dites des sens et de l'esprit, comme état caractérisé » (*Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938-1939, avant-propos, p. XII, note 1 et t. 2, p. 427 svv).

Pour mieux saisir la portée réelle de ce désaccord théorique, rappelons brièvement les principes de théologie spirituelle admis de tous les auteurs catholiques. La perfection chrétienne consiste dans la perfection de la charité. Elle comprend aussi, cela va de soi, la perfection des autres vertus; mais la charité en est bien l'élément essentiel et principal. C'est pourquoi « simpliciter in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus » (Saint Thomas, *De perfectione vitae spiritualis*, ch. 1). Or la charité authentique se manifeste par l'observation des commandements de Dieu. La perfection consiste donc dans l'observation des commandements, plus exactement, dans la tendance à les observer toujours plus parfaitement. Et puisque les conseils sont un moyen plus rapide et plus efficace de tendre à la perfection, il faut les embrasser effectivement, si Dieu nous y appelle. Dans le cas contraire, on est tenu d'en prendre l'esprit en conformité avec la vocation où la Providence nous a placés. L'obéissance à la volonté de Dieu, exprimée dans le précepte de l'amour de Dieu et du prochain, et dans les autres commandements qui en sont comme le monnayage ou la protection, ne va pas sans un renoncement toujours plus entier à la volonté propre, sans un détachement toujours accru des créatures et de nous-mêmes. Pas de détachement réel sans purification active; pas de sainteté authentique sans une lutte pénible et persévérante contre nos multiples concupiscences. Cependant la purification active ne suffit pas; le détachement, la désappropriation radicale, la remise entière de nous-mêmes à la volonté divine, requièrent de plus un consentement à une purification passive des sens et de l'esprit. A un moment ou à un autre, l'initiative passe entre les mains de Dieu; ce n'est plus à nous de choisir la souffrance qui expie et purifie; nous devons désormais accepter celle que la Providence choisit pour nous.

Accomplissement de plus en plus parfait du précepte de la charité, renoncement à la volonté propre, purification active et passive, tout ce travail ardu de la sainteté est absolument irréalisable sans l'abondance des grâces de Dieu, et de grâces toutes spéciales de lumière et de force. A l'emprise grandissante de l'Esprit sur l'âme doit correspondre une docilité toujours plus généreuse et plus habituelle à ses inspirations. Une vie vraiment sainte est caractérisée par la conduite habituelle du Saint-Esprit, par la prédominance de ses

dons, par une passivité de plus en plus complète sous l'action divine. En ce sens, personne ne niera que l'état parfait est un état mystique.

Ce qui est vrai de la vie sainte en général, l'est aussi et tout spécialement de l'activité spirituelle par excellence qui établit le contact direct entre l'âme et Dieu, la prière. Pas de sainteté sans cette union habituelle de l'esprit et du cœur que la prière diffuse assure à l'action; pas d'union habituelle à Dieu sans un régime de prière, d'oraison fréquente et généreuse. Ici aussi, ici surtout peut-être, la motion de l'Esprit se fait plus fréquente, plus impérieuse, plus profonde. Personne ne prétend maintenir les âmes dans la pratique exclusive des prières vocales ou de la méditation discursive. Ce n'est pas la multiplicité des paroles qui importe ni celle des pensées et des sentiments; mais la pénétration savoureuse des choses divines. Comme l'action, la prière tend à se simplifier par l'exercice de la foi vive; elle prendra, elle aussi, une forme de plus en plus passive, sous le régime des dons. En ce sens, la prière des parfaits sera nécessairement une prière mystique. Mais la question n'est pas là. Le progrès dans l'amour et dans le détachement, plus exactement une certaine plénitude de ce progrès et par conséquent de la perfection, est-elle inséparable de la contemplation infuse supérieure comprise comme un état caractérisé, et que, bien entendu, Dieu accordera quand il le voudra et comme il le voudra? Sans la contemplation infuse, est-il en fait impossible de monter aux sommets de la vie spirituelle?

Remarquons qu'il s'agit de la contemplation en tant que telle, nullement des divers phénomènes paramystiques, plus ou moins extraordinaires. De plus, tout le monde est d'accord pour penser que la contemplation infuse est un moyen extrêmement puissant de sanctification personnelle et de rayonnement apostolique, donc souverainement désirable en elle-même. Rappelons aussi qu'il est tout à fait normal et relativement fréquent que Dieu accorde aux âmes généreuses le don de la contemplation acquise, le recueillement passif de la quiétude; tout le monde admet encore que l'oraison supérieure est normale, mais rare. Ceci concédé, y a-t-il un lien de fait entre la haute sainteté, la plénitude de la perfection chrétienne et la contemplation infuse supérieure? Sur ce point précis, aucun accord n'est en vue parmi les théologiens. Nous nous trouvons devant une position systématique tout à fait légitime, mais sans influence appréciable, en principe, sur la vie spirituelle et sur la direction. Ceux qui choisissent l'opinion affirmative ne peuvent guère s'appuyer sur la tradition ou sur l'expérience. Aux arguments de théologie spéculative qu'ils donnent, leurs adversaires répondront que la fin, le but de la vie spirituelle c'est, dans l'au-delà, la possession de Dieu dans la vision béatifique et, ici-bas, l'union à Dieu par la charité parfaite, dans une passivité de plus en plus complète, une docilité de plus en plus totale à l'action du Saint-Esprit, sans que cette dernière doive prendre nécessairement la forme de la contemplation infuse, au sens d'un état caractérisé.

2. FONDEMENTS DOGMATIQUES ET THEOLOGIQUES DE LA CONTEMPLATION INFUSE

1° Expérience commune du surnaturel et mystique au sens restreint. — La théologie mystique est l'interprétation de l'expérience psychologique décrite par les contemplatifs à la lumière des vérités dogmatiques. Elle suppose d'abord l'établissement du sens historique des écrits mystiques. Même en admettant que l'on s'entende sur la signification objective des témoignages, l'explication théologique des faits rapportés par les contemplatifs présentera toujours une part notable de vues systématiques. Mais ces divergences, inévitables et même bienfaisantes, comme en d'autres domaines de la science sacrée, ne doivent pas faire méconnaître l'existence d'une théologie commune de la contemplation mystique. La théologie mystique n'a pas pour but exclusif ou principal de construire une interprétation systématique des faits attestés par la littérature spirituelle; elle vise aussi et avant tout à donner une intelligence des faits à la lumière de la dogmatique chrétienne.

Pour comprendre pleinement ces phénomènes particuliers, il faut les situer à leur place dans l'ensemble des réalités surnaturelles. Certes, les faits mystiques ne sont pas des faits révélés, mais des faits psychologiques. Ils ne sont pas garantis par Dieu; les contemplatifs sont les seuls témoins de leur expérience intérieure. Mais cette expérience s'appuie sur le fondement objectif du mystère chrétien qui en fournit le contenu. Si la théologie dogmatique a pour fonction première de rattacher intelligiblement les mystères les uns aux autres, de mettre en lumière le lien qui les unit, la théologie mystique a pour fonction première de manifester le rapport qui relie le mystère chrétien à une expérience privilégiée de ce mystère. De ce point de vue le mystique diffère du fidèle en état de grâce et du chrétien fervent. Chez l'un et chez l'autre les mêmes réalités surnaturelles sont présentes, objectivement possédées et vécues. Ce qui est propre au mystique, c'est que ce dernier « saisit par expérience ce que le simple fidèle possède lui aussi dans le don de la grâce » (A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, p. 95).

Il y a donc, chez le mystique, passage d'une présence à une expérience. Mais, comme nous l'avons dit, cette expérience est privilégiée et éminente. Elle présente des caractères qui la distinguent profondément de celle qui est inséparable de toute vie chrétienne un peu fervente, et dont le principe animateur est la foi vive. Il serait en effet inexact de s'imaginer que le surnaturel n'intéresse aucunement la psychologie, et qu'il reste purement « ontologique », c'est-à-dire inconscient, en deçà de l'état mystique proprement dit. En réalité, l'exercice des vertus infuses, l'activité théologale est une activité ontologiquement et psychologiquement surnaturelle. La conscience du chrétien, surtout celle du chrétien fervent, n'est pas une conscience « naturelle ». La vie de la grâce ne reste pas totalement « cachée » dans les profondeurs de l'esprit. La présence des réalités surnaturelles se manifeste en quelque mesure sur le plan de la conscience, sans qu'il soit d'ailleurs possible de distinguer réflexivement le surnaturel du naturel. Cette expérience du surnaturel, réelle bien que souvent presque inaperçue, est diversement expliquée par les théologiens. Nous n'avons pas à nous attarder à ces explications théoriques. Ce qu'il importe de souligner pour l'instant, c'est que cette expérience surnaturelle commune, ordinaire, ne peut pas être qualifiée de mystique au sens propre et restreint de ce mot. C'est uniquement cette dernière que nous cherchons à comprendre théologiquement. Sans méconnaître l'intérêt ni même la

nécessité de théories explicatives, nous nous en tiendrons exclusivement à des principes communément admis de l'anthropologie chrétienne. Il suffira donc de dégager brièvement les données certaines de cette anthropologie ou les éléments essentiels de la structure naturelle et surnaturelle du chrétien en état de grâce.

Il faut souligner d'abord l'identité foncière du contenu objectif de la vie intérieure du mystique et du chrétien ordinaire.

2° Dogme et vie spirituelle. — La vie spirituelle du chrétien se nourrit des réalités surnaturelles qui sont l'objet de la foi théologale. Elle n'est pas autre chose que le dogme vécu dans la charité. Ce dogme consiste essentiellement dans le fait objectif et historique de la mort et de la résurrection du Christ, avec ses présupposés trinitaires et ses conséquences ecclésiologiques et anthropologiques. Le Père qui est dans les cieux, pour manifester son Amour souverainement libre et miséricordieux, a envoyé le Fils dans la chair, afin que, par sa mort et par sa résurrection, les hommes obtiennent la délivrance de leurs péchés et le don de la vie éternelle.

Vivre le dogme ce sera donc d'abord, pour un chrétien, recevoir par le moyen des sacrements, une participation à la mort et à la résurrection du Christ, c'est-à-dire la rémission des péchés et l'octroi de la justice. Ce sera ensuite l'effort pour s'approprier, mettre en œuvre, exploiter, si l'on peut dire, ces réalités mystérieuses qu'il a reçues en propriété, par l'observation des commandements de Dieu et, en tout premier lieu, par l'accomplissement désintéressé du précepte qui les résume tous, celui de l'amour de Dieu et du prochain, inséparable de la foi et de l'espérance. La vie spirituelle est l'intériorisation progressive, par l'exercice de la foi vive, d'un premier don reçu au baptême, don qui est lui-même une participation subjective au fait historique et objectif du Verbe incarné mort et ressuscité.

3° Dogme et contemplation mystique. — La contemplation mystique ne s'abreuve pas à d'autres sources. A. Stolz a eu le mérite d'en retracer l'aspect christocentrique. A la suite de l'ancienne tradition « pré-augustinienne » que la mystique espagnole moderne, d'allure plus descriptive et psychologique, ainsi que les spéculations scolastiques, risquent à son avis de faire sombrer dans l'oubli, Stolz s'est efforcé d'en restaurer une conception plus scripturaire et plus patristique. Selon les anciens spirituels, la contemplation mystique doit être comprise théologiquement, c'est-à-dire comme un retour au paradis et à l'état adamique, une sortie du monde pécheur, une délivrance de la domination de Satan; car elle est vie dans le Christ, et par conséquent dans l'Église et par les sacrements. Rien de plus utile et de plus suggestif que cette insistance sur l'ontologie surnaturelle de la contemplation ou mieux sur l'histoire du salut qui s'y réalise mystérieusement. Pour comprendre l'expérience contemplative il ne suffit pas de décrire et de classer l'ensemble des phénomènes mystiques, il faut considérer le contenu théologique présent dans ces phénomènes. Ce contenu théologique n'est rien moins que l'histoire du salut, l'économie et l'eschatologie. C'est la part de vérité que renferme la thèse de Stolz.

Mais elle néglige trop, semble-t-il, un aspect essentiel de la théologie mystique. En effet, ce que l'on affirme du mystique, doit l'être de tout chrétien, à tout le moins de tout fidèle qui s'applique à « réaliser » sa vie dans le Christ. C'est l'acte de charité comme tel qui implique et réalise une participation à la mort et à la résurrection du Christ. L'acte de foi vive ne va pas sans une certaine expérience surnaturelle des choses divines. C'est vrai. Mais il serait certainement excessif de vouloir ramener à cette dernière tous les faits psychologiques décrits par les mystiques sous le nom de contemplation infuse. Sans doute la quiétude, l'union, le mariage spirituel dont parlent les mystiques sont des réalités « théologiques », mais ces états sont aussi, et cela essentiellement, des phénomènes psychologiques. Il y a tout de même, sous ce rapport, une différence radicale entre la réalité théologique du « mariage spirituel » dans un chrétien fervent, et le sentiment de cette réalité éprouvé par sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix. Une théologie mystique, à ce point « théologique » et « transpsychologique » qu'elle en viendrait à considérer l'élément psychologique comme secondaire, accessoire et pratiquement négligeable, détruirait son objet propre.

4° Mystique et anthropologie chrétienne. — Il ne suffit donc pas pour expliquer théologiquement la contemplation infuse d'avancer qu'elle est une vie dans le Christ; il faut montrer par les principes de la théologie que de cette vie dans le Christ il peut y avoir une expérience originale, irréductible à l'expérience chrétienne ordinaire; c'est l'anthropologie chrétienne qui fournit ces principes prochains d'intelligibilité. Si l'ancienne tradition spirituelle met la contemplation mystique en relation avec l'économie et l'eschatologie, elle la rapproche peut-être davantage encore de l'anthropologie chrétienne. Le thème central de cette anthropologie est celui de l'image de Dieu; on retrouvera ce thème dans la théologie postérieure sous la forme plus technique de la grâce sanctifiante.

A. Gardeil l'a développé de façon remarquable dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Il y montre comment « la structure de l'âme juste, par la relation immédiate entre la Divinité et l'âme juste qu'elle dénonce, est la cause propre et explicative des oraisons mystiques, elles-mêmes ordonnées à l'expérience immédiate de Dieu » (t. 1, préface, p. XIII). Il n'est pas question de résumer ou d'examiner les idées particulières au Père Gardeil, notamment son explication, discutée, de l'inhabitation des Personnes divines. On se bornera à indiquer sommairement comment la structure naturelle et surnaturelle de l'homme en état de grâce explique que la contemplation infuse puisse se produire avec les caractères fondamentaux qui lui sont propres.

La structure ontologique de l'âme juste dépend essentiellement de la fin dernière surnaturelle que Dieu a destinée aux hommes. Cette fin consiste dans la vision intuitive de la Sainte Trinité. L'homme a été créé pour la vie éternelle, laquelle n'est pas seulement une vie humaine parfaite, mais une vie proprement divine, une vie où Dieu lui-même se donne directement à la créature humaine pour être le Principe et le Terme de sa connaissance et de son amour. « Divinae consortes naturae. » Dieu, dans ce don libre qu'il fait de Lui-même, reste la Transcendance absolue, et l'homme, loin d'être détruit ou de s'aliéner dans cette union qui le divinise, y trouve sa véritable grandeur et sa béatitude suprême. La vision de Dieu, achèvement de la filiation divine, révélation définitive de la vie éter-

nelle, est l'objet principal de notre espérance. Promise à la fois comme un don et comme une récompense, la fin dernière surnaturelle recrée l'homme dans son être et dans son activité; elle détermine, par conséquent, la structure naturelle et surnaturelle de l'homme en route vers la patrie céleste.

Au plan naturel déjà, à la source de l'activité intellectuelle et volontaire, tendue vers une possession illimitée de l'être, sous la double forme du vrai et du bien, se révèle la présence obscure d'un désir de voir Dieu, entraîné par l'amour. L'existence de ce désir naturel est une affirmation traditionnelle de l'anthropologie chrétienne. L'interprétation en est malaisée et très discutée. Pour le but que nous poursuivons, il n'est pas nécessaire de réveiller ces controverses et de prendre parti. Contentons-nous de ce que tous les théologiens accordent : il y a dans l'esprit humain, en tant que tel, une puissance obédientielle spécifique à l'égard de la vision de Dieu. A la différence de toutes les autres créatures, l'esprit est seul capable de la recevoir. Aptitude et capacité qui se manifestent dans la structure métaphysique de l'homme, sous la forme d'un désir naturel.

Il a plu à la souveraine liberté de Dieu de compléter et de couronner « la nature en transformant en une fin proprement dite ce qui n'était que la limite supérieure et inaccessible d'une tendance radicale » (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, 2e éd., 1938, p. 237), de combler le désir naturel, et de le convertir par la grâce en un désir efficace de voir Dieu. Il en résulte dans l'homme une structure ontologique d'ordre surnaturel, tout entière ordonnée à mériter ici-bas la béatitude parfaite de la vision intuitive, à y tendre efficacement par l'exercice de la charité ou de la foi vive. Cette promotion, cette élévation de l'homme à l'ordre de la vie proprement divine et trinitaire, ce proportionnement ou cette adaptation immanente de son être et de son activité spirituelle à la fin dernière surnaturelle, impliquent non seulement un don créé qui le renouvelle intérieurement, mais une présence spéciale de Dieu, l'inhabitation substantielle des Personnes divines elles-mêmes.

5° Grâce incréée et grâce créée. — La réalité de la grâce comprend donc un double élément : la Grâce incréée et la grâce créée. La Grâce incréée ou le don que Dieu fait de Lui-même à l'âme juste, au point que celle-ci le possède réellement comme l'Hôte dont elle est capable de jouir par la foi et par la charité. La grâce créée ou les dons surnaturels qui forment un véritable organisme spirituel et qui enracinent la vie divine si profondément dans l'être naturel de l'homme qu'elle devient vraiment sienne, sans cesser d'être celle de Dieu Lui-même. La Grâce incréée et la grâce créée ne sont pas deux réalités indépendantes entre elles. Elles sont, en fait tout au moins, inséparables. Une étroite solidarité les unit l'une à l'autre. Selon le point de vue, on peut dire également que la grâce créée est une disposition qui habilite l'âme juste à la présence substantielle de la Grâce incréée, ou qu'elle est l'effet produit dans l'âme du fait de cette Présence.

L'homme en état de grâce est uni immédiatement au centre de son esprit à l'Être du Dieu trinitaire qui se donne à lui en une véritable et mystérieuse propriété. Et du fait de cette présence substantielle et spéciale, distincte de la présence naturelle du Créateur dans ses effets, et supérieure à elle, l'âme juste est rendue capable par la grâce des vertus et des dons, de tendre efficacement à la vision de Dieu dans la vie éternelle. Si, par impossible, Dieu ne communiquait à l'âme juste que ses dons, s'il ne se donnait pas Lui-même à elle, pour être en personne au principe et au terme de sa charité, il ne pourrait y avoir anticipation réelle de la vie éternelle. La grâce créée ne serait pas dès ici-bas en toute vérité *inchoatio vitae aeternae* et par conséquent le gage certain, la préparation efficace et méritoire de la vision du ciel.

La vie spirituelle tend donc essentiellement, par l'exercice de la charité, à l'expérience lumineuse du Dieu vivant dans l'éternité, à la révélation directe de la présence substantielle de la Sainte Trinité possédée dès ici-bas, dans l'obscurité de la foi vive. La fin de la grâce des vertus et des dons est la vision de Dieu. La vie chrétienne est un passage, à travers la mort, d'une présence à une expérience, d'une présence possédée dans l'obscurité de la foi, à une expérience sans intermédiaire, dans la lumière de la gloire.

S'il en est ainsi, si la grâce est *inchoatio vitae aeternae*, union réelle aux Personnes divines substantiellement présentes, tendance efficace à une expérience claire et immédiate dans la vie future, pouvoir positif de voir un jour face à face ce même Dieu intérieur encore caché dans la ténèbre de la foi, quoi d'étonnant dans le fait que la vie de la grâce s'épanouisse chez les saints, s'il plaît au Seigneur et dans la mesure où il plaît au Seigneur, en une expérience spéciale? Expérience qui sera une anticipation lointaine et imparfaite, mais combien précieuse de la réalité surnaturelle, de cette vie éternelle que la grâce est déjà en elle-même, réellement, en germe seulement il est vrai, en tant qu'on la considère dans les actes de connaissance et d'amour du sujet humain, mais par identité pure et simple du côté de l'Objet divin qui en est le Principe et le Terme.

6° Vision de Dieu et contemplation mystique. — Cette expérience supérieure du mystère chrétien ne peut pas être, habituellement du moins, n'est probablement jamais une vision directe de l'essence divine. Elle reste dans l'ordre de la connaissance de foi qu'elle perfectionne d'une manière éminente et imprévisible, bien que connaturelle. Certains grands mystiques, il est vrai, ont décrit l'avant-goût des joies du paradis, qui leur a été parfois accordé dans l'oraison, avec des expressions si fortes et si insistantes qu'elles semblent témoigner d'une vision directe de l'essence divine. Cette intuition immédiate de la Sainte Trinité se distinguerait toutefois de la vision faciale du ciel par plusieurs traits fort importants. Survenant d'une manière tout à fait exceptionnelle dans le ravissement, elle serait passagère, obscure et non totalement béatifiante. On sait que l'interprétation des textes est controversée. Il n'est pas nécessaire ici de prendre parti ni d'envisager en lui-même le problème théologique soulevé par une exégèse littérale des témoignages allégués : une vision directe de l'essence divine est-elle possible ici-bas?

Il resterait en tout cas, que le sommet de la contemplation mystique ne serait une vision directe de l'essence divine que très rarement et à titre extraordinaire. Habituellement la contemplation mystique est une expérience de Dieu, dans la lumière de la foi. Elle est un développement, un approfondissement de la connaissance de foi; elle en est un épanouissement organique, mais gratuit; normal, mais relativement

rare sous ses formes supérieures; un progrès, mais un progrès éminent que rien ne prépare positivement du côté de l'homme. L'unification psychologique et morale, l'ascèse, est normalement une condition nécessaire à la naissance de la contemplation; elle n'en est pas la condition suffisante. Tout dépend de la seule initiative de l'Esprit Saint. Tous les théologiens, semble-t-il, admettent, à la suite de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, cette affirmation générale que la contemplation infuse est une activité éminente des vertus théologales ou de la foi vive. Tous aussi admettent le rôle nécessaire, voire prépondérant, des dons du Saint-Esprit dans la genèse de la contemplation mystique.

7° Foi vive et contemplation mystique. — Les principes théologiques de la contemplation mystique, ce sont d'abord les vertus théologales ou la foi vive. La contemplation est à situer sur la ligne de l'accroissement de la foi vive, dont elle est un exercice éminent, un épanouissement organique, bien qu'imprévisible et gratuit. Quel est le rapport entre la contemplation infuse et la foi vive? Il est nécessaire, pour en mieux comprendre la nature, de distinguer deux aspects de la connaissance de foi : un aspect notionnel ou « intentionnel » et un aspect unitif ou de communion vitale et surnaturelle au Témoignage infaillible de Dieu.

En tant que notionnelle ou intentionnelle, l'adhésion de foi est une connaissance distincte. Elle énonce et explicite en concepts particuliers le mystère révélé. Ces concepts sont vrais, étant garantis par le témoignage divin, bien qu'analogiques, et n'exprimant le surnaturel que d'une manière très imparfaite. Ces concepts sont en outre nécessaires. Il n'y a, en effet, normalement, d'adhésion surnaturelle au Témoignage divin que par le moyen d'une proposition dogmatique affirmée dans un jugement. Cependant cet aspect conceptuel de la connaissance de foi ne réalise pas, en tant que tel, un contact, une communion vitale entre l'âme et Dieu. Adapté à la psychologie naturelle de l'homme, l'aspect conceptuel de la foi n'est pas ce qu'il y a de plus profond en elle. Il recouvre un mystère caché de communion à la Vérité incréée de Dieu, réalisé par l'action secrète d'un élément proprement unitif, le *lumen fidei*, attrait divin suscité dans l'esprit, participation dynamique et surnaturelle à la connaissance que Dieu a de lui-même et de ses œuvres, inclination de la grâce qui réalise une union affective et intellectuelle à la Vérité subsistante en personne. Sans être l'objet d'une vision même initiale, Dieu, dans la foi, est cependant par lui-même la Lumière objective qui éclaire l'esprit. Entre l'esprit et Dieu se noue un contact réel et ténébreux que saint Jean de la Croix compare à l'or :

« Les formules et articles que nous présente la foi, l'âme les appelle *reflets d'argent;* pour comprendre et ceci et les autres vers, il faut noter que la foi se compare à l'argent dans les formules qu'elle nous enseigne, tandis que les vérités et la substance que ces formules contiennent sont comparées à l'or : cette même substance qu'aujourd'hui nous croyons sous l'enveloppe et le voile d'argent de la foi, nous en aurons dans l'autre vie la vue et la jouissance à découvert par la mise à nu de l'or de la foi... Si bien que la foi nous donne et communique Dieu même, mais couvert de l'argent de la foi, et ne laisse pas pour ce motif de nous le donner en vérité; tout comme celui qui nous donne un vase argenté, en dépit de la couche d'argent ne laisse pas d'offrir un vase d'or » (*Le cantique spirituel*, 11*a*, éd. Ph. Chevallier, Paris, 1930, p. 90-92).

Si la foi n'est à aucun degré une vision de Dieu, elle est cependant en nous, selon l'expression de saint Thomas, « inchoatio quaedam vitae aeternae » (*De Veritate* q. 14 a. 2 c). Pour que l'homme soit ordonné au bien de la vie éternelle, il faut une certaine *inchoatio* de ce bien en celui à qui il est promis. Or la vie éternelle consiste dans la pleine connaissance de Dieu... « Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionem excedunt » *(ibidem)*. La foi est donc une anticipation dynamique de la possession immédiate de la fin dernière, une tendance à la vision où elle se parachève en se dépassant.

Sous son double aspect, notionnel et unitif, la connaissance de foi est susceptible de progrès. Le progrès notionnel donne naissance à une science, plus ou moins parfaite, du révélé, à une théologie. Ce n'est pas sur cette ligne que se situe la contemplation mystique. Cette dernière est, de soi, indépendante du nombre et de la qualité technique des notions. Le progrès unitif de la foi correspond à celui de la charité. Plus la charité grandit dans l'âme, plus la foi gagne en intensité, en fermeté, en confiance; elle acquiert aussi plus de pénétration affective des choses divines, un goût plus intime des mystères révélés. Elle peut longtemps se développer sur ce plan vitalement unitif sans qu'il y ait encore lieu de parler de contemplation mystique proprement dite. Un progrès même intense de la foi vive ne fait pas encore nécessairement franchir le seuil de l'oraison infuse. Mais cette dernière se situe sur la ligne de l'accroissement vital de la foi, à un point dont Dieu se réserve le choix. Quand il veut et comme il veut, Dieu donne de l'*inchoatio vitae aeternae*, déjà présente à la conscience du fidèle en état de grâce, d'une manière confuse et obscure, une expérience spéciale et éminente dont les faits proclament la variété extraordinaire selon les tempéraments et les vocations dans l'Église.

« Quant aux vérités contenues dans le dépôt de la foi, elles peuvent être atteintes dans la lumière contemplative aussi bien que l'objet propre et principal de la foi, qui est la Vérité première promise au regard de la vision intuitive. De même que dans la foi commune les articles subordonnés se groupent autour de l'objet central de la foi (voir 2^a 2^{ae} q. 1 a. 1), de même dans la contemplation, la lumière peut tomber selon la motion du Saint-Esprit, ou dans une certaine mesure, en certains cas du moins, selon le gré du contemplatif, sur l'objet de tel ou tel dogme particulier. Cela tient à ce que la Vérité première est saisie comme révélatrice aussi bien que révélée; elle est saisie comme *se* révélant. Et elle se révèle comme terme à atteindre, par telle ou telle voie, dans telle ou telle condition, moyennant tel ou tel secours, etc. : ce qui fait une place à tous les dogmes dans le rayonnement de sa lumière » (M. de La Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 9, 1919, p. 275 note).

Entre la foi vive et la contemplation infuse, il y a une véritable continuité théologique, ce qui n'exclut évidemment pas une réelle discontinuité psychologique, et une différence non seulement de degré, mais spécifique, entre l'oraison ordinaire et la contemplation infuse.

8° Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse. — On se rappelle que cette différence est une pomme de discorde pour les théologiens. En gros, on peut distinguer deux sortes de théories. Les uns pensent que l'intensification des vertus infuses commu-

niquées au baptême et l'actualisation graduelle plus étendue et plus profonde des dons du Saint-Esprit suffisent à rendre compte de l'élément de nouveauté qui enrichit la conscience dans la haute contemplation. D'autres sont d'avis que l'intensification de la grâce commune et des dons, bien que nécessaire, ne constitue pas un principe différentiel adéquat aux faits et qu'il faut donc faire appel à autre chose, idées infuses, conscience directe du surnaturel comme tel, intuition intellectuelle, etc. Mais que la foi vive perfectionnée par les dons du Saint-Esprit soit le principe adéquat ou non de la contemplation mystique, personne ne conteste qu'elle n'en soit un principe théologique nécessaire. Il reste donc à dire un mot des dons du Saint-Esprit et du rôle que leur assigne la tradition spirituelle dans la contemplation infuse.

Le principe élicitif de la contemplation infuse est la foi vive en tant qu'elle est perfectionnée par les dons du Saint-Esprit, spécialement par les dons de sagesse et d'intelligence. Cette affirmation appartient à la théologie commune de la contemplation mystique, à condition, premièrement, de l'entendre *assertive*, non *exclusive*, et en second lieu de prescinder des explications systématiques sur la nature des dons et sur leur fonction précise dans la contemplation mystique. Sous ces réserves, leur intervention nécessaire, dans la genèse de cette dernière et dans son développement, est une doctrine qui appartient à la tradition spirituelle la plus authentique.

On sait que pour saint Thomas les dons représentent sept habitus réellement distincts des vertus infuses par leur objet formel et réellement distincts entre eux. On sait aussi que, sous cette forme systématique, la doctrine des dons n'est pas admise de tous les théologiens. Quoi que l'on pense personnellement de la valeur de la synthèse thomiste sur ce point, théologiquement celle-ci ne peut être considérée que comme probable; elle ne constitue donc pas comme telle une pièce essentielle, un élément certain d'une théologie commune de la contemplation.

On se demandera ce qui peut bien subsister de l'enseignement traditionnel sur les dons si on prétend la dégager des déterminations spéculatives du docteur angélique. Il reste la donnée traditionnelle, que l'élaboration scientifique, créée par le génie de saint Thomas a d'ailleurs grandement contribué à maintenir et à mettre en lumière d'une manière tout à fait remarquable et jusqu'à présent inégalée : l'idée fondamentale d'une passivité radicale et illimitée inséparable de la grâce sanctifiante et de la foi vive. Que cette ou ces dispositions habituelles de réceptivité soient ou non à concevoir comme réellement distinctives de la grâce des vertus, qu'elles se spécifient ou non en habitus particuliers, que ces derniers soient ou non au nombre de sept, il reste en tout cas que la vie de la grâce et de la charité comporte essentiellement, par sa nature même, comme une souplesse congénitale aux impulsions et aux touches du Saint-Esprit, une aptitude à les recevoir promptement et docilement, bref une disposition habituelle à se laisser conduire et à obéir au Maître intérieur, une sorte de mobilité spirituelle dont l'actualisation dépend de la générosité de l'âme et plus encore de la libre dispensation divine.

Les dons sont communiqués en même temps que la grâce sanctifiante. Ils en sont inséparables. Ils ont un rôle à jouer dans la vie spirituelle de toute âme juste. Plus celle-ci est fidèle, recueillie, plus elle progresse dans la vie spirituelle, plus aussi les inspirations spéciales du Saint-Esprit deviennent fréquentes, intenses, prépondérantes. On l'a dit plus haut : il n'y a pas de sainteté possible sans docilité habituelle aux motions de l'Esprit. En ce sens, « tout chrétien qui grandit dans la grâce et tend à la perfection parviendra, s'il vit assez longtemps, à l'ordre mystique et à la vie sous le régime habituel des dons » (J. Maritain, *De la vie d'oraison*, Paris, 1947, p. 84). Parmi les âmes entrées dans l'ordre mystique, les unes seront conduites par le Saint-Esprit dans la voie de la vie active et apostolique : régime des dons avec prédominance, quant à l'exercice, des dons actifs; les autres seront conduites dans la voie de la contemplation infuse : régime des dons avec prédominance, quant à l'exercice, des dons d'intelligence et de sagesse *(ibidem)*.

Le régime des dons caractérise donc la vie mystique au sens large, mais propre de ce mot, comme en son sens plus strict et restreint de contemplation infuse. Le rôle nécessaire et même prépondérant des dons du Saint-Esprit, spécialement de ceux de sagesse et d'intelligence, peut être considéré comme une doctrine certaine. Sans ce perfectionnement intérieur de la foi vive, sans cette actualisation passive des dons par des inspirations spéciales du Saint-Esprit, par des motions plus ou moins intenses et profondes, tant du côté de l'intelligence que de celui de la volonté, on ne voit pas comment la contemplation infuse serait théologiquement intelligible. Il n'est donc pas étonnant que le rôle des dons, dans toute oraison infuse, soit une assertion commune des théologiens. Abstraction faite des précisions systématiques, ils acceptent tous la description suivante de M. de La Taille : Les dons « ne sont pas des espèces ou représentations nouvelles, ni une lumière additionnelle : ce sont des susceptibilités de l'âme à l'égard de ce Bien divin, qui est l'objet de la foi : susceptibilités d'être modifiée et affectée diversement par cet unique objet aux goûts, aux aspects, aux caractères les plus variés dans son infinie simplicité » (*L'oraison contemplative*, p. 277). Avant-goût délicieux de la vie éternelle, fruit du don de sagesse; sentiment écrasant de la sainteté redoutable de Dieu, donné par le don de crainte, etc.

C'est là tout autre chose que la théorie de la contemplation infuse adéquatement caractérisée et différenciée de l'oraison commune par le rôle « supra-humain » et prépondérant des dons. Opinion légitime, certes, mais qui n'a pas encore réussi à faire l'unanimité des théologiens.

La structure de l'âme en état de grâce explique théologiquement la naissance, les développements et le contenu de la contemplation mystique. Celle-ci s'enracine dans l'organisme spirituel communiqué par le baptême à tous les fidèles, en vue de les habiliter à vivre d'une vie proprement divine. Grâce sanctifiante qui est non seulement une réalité créée et permanente transformant l'âme, mais une union immédiate et ontologique à la substance même de l'essence divine, « consortium divinae naturae », une présence spéciale et une possession réelle des trois personnes divines. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit se communiquent à l'âme, pour être, dès ici-bas, l'objet d'une connaissance et d'un amour dont le réalisme se caractérise au mieux par l' « inchoatio vitae aeternae », anticipation mystérieuse de la vision béatifique. Vertus théologales, issues de la grâce sanctifiante, lesquelles ont Dieu lui-même pour objet spécifique et direct. Enfin, insé-

parables de la grâce et des vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, réceptivités illimitées ouvertes aux influences actives de l'Amour divin.

De cet organisme spirituel, la foi vive est l'activité connaturelle. Elle n'est pas encore la contemplation mystique; elle en est le germe. Un germe prêt à lever sous le souffle de l'Esprit. Mais l'Esprit souffle où il veut. Ses libéralités sont imprévisibles. Cependant, « exercice éminent de ces organes spirituels de l'âme en état de grâce, la contemplation mystique n'est pas un acte extraordinaire » (M.-D. Chenu, *Bulletin thomiste*, 1934-1936, p. 786). Le phénomène mystique fait partie du développement normal de la vie chrétienne; l'expérience privilégiée de Dieu n'est pas un événement psychologique hors cadre, « puisqu'elle trouve son fondement et sa cause explicative dans cette structure de l'âme juste, elle-même modelée sur la structure constitutive de toute âme humaine » (A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 1, p. XII).

Surtout, et pour la même raison, le fait mystique, attesté par l'histoire de la spiritualité chrétienne, orientale et occidentale, est un fait christocentrique et ecclésial. Quels que soient ses formes et son contenu, l'expérience mystique se conçoit seulement comme une participation privilégiée au mystère du Christ mort et ressuscité, présent dans une Église sacramentaire et hiérarchique, dont la mission est de collaborer à la rédemption du monde. Aussi bien, ce qu'écrivait naguère le Père Daniélou, à propos de Grégoire de Nysse, « les grâces mystiques ont une fin apostolique » (*Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 328), doit être affirmé de la mystique chrétienne dans son ensemble. Sur la phase pseudo-dionysienne de cette mystique, trop abstraitement spéculative et désormais close, J. Maréchal remarque justement, semble-t-il, que la nuée obscure, « le theios gnophos, ne saurait être, en chrétienté, le dernier mot de la mystique spéculative », et de la mystique tout court. « Le mystique catholique n'est pas seulement par rapport aux autres fidèles, un séparé, un évadé vers une indistincte transcendance... Le parfait mystique serait, en cela même, le parfait chrétien, et nous entendons un chrétien que les plus hautes faveurs divines n'arrachent pas à la solidarité des souffrances et des conquêtes de l'Église militante » (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles, 1937, p. 15; cf p. 461-465).

Charles BAUMGARTNER.

CONTENSON (GUILLAUME DE), dominicain, 1641-1674. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Fils de Jean de Contenson, docteur en droit et bachelier en théologie, Guillaume naquit à Auvillar (Tarn-et-Garonne) en 1641. Étudiant au collège des Jésuites à Montauban (1649-1655), il demanda à être reçu chez les frères Prêcheurs à Montauban (1655). Des difficultés suscitées par sa famille l'obligèrent à gagner le couvent de Toulouse, où il émit sa profession (2 février 1657). En 1664-1665, sur l'invitation de l'archevêque d'Albi, il enseigna la philosophie dans cette ville; puis la théologie à Toulouse (1666). Chargé d'une mission à Rome (fin 1666-1667), il gagna l'estime de ses supérieurs. Assigné au couvent réformé de Saint-Honoré à Paris, il s'adonna à la prédication et travailla activement à sa *Theologia mentis et cordis*. Contenson mourut à Creil (Oise) le 26 décembre 1674.

2. *Œuvre.* — La *Theologia mentis et cordis* est l'unique ouvrage dû à la plume de Contenson. Il l'entreprit avant 1666. Le premier volume en fut édité à Lyon en 1668. Demeuré inachevé, la partie consacrée aux sacrements est l'œuvre du Père Massoulié, mais le traité « De novissimis » avait été composé par Contenson avant sa mort. Le deuxième tome vit le jour en 1687 (nombreuses rééditions, la dernière en date : Paris, Vivès, 1886).

Contenson a emprunté son plan à la *Somme* de saint Thomas, dont la *Theologia* constitue un solide commentaire. Des « reflexiones » ascético-mystiques font suite aux « speculationes », exposé scolastique de la doctrine. A la fin du 10e livre, Contenson a inséré une mariologie, où il a laissé parler son âme qui, selon son expression (t. 2, Venise, 1727, p. 138), était « naturaliter mariana ». Notons de même qu'il a omis d'imprimer à la suite de la première dissertation du livre 8 (t. 1, p. 600) une ample dissertation sur l' « efficacia ab intrinseco » de la grâce.

Bien qu'on admette habituellement que Contenson s'inspira dans la rédaction de son ouvrage de la *Théologie affective* de Louis Bail (Paris, 1638-1650), on ne peut cependant oublier que notre dominicain affirme n'avoir connu aucun auteur « qui ex scholasticis spinis pietatis rosas ex professo collegerit ». De fait, il est le premier qui, au cours d'un volume de théologie spéculative, ait su unir les exigences de la technique théologique aux élévations pieuses. Il avoue (*ibidem*, p. 11) s'être inspiré sur ce point du *Traité des séminaires* que A. Godeau publia à Aix-en-Provence en 1660.

Au point de vue littéraire, on pourrait rechercher des antécédents aux « reflexiones » dans les « Orationes super sententiis » d'Albert le Grand ou, mieux encore, dans les « Perorationes » que le Père Bertini a disposées à la fin de ses commentaires sur la *Somme* de saint Thomas.

3. *Doctrine.* — Pour pénétrer la *Theologia mentis* et l'estimer à sa juste valeur, il faut, en la lisant, avoir toujours présente à l'esprit la conception très personnelle de son auteur relative à la surnaturalité intrinsèque de la théologie comme science. A l'opposé de la plupart des représentants de l'école thomiste, Contenson admet que la théologie « fille de la foi » (filia fidei) lui est parfaitement homogène nonobstant son processus rationnel. Celui-ci du reste permet d'adhérer aux conclusions théologiques avec le même assentiment que nous accordons aux vérités de foi. Il est donc indispensable de veiller à ce que des théories philosophiques erronées ne viennent souiller la pureté du donné révélé : « Dogmata divina divine tractanda sunt. » Il s'ensuit que de nombreux problèmes sont à éliminer du domaine théologique. Selon Contenson, le probabilisme est un exemple frappant des préjudices que la raison naturelle, opérant hors d'un contact constant avec le donné révélé, peut apporter à la théologie. Aussi bien notre auteur ne se lassera-t-il jamais de le combattre. Convaincu d'autre part que la théologie envisagée à son juste point de vue est la « radix sanctitatis et omnium virtutum copiosissima scaturigo », il établit entre spéculation et piété un mystérieux et fécond « commercium », un échange vital, grâce auquel la première alimente et dirige la seconde, qui, à son tour, intensifie et soutient le travail de sa bienfaitrice [lib. 1, diss. 1 (t. 1, p. 2-11), voir J.-M. Congar, art. *Théologie*, dans DTC, t. 15, col. 424]. Connaissance et amour doivent vivre unis comme les personnes de la Trinité; c'est à ce prix seulement que la

théologie pourra atteindre sa perfection [lib. 4, conclusion (t. 1, p. 259)]. La « pietas » devient ainsi à ses yeux, en partie du moins, un nouveau lieu théologique, en fonction duquel on devra envisager non seulement les problèmes nouveaux, mais encore les questions que se sont posées les théologiens d'antan.

La spiritualité de Contenson est dans la ligne de la spiritualité dominicaine en tant qu'elle se fonde et qu'elle emprunte ses principes à l'école thomiste, mais elle se rattache, par sa forme quelque peu lyrique et affective, à un courant nettement augustinien.

Dans les « reflexiones » souvent emphatiques et parfois verbeuses, on trouve des élévations, des prières, des conseils même. Les citations patristiques y abondent. Et bien qu'il ne soit pas possible d'en extraire un corps de doctrine spirituelle, — Contenson n'a manifesté sa pensée sur tel ou tel sujet que lorsque l'occasion s'en est offerte —, on peut dire que l'imitation du Christ et des anges, l'habitation de Dieu dans nos âmes, la divine présence, la nécessité de la prière et de la mortification, la conformité à la volonté de Dieu, la dignité du chrétien, l'usage des sacrements, la joie spirituelle sont les sujets qui le plus souvent reviennent sous la plume de notre dominicain. Cinq fois seulement il parle des états mystiques, sans fournir à leur sujet une doctrine qui lui soit propre.

Contenson semble avoir eu du christianisme tel qu'il était vécu autour de lui une vision pessimiste. Souvent il oppose la discipline mitigée de son temps à celle d'autrefois, qu'il voudrait voir rétablie dans son intégrité. Il stigmatise les abus qui peuvent se glisser dans l'usage des sacrements et principalement de la communion fréquente, qui ne produit que peu de fruits soit en raison de l'attachement de l'âme au péché véniel, soit par le fait du manque de préparation [lib. 11, pars 2, diss. 4, c. 1 (t. 2, p. 362-396)]. Il reproche durement aux confesseurs d'absoudre sans trop de discernement tous ceux qui se présentent à eux. De même au point de vue spéculatif, il a toujours fait sienne la solution difficile d'un problème, admettant, par exemple, que l'homme déchu ne peut accomplir sans la grâce aucun bien moral, même dans l'ordre naturel.

Il est très certain que Contenson a ressenti l'influence du jansénisme naissant, et bien qu'il ait accepté la condamnation des cinq propositions, il pense que celles-ci n'ont pas dans l'*Augustinus* le sens qu'on leur a attribué. Dès lors on chercherait vainement dans la *Theologia* une allusion à la dévotion naissante au Cœur de Jésus. La doctrine du Corps mystique, que Chardon avait profondément méditée, n'a pas retenu son attention, et les pages qu'il a consacrées aux dons du Saint-Esprit semblent ignorer les commentaires de Jean de Saint-Thomas, que par ailleurs il cite longuement et qu'il tient en haute considération.

Dans le domaine de la théologie ascético-mystique, ses maîtres sont, après saint Augustin et saint Grégoire le Grand, saint Bernard, Louis de Grenade et saint François de Sales. Il ignore l'école mystique allemande (Suso, Tauler), il ne cite qu'une seule prière de sainte Catherine de Sienne et se contente de mentionner par deux fois une phrase de Bérulle.

Contenson est et demeure un initiateur, qui n'a pas fait école. Ses « emicantes pietatis scintillae » et sa « felix rhetorica caritatis » sont le fruit d'une spéculation à bout de souffle. Elles coïncident avec le crépuscule de la scolastique; et à la suite de la crise quiétiste, le 18e siècle, cultivé mais frivole, suscitera un véritable divorce entre la « pietas » et la scolastique, provoquant une crise qui leur sera fatale.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719, t. 1, p. 656-657. — Bezaudun, *Une gloire dominicaine. Histoire du T. R. P. de Contenson*, Montauban, 1863. — R. Coulon, art. *Contenson*, DTC, t. 3, col. 1631-1633.

Innocenzo Colosio et Marie-Hyacinthe Laurent.

CONTENTION— 1. *Nature.* — 2. *Conséquences.* — 3. *Remèdes.*

1. — Nature.

En spiritualité contention signifie application trop tendue à la vie intérieure et aux activités qui en dépendent. Elle se ramène dans une large mesure, mais pas uniquement, à une concentration exagérée, rigide, trop intensive et trop continue de l'attention. Elle est surtout le fait de jeunes spirituels inexpérimentés, de « commençants ». La favorisent les milieux fermés, les temps de formation, les temps de retraite. Elle ne leur est pas limitée. Il y a des natures toujours un peu crispées, sous pression, acharnées, qui y paraissent portées en tout. Elle procède d'ordinaire d'un bon vouloir mal éclairé sur les conditions saines de l'effort vers la perfection.

La *ferveur consolée* conduit parfois à des excès qui constituent une contention d'un genre particulier. Non seulement cette ferveur, au delà de certaines limites d'intensité et de durée, peut user par elle-même tant qu'elle ne se vit pas sur des modes spirituels assez épurés; mais elle risque d'inspirer soit des applications trop concentrées et trop prolongées à l'oraison, soit des veilles et des pénitences exagérées, soit des travaux sans mesure qu'elle donne l'illusion de porter allégrement. Les nerfs et les autres fonctions physiologiques en font pourtant les frais.

Sous sa *forme la plus commune* la contention menace des âmes généreuses qui ont compris qu'il fallait se donner à Dieu « sans rien ménager » et qui, consolées ou non, partent à l'assaut de la perfection avec un genre d'effort trop nerveux, impossible à maintenir. Elles ignorent la distance qui les sépare du but, la longueur des étapes du progrès spirituel. Elles se font de la volonté humaine l'idée fausse d'une faculté dont l'exercice n'aurait pas à compter avec des composantes non seulement psychiques mais physiologiques. Elles en apprécient la force d'après un sentiment physique qui les fait « se bander » dans leurs résolutions. De la grâce et des lois ordinaires de sa distribution elles n'ont pas non plus une idée juste. Le « Je puis tout en celui qui me fortifie » prend à leurs yeux un sens immédiat, radical, absolu. D'autres maximes interprétées d'une manière simpliste, des exemples de saints ou d'âmes avancées, mais séparés de leur contexte historique et de leur contexte de grâce, la fougue juvénile, les forces vives des premiers départs nourrissent en elles des illusions « sous apparence de bien », que l'ignorance excuse, mais dangereuses si l'on n'y porte pas remède.

Les jeunes spirituels dont nous parlons se contentionneront par exemple en cherchant à maintenir toujours actuels, avant d'en avoir acquis peu à peu l'aptitude ou d'en avoir reçu le don, *la pensée de Dieu*, de sa présence, de sa volonté, l'esprit intérieur en toutes choses, un recueillement sans lacunes, ou telles ou telles résolutions. Ils voudront accomplir toutes leurs

actions avec une perfection qui les dépasse et s'imagineront y réussir par un contrôle, une hyperconscience minutieuse et continue qui ne laisse rien échapper. Ils restreindront à l'excès dans leur conduite la part de spontanéité, d'abandon surveillé de haut, indispensable à une conduite humaine normale. Ils craindront de laisser leur pensée errer parfois innocemment sur des sujets indifférents. Les moments de récréation eux-mêmes ne leur seront plus des repos.

Dans l'*oraison mentale* la contention se pratiquera de plusieurs manières. Dans l'oraison discursive, il y aura ceux qui, là comme en tout autre travail de réflexion, au lieu de procéder posément, doucement, se crispent l'esprit à vouloir trop bien faire. Dans l'oraison affective, ce sera en voulant en quelque sorte forcer les affections pour les multiplier immodérément ou pour les sentir. D'autres croiront, en se tendant, parvenir à éliminer complètement les distractions ou venir à bout de leurs sécheresses. On se souvient de ce que les biographes de saint Louis de Gonzague nous rapportent de sa première jeunesse : comment à une époque il s'imposa de recommencer sans merci des oraisons d'une longueur notable (une heure) jusqu'à réussir à s'en acquitter sans aucune distraction. Il y gagna, avec le temps et par le don de Dieu, une extraordinaire maîtrise de ses pensées. Il y contracta aussi de grands maux de tête. Ne nous engageons pas dans la délicate question des « excès » des saints et de leurs résultats spirituels, mais comment ne pas taxer de contention un pareil trait? Nous ne croyons pas qu'il y ait un seul directeur pour ne pas détourner vivement le commun des âmes d'une telle méthode.

Citons un autre genre de contention dans l'oraison d'après un exemple pris lui aussi très haut. Marie de l'Incarnation, ursuline, que Dieu conduisait déjà sans qu'elle le sût par des voies d'oraison supérieure, nous raconte elle-même ce qui suit :

« En ce temps, j'eus la lecture de quelques livres qui enseignaient à faire méthodiquement l'oraison mentale, avec préparations, préludes, divisions, points, matières, colloques. Je comprenais bien tout cela, et prenais résolution de le bien mettre en pratique, parce que ces mêmes livres disaient qu'en faisant autrement l'on se mettait en danger d'être trompé du diable. Je me mis donc en devoir de faire ce que j'avais lu, et me tenais plusieurs heures à méditer et à rouler dans mon esprit les mystères de l'humanité sainte de Notre-Seigneur, lequel, dans son attrait ordinaire, je voyais tout d'un regard et tout d'un coup par manière d'envisagement intérieur. Je résistais à cet attrait par l'action de mon imagination et de mon entendement, qui roulaient sur les circonstances des Mystères, en pesant les raisons, et ce qu'il en fallait tirer pour la pratique de la vertu. Dans le désir que j'avais de bien faire, je me faisais tant de violence qu'il m'en prit un mal de tête qui m'incommodait notablement...; et cependant le désir que j'avais de suivre ce livre de point en point me faisait tous les jours recommencer mes violences, et renforçait aussi mon mal. »

Heureusement l'un de ses directeurs lui défendit enfin de méditer et lui ordonna de s'abandonner entièrement à la conduite de l'esprit de Dieu qui jusqu'alors avait dirigé son âme (*Vie* par Dom Claude Martin, Paris, 1677, p. 38-39, texte critique dans *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 191-192).

Les lettres de saint Paul de la Croix (*Lettere di S. Paolo della Croce*, 4 vol., Rome, 1924) contiennent des recommandations qu'il est intéressant de relever de la part d'un spirituel aussi austère et qui insiste tant sur le recueillement et la présence de Dieu.

A l'un de ses correspondants, il écrit : « Je ne veux pas que vous fassiez des efforts de tête, ni de poitrine » (t. 1, p. 397). A un autre : « Maintenez votre cœur recueilli, mais sans faire d'efforts de tête » (t. 1, p. 546). Au même : « Gardez-vous des contentions et des efforts de tête et de poitrine » (t. 1, p. 666). Au même encore : « Continuez avec discrétion vos exercices habituels sans contention et sans effort de tête » (t. 1, p. 745). A une autre, il recommande « de se tenir toujours recueillie, mais sans bander sa sensibilité » (t. 2, p. 298).

La contention naîtra encore d'une *lutte mal conduite* contre la tentation, l'aridité et la désolation : lutte crispée, douloureuse, inquiète, scrupuleuse, qui voudrait éloigner jusqu'aux premières impressions involontaires du mal ou tout échec, lutte menée selon des tactiques maladroites à grand gaspillage de force nerveuse. Joueront un rôle contentionnant des efforts de *maîtrise de soi*, louables en principe, mais trop contractés; des contraintes excessives de la sensibilité sous prétexte de se détacher, de « tuer le vieil homme ». Ou des essais de *mortification en toutes choses* harcelants, trop durs, sans répit, qui refusent de faire confiance à rien de dilatant, à aucun plaisir même bien ordonné, faute d'avoir compris le besoin que nous en avons dans une juste mesure et son rôle providentiel.

Dans une autre ligne, *l'application à l'étude* chez de jeunes spirituels pourra également dégénérer en contention. Et l'on aura affaire au surmenage intellectuel connu des étudiants dans la vie profane en dehors de toute inspiration religieuse, mais celle-ci peut y pousser. Les deux genres de contention se joindront.

Dans son sens propre la contention désigne une attitude essentiellement active. Ce qui est subi, ce qui s'impose passivement, — préoccupations, scrupules, tentations obsédantes —, ne rentre pas de soi sous le concept de contention. Nous croyons cependant utile de signaler, à cause de ressemblances d'effets et de fréquentes interactions, le rôle joué par des états émotifs usants. Il se produit alors du *surmenage émotif*. Suite, par exemple, au début d'une vie religieuse ou cléricale, de la difficulté d'adaptation à de nouveaux milieux, cadres et genre de vie; effet de sentiments longtemps douloureux de séparations et de sacrifices, consentis mais sentis, et qui rongent. Une simple résistance, même d'intensité modérée, ne va pas dans de tels cas sans produire continuité de tension et fatigue nerveuse. Il en est de même quelquefois de l'effort pour se maintenir dans une vocation mal adaptée.

Bien que l'on n'ait pas coutume de le faire rentrer non plus dans l'acception classique du mot contention, nous croyons devoir mentionner un dernier genre d'excès : dans les *activités extérieures* d'œuvres et d'apostolat. Des ferveurs juvéniles s'y dépenseront sans compter, mais non sans abus de forces; surtout si l'on entend mener de front une vie intérieure qui ne se laisse pas disperser. Tous les excès s'additionnent : cette contention apostolique s'ajoute à celle de la vie intérieure.

2. — Conséquences.

Aucune vie intérieure sérieuse ne va sans quelque tension qu'il faut maintenir modérée, et elle requiert à tels moments des efforts qui ne se prolongeraient pas longtemps sans contention. Passagère et intermittente, peu de débutants fervents échappent à toute contention. De courte durée, elle n'entraîne pas grands dommages, à moins d'une intensité anormale ou d'être pratiquée

par un sujet très particulièrement fragile. Une manière de prier trop contentionnée nuit à l'oraison, mais n'aura pas de trop graves répercussions sur la santé si les autres activités détendent l'esprit. La contention n'acquiert toute sa nocivité que si elle porte sur l'ensemble de journées vécues dans une hypertension qui ne se relâche pas assez. Les tempéraments que nous y croirions le plus exposés seraient des tempéraments à la fois nerveux et bilieux, selon les anciennes classifications.

Supposons-lui une assez haute densité, en notant que les résistances nerveuses diffèrent beaucoup d'un individu à un autre : elle causera des dommages de santé et des dommages spirituels.

a) *Santé.* — Elle y produira les effets de tout surmenage nerveux; car elle en est un, pareil, nous semble-t-il, sauf son inspiration, à n'importe quel surmenage mental. Les effets se manifesteront d'autant plus graves que la contention s'exercera sur un physique plus faible ou sur un psychisme plus menacé dans son équilibre.

Il y a surmenage ou excès de fatigue, a-t-on dit, « quand le repos de la nuit ne suffit pas à ramener l'organisme à son état normal », et lorsque de telles conditions se prolongent. — De quelle nature est la fatigue mentale? « L'activité mentale implique une dépense musculaire ou neuro-musculaire plus ou moins considérable... Dans l'effort soutenu qui accompagne l'attention, les muscles de la cage thoracique sont contractés, le front se plisse, les poings se ferment dans un violent effort de concentration. » L'application de l'esprit a des retentissements physiologiques certains et expérimentalement constatés « sur la circulation, la respiration, la température du corps et la production de chaleur, la force musculaire, la sensibilité tactile et la sensibilité à la douleur... Un travail intense et prolongé de deux heures amène une diminution notable de la force dynamométrique ». « Aussi la fatigue mentale se confond-elle en partie avec la fatigue physique. » En partie seulement, car elle a ses caractères propres : centraux, complexes et encore mal connus. « La fatigue intellectuelle, au moins dans les opérations de type élevé, ne saurait être purement et simplement assimilée aux faits très simples que l'on désigne sous ce nom dans l'activité biologique élémentaire » (G. Poyer, dans Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 4, Paris, 1934, liv. 2, ch. 3, Activité mentale, travail intellectuel et fatigue, p. 412-454). Tout se tient dans l'homme.

Les effets nocifs de la contention se signaleront de diverses manières et iront en s'accentuant sous des formes variées. Nous les groupons en un tableau qui les accumule sans prétendre, bien entendu, qu'on les rencontre tous en tous les cas. Mais tous s'observent à l'occasion ici ou là : diminution de rendement, impressions de lassitude et de malaise, nervosité, hyperémotivité, mauvaise humeur, irritabilité, insomnies; — quelquefois, surtension générale, raideur et crispation de tout l'être physique et moral; — douleurs de la nuque ou de la colonne vertébrale, vertiges, maux de tête, maux d'estomac, amaigrissement; — crises d'impuissance et de dépression avec tristesse, pessimisme, dégoût; — fatigue mentale et incapacité de fixer l'attention, de retenir ce qu'on apprend, de suivre une idée, tout paraît impossible : oraison et travail. Des désordres plus graves peuvent finir par affecter le physique et le moral, surtout chez des sujets qui y seraient constitutionnellement disposés : troubles durables et profonds d'ordre mental ou organique.

b) *Vie spirituelle.* — Au minimum, la vanité d'efforts qui n'étant pas dans l'ordre seront privés de rendement proportionné à la dépense. De plus, des inconvénients positifs fréquents : parfois des obsessions et tentations plus nombreuses et plus vives, des désolations et des doutes; — l'impossibilité de prier et de s'appliquer à aucune idée spirituelle; — du dégoût, du découragement, un essoufflement de la volonté qui désormais se laisse aller; — une impossibilité partielle ou même totale de suivre l'ordre commun de la vie spirituelle ou du travail; — de longs arrêts complets pour se remettre et être capable de reprendre. On peut aboutir à des pertes de vocation.

3. — Remèdes.

a) *Curatifs.* — Dès que la contention s'observe, il faut évidemment y couper court avant toute fatigue et en faire abandonner l'attitude. Si déjà se remarquent de légers malaises, assurer la détente et ramener à une meilleure intelligence pratique de la vie spirituelle et du travail. Des symptômes plus accusés exigeront des arrêts plus complets et de plus longue durée, au cours desquels on se reposera sous les formes qui assureront le mieux la détente physique et la désoccupation de soi par pensée occupée ailleurs sans effort, et ainsi le retour au bon équilibre, à la spontanéité normale, à la saine liberté du corps et de l'esprit. Dispenses régulières, promenades, gymnastique, occupations aisées et agréables, compagnie ou solitude, alimentation et sommeil y joueront leur rôle, avec ce que les médecins jugeront devoir conseiller ou prescrire. Des cas plus graves nécessiteront des arrêts encore plus radicaux, voire des changements de cadre et de milieu, des traitements adaptés, et souvent de longues attentes avant qu'il soit possible de reprendre dans de bonnes conditions, sans danger de rechute.

b) *Préventifs.* — Ce sont sans aucun doute les meilleurs : avertir, prémunir. Mais les commençants ne se rendent pas toujours compte ou ne veulent pas croire qu'il s'agit d'eux. Donc, vigilance de la part de ceux qui s'en occupent.

Nous supposons que l'organisation générale de la vie et son atmosphère sont prudentes, judicieuses, suffisamment dilatantes. Il s'agira dès lors de donner une idée exacte des bonnes conditions de l'effort vers la perfection et de l'application au travail. Les principes en seront les suivants :

1° Qu'il ne saurait être question d'éliminer le facteur temps, les longues persévérances et les longues patiences. Selon une expression familière à sainte Jeanne de Chantal : « Paris ne s'est pas bâti en un jour ». Mettre en garde, par conséquent, les commençants contre leurs premiers enthousiasmes et les illusions qui en naissent. Leurs joies et leurs consolations ne sont que lait pour les enfants. De nombreux jours leur succéderont plus secs et plus austères. Les premiers succès, les premières facilités sont l'effet d'un assoupissement sous l'enchantement des consolations, pour reprendre une idée de saint Jean de la Croix, beaucoup plus qu'une extirpation, à laquelle d'autres purifications sont indispensables, autrement durables et laborieuses et qui devront pénétrer jusqu'au subconscient. On ne brûle pas les

étapes. Le chemin de la perfection, quoi qu'en disent certains, est celui de toute la vie.

2° Donner une juste idée du vouloir humain, comme mettant en œuvre notre être entier à tous ses niveaux, physiologiques et psychiques. Ne pas en estimer la qualité selon l'impression illusoire d'une force qui n'est que contraction nerveuse. L'efficacité vraie de nos résolutions, pour la part naturelle et humaine, est affaire tout d'abord de conviction, d'enracinement des motifs et d'implantation affective jusque dans les zones profondes de notre psychisme. Ensuite, de développement général et équilibré de nos énergies, de prévision des occasions et d'organisation des moyens. Enfin, dans l'occasion elle-même, de mise en œuvre courageuse. Nullement de surtension nerveuse habituelle. Ne pas confondre générosité et tension nerveuse.

3° Éclairer sur les tentations et nos responsabilités vraies, à ne pas majorer. Apprendre à lutter avec calme, sans nervosité, sans inquiétude; à s'acquitter des exercices de la vie spirituelle d'une manière ferme mais paisible et modérée. Instruire sur les voies de la grâce, sur son rôle primordial, sur les lois ordinaires de sa distribution et celles de notre coopération.

En quelques mots : conduire par des voies spirituelles de victoire sur soi-même et d'amour généreux, adaptées à la personnalité et à ses ressources, point surtendues, mais ouvertes à qui de droit, et trouver en cas de besoin la « soupape de sûreté » utile; voies de liberté mentale en même temps que de générosité.

Les vies spirituelle et intellectuelle ont besoin d'une *hygiène* parce qu'elles sont humaines. Cette hygiène suppose des alternances d'activité et de repos auquel le sommeil ne suffit pas. Même bon et suffisamment long; à plus forte raison s'il est trop réduit et mauvais. D'autres relâches de l'attention s'imposent par moments : dans les occupations elles-mêmes, à telles heures de la journée, dans la semaine et dans l'année. Que ces détentes mentales soient réelles; qu'elles se prennent sans arrière-pensée; que l'on n'y remplace pas une fatigue par une autre fatigue. Le tout d'ailleurs est à régler selon les résistances de chacun, très différentes, répétons-le. Les grands spirituels et fondateurs d'ordres ont tous pensé à cette hygiène. Impossible de citer ici plus que quelques exemples.

Le Père de Caussade écrivait à l'une de ses dirigées de se préserver

« d'une illusion très subtile de l'orgueil à laquelle cèdent beaucoup de novices et qui, pour être presque imperceptible, n'en est pas moins dangereuse. Sous prétexte de mieux s'éprouver, elles veulent toujours faire quelque chose au delà du commun, ou se priver des petits soulagements que la charité des supérieures leur présente. Tout cela n'est qu'amour-propre raffiné et vanité déguisée. Pour vous, ma chère sœur, n'ayez jamais, je vous en conjure, d'autre prétention que de suivre en tout le train commun; pas un iota au delà » (*L'abandon à la Providence divine*, éd. Ramière, Paris, 1870, t. 1, liv. 3e, 11e lettre, p. 270).

Saint François de Sales y insiste à maintes reprises :

« Ma chère Sœur, écrit-il à l'Abbesse du Puits d'Orbe, il n'est pas croyable combien les longues veilles du soir sont dangereuses et combien elles débilitent le cerveau. On ne le sent pas en jeunesse, mais on le ressent tant plus par après, et plusieurs personnes se sont rendues inutiles par ce moyen-là » (lettre à Mme Bourgeois, 22 novembre 1604, éd. d'Annecy, t. 12, p. 391).

Il veut que les visitandines se divertissent à certaines heures. Les sœurs ont besoin de se récréer, et surtout il faut bien faire faire la récréation aux novices. « Il se faut bien récréer et ne pas toujours tenir l'esprit bandé, car il serait dangereux de devenir triste et mélancolique » (*Entretiens. Recueil des questions...*, éd. d'Annecy, 1933, p. 496 et 498).

Le grand volontaire qu'était saint Ignace, — mais en quel équilibre —, disait à l'enjoué et turbulent novice, François Coster : « Je veux vous voir rire, mon enfant ».

La défiance de la contention se rattache spirituellement au grand principe de la *discrétion*, jugé si important par les anciens Pères. La seconde conférence de Cassien roule tout entière sur cette vertu. Au témoignage de saint Antoine elle est la mère, la gardienne, la modératrice, et d'une certaine manière, la source et la racine de toutes les vertus. Elle ne s'acquiert, affirme l'abbé Moïse, que par la vraie humilité, l'ouverture de conscience et la docilité (PL 49, 523-558).

On connaît l'anecdote tirée des *Apophtegmata Patrum*. Un chasseur passait près de l'endroit où Antoine prenait la récréation avec les frères. Voulant le persuader qu'il faut user de condescendance pour les frères, Antoine lui dit : « Mets une flèche à ton arc et tends-le ». — Le chasseur obéit. — « Tends-le encore. » — Le chasseur fit ce que lui demandait Antoine. — « Tends-le plus fort. » — Cette fois le chasseur lui répondit : « Si je le tends trop, l'arc se rompra ». — Antoine reprit : « Il en est de même pour l'œuvre de Dieu. Si pour les frères on dépasse la mesure et on les tend trop fort, ils se rompront » (PG 65, 77-80). Un autre apophtegme des Pères, hautement significatif, nous servira de conclusion : « Tout ce qui dépasse la mesure vient du démon » (PG 65, 353, n° 129).

F. Vincent, *S. François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1923. — G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Paris, 1934, t. 4, liv. 2, ch. 3. — J. Lindworsky, *Psychologie de l'ascèse*, Paris, 1937. — R. Biot et P. Galimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, Paris, 1945. — P. Pourrat, art. Commençants, t. 2, 1143-1156.

Robert Vernay.

CONTI (prince de), 1629-1666. — 1. *Conversion.* — 2. *Conti et les jésuites.* — 3. *Œuvres.*

Armand de Bourbon, prince de Conti, naquit à Paris le 11 octobre 1629. Sa jeunesse licencieuse et ses intrigues politiques durant la Fronde ne prédestinaient guère le fils cadet de Henri de Bourbon à la piété austère et généreuse qui lui marque une place dans l'histoire religieuse de son temps.

1. *Conversion.* — Ses biographes datent sa conversion de 1655 et en attribuent le mérite à Nicolas Pavillon, évêque d'Alet. Avant ce retour à Dieu définitif, le prince avait traversé des périodes de ferveur au moins saisonnières et subi des influences peu suspectes de jansénisme. Le rôle de Pavillon dans la vie de Conti n'en est pas moins capital. C'est la visite du prélat qui détermina un bouleversement dans la conduite de cet émule de don Juan, alors malade en son château de La Grange-aux-Prés, à Pézenas. C'est également le prélat qui désigna le directeur spirituel chargé de guider le repentant. Gabriel de Ciron, chanoine et chancelier de l'université de Toulouse, qui se trouvait à Paris lorsque Conti y revint, n'accepta pas sans appréhension cette délicate mission, mais il s'en acquitta honorablement (art. Ciron, t. 2, col. 904; cf G. Collas, *La conversion...*, RAM, t. 24, 1948, p. 163). Pavillon

garda toujours la haute main sur cette direction qui lui doit ses principes fermes et pratiques. La conversion du prince fut suivie en 1657 par celle de la princesse. La nièce de Mazarin résistait depuis deux ans aux sollicitations de son mari, quand elle se décida brusquement sous une impulsion intérieure et s'en remit de sa conduite à Ciron. Cette double conversion eut une publicité retentissante. Conti et sa femme acceptèrent le règlement que leur imposa Pavillon et qui comportait des restitutions considérables :

« Un des principes essentiels de la direction de M. d'Aleth consistait à réprimer le penchant qu'il rencontrait tant chez le prince que chez la princesse, et qui les portait à renoncer à leurs charges publiques pour se réfugier dans les voies d'une spiritualité individuelle et contemplative : une telle conversion eût été trop commode, et la paresse y eût trouvé son compte; il les obligea donc à rester dans leur rang, dans leur office de prince et de princesse, afin d'être les réparateurs exacts des désordres qu'eux ou les leurs avaient commis, et de devenir proprement les intendants de la fortune des pauvres. Voilà le bienfait capital, immense, et qui rachète la petitesse de bien des moyens » (C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1859, liv. 5, ch. 9, p. 434).

Ce programme courageux fut précisé au cours de retraites faites par les deux époux auprès de l'évêque. Nous savons qu'il y en eut au moins quatre : en 1661, 1662, 1663 et 1665 (G. Collas, *La conversion...*, p. 172; cf Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 434-435). La correspondance qu'ils adressèrent à Ciron a été utilisée par Sainte-Beuve et plus récemment par Éd. de Barthélemy. Elle révèle une « mysticité peu agréable », au dire du premier (p. 432). Les pénitences afflictives, cilice et discipline, y occupent une place considérable. Le prince reste excessif dans sa dévotion comme il l'avait été dans sa débauche. Ses directeurs n'ont pu supprimer les outrances d'un tempérament peu équilibré.

On a voulu faire de Conti un janséniste sous prétexte que ses directeurs l'étaient (R. Allier, *La cabale des dévots*, p. 388; G. Collas, *La conversion...*, p. 161-162). En réalité, ni Pavillon ni Ciron n'ont fait partie de la secte. Ce sont des rigoristes, férus de saint Augustin et, quant à la morale, très attachés aux principes de saint Charles Borromée, qu'ils interprètent avec étroitesse : le règlement imposé par eux aux gens de la maison de Conti en est un témoignage (G. Collas, *ibidem*, p. 166-167). Leur orthodoxie, en matière dogmatique, est intacte. Pas plus qu'eux, le prince n'a dévié sur ce point (p. 177). Il fut, par contre, étroitement et activement lié avec la compagnie du Saint-Sacrement. Ciron en faisait partie et y donnait l'exemple d'une charité entreprenante. Conti y fut agréé pendant qu'il gouvernait le Languedoc. Le 1er juillet 1660, il fut admis parmi les confrères de Paris, qui se résignèrent mal à cet acte de déférence; l'avenir ne devait guère démentir leurs appréhensions (R. Allier, *op. cit.*, p. 357). Le zèle brouillon du prince ne fit qu'exciter Mazarin contre leur compagnie (*ibidem*, p. 360, 377); la disgrâce dont Conti frappa Molière reste un témoignage particulièrement odieux de sa maladresse (p. 393).

2. *Conti et les jésuites.* — Ses relations avec la Compagnie de Jésus sont une autre preuve de son indépendance vis-à-vis du jansénisme. Elles commencèrent bien avant sa conversion. Des documents d'archives nous apprennent qu'en 1653 il avait sollicité son admission dans l'Ordre gouverné alors par Goswin Nickel. Sa demande n'avait pas été repoussée, mais les troubles du temps empêchèrent l'exécution immédiate de ce projet qu'appuyait le recteur du collège de Bordeaux. Un an plus tard, le prince épousait au Louvre Anne-Marie Martinozzi (P. Bailly, *A propos de la conversion...*, RAM, t. 24, 1948, p. 386-393).

Conti avait Surin pour ami. Le jésuite bordelais nous apprend qu'en novembre 1652 le prince avait rencontré à Bordeaux le « pénitent breton », Pierre de Kériolet. Celui-ci, au retour de Compostelle, était l'hôte des jésuites chez qui il séjourna cinq semaines. Le prince l'invita « quasi tous les jours » à sa table (J.-J. Surin, *Science expérimentale*, ch. 9, cité par F. Cavallera dans *Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin*, t. 2, Toulouse, 1928, p. 431; et *Note complémentaire...*, RAM, t. 24, 1948, p. 180-181). Ce témoignage confirme celui du carme Dominique de Sainte-Catherine, premier biographe de Kériolet (G. Collas, *art. cité*, p. 158).

L'amitié de Conti pour Surin eut des conséquences importantes pour la diffusion de la doctrine mystique du jésuite. Une lettre de Surin datée du 1er juin 1658 atteste qu'ils se rencontrèrent à l'occasion de l'entrée solennelle du prince à Bordeaux en qualité de gouverneur de la Guyenne (F. Cavallera, *Lettres spirituelles...*, t. 2, p. 222-224). Ce ne fut assurément pas la seule fois que Conti reçut de vive voix les conseils de ce maître spirituel. Comme beaucoup d'autres confidents de Surin, il eut communication des écrits spirituels que le jésuite avait rédigés vers la fin de la maladie dont il fut délivré en 1656. Les supérieurs ne lui permettaient pas de publier ses manuscrits, mais ils l'autorisaient à les faire lire à des âmes d'élite. Certaines furent moins discrètes que les supérieurs de Surin ne l'auraient souhaité. Dès 1657, une première édition du *Catéchisme spirituel* voyait le jour à Rennes par les soins de Mme du Houx. Une seconde édition suivit, à Paris en 1661. C'est de celle-ci que Conti est responsable. Il en avait chargé un ami de l'auteur, Vincent de Meur, membre de la compagnie du Saint-Sacrement et bientôt premier supérieur du séminaire des Missions étrangères de Paris. Le tome 2 parut en 1663. Puis ce fut le tour des *Fondements de la vie spirituelle*, commentaire de l'*Imitation de Jésus-Christ* qui faisait partie des *Dialogues spirituels*, mais que Vincent de Meur publia à part avec une dédicace adressée à la princesse de Conti. Surin et Conti étaient morts depuis peu (F. Cavallera, préface aux *Fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1930).

3. *Œuvres.* — Conti a écrit un *Traité de la comédie et des spectacles selon la tradition de l'Église...* (Paris, 1666) et des *Lettres sur l'accord du libre arbitre avec la grâce* (Cologne, 1696). Nous devons signaler surtout son livre sur *Les devoirs des Grands*, bien que le contenu touche plus à la morale qu'à la spiritualité. « On a dans le traité *Des devoirs des Grands par le Prince de Conty* un résumé de la doctrine et de la direction de M. Pavillon à son égard. Ce résumé n'a que le tort, par le manque de particularités et d'exemples, de ressembler à un lieu commun » (Sainte-Beuve, *loco cit.*, p. 434 note). Peu après la mort de l'auteur, une édition en avait été donnée à l'insu de la princesse : cette édition reproduisait, selon l'avis au lecteur, une copie peu fidèle et émaillée de « fautes très grossières »; elle comportait un éloge du prince rempli de « basses et honteuses flateries ». La princesse fit retirer cette édition et en autorisa une seconde parue à Paris,

chez Claude Barlin en 1667. Le traité est divisé en 23 paragraphes de longueurs très inégales. Il énumère les inconvénients que présente la « Grandeur » pour la pratique de l'Évangile, les vertus nécessaires aux grands, les fautes qu'ils doivent particulièrement éviter. Le paragraphe 21 s'étend sur la « pénitence et la mortification » et s'élève contre les « Docteurs » qui réservent ces deux pratiques de la vie chrétienne aux « personnes renfermées dans les cloîtres » (p. 77). Le « testament » imprimé à la suite du traité fait connaître des dispositions qui honorent Conti et attestent le sérieux de sa conversion. Il mourut le 21 février 1666 assisté par Ciron.

Sur les rapports de Conti avec Nicolas Pavillon on n'a rien ajouté d'essentiel à Sainte-Beuve, *Port-Royal*, liv. 5, ch. 9, qui s'appuie sur les mémoires du temps et particulièrement sur ceux de Cosnac, 1852. Pour la correspondance avec Ciron, voir Éd. de Barthélemy, *Une nièce de Mazarin, la Princesse de Conti d'après sa correspondance inédite*, Paris, 1875.

Raoul Allier, *La cabale des dévots*, Paris, 1902, utilise surtout les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* rédigées par R. Voyer d'Argenson et publiées par dom Beauchet-Filleau, Paris, 1900. — P. Bailly, *A propos de la conversion du Prince de Conti. Sa vocation à la Compagnie de Jésus*, RAM, t. 24, 1948, p. 386-393. — F. Cavallera, préface aux *Fondements de la vie spirituelle* de Surin, Paris, 1930 et RAM, t. 24, 1948, p. 180-181.

On consultera, outre H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 5, p. 266-272, une bonne mise au point de G. Collas, *La conversion du Prince de Conti*, RAM, t. 24, 1948, p. 156-180 ainsi que les ouvrages de A. Auguste signalés à l'article Ciron, t. 2, col. 909.

Michel Olphe-Galliard.

CONTINENCE. Voir Chasteté. ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ. Mariage. Virginité.

CONTRITION. Voir Pénitence.

CONTRONI (Jean-Dominique), carme, 1664-1727. — Pierre (dans le monde) Controni, né à Lucques, en Italie, le 1er juin 1664, entra chez les carmes de la congrégation de Mantoue le 20 janvier 1681. Confesseur et directeur de plusieurs monastères de religieuses, il fut aussi un prédicateur recherché pendant une trentaine d'années. Postulateur de la cause de son illustre concitoyen, le carme Jean-Dominique Lucchesi, il se chargea de divers procès diocésains. Il mourut à 63 ans le 18 septembre 1727.

Il laissa divers manuscrits, parmi lesquels le *Disinganno politico-morale sopra l'arte della seta, tessitori e tintori ed altri lavoratori di essa nella città di Lucca* (Archives générales des carmes, *Scriptores*, cod. 3, f° 543 r), prêt pour l'impression.

Il publia, outre des sermons, *Compendio storico della vita del Venerabile Padre Fr. Giovanni Domenico Lucchesi*, Carmelitano della Congregazione di Mantova, Lucca, 1718; *Regole sicure e fedeli raccolte da ottimi e provati autori della vita mistica, colle quali facilmente possono condursi l'anime all'esercizio spirituale secondo le tre vie purgativa, illuminativa ed unitiva*, Lucca, 1721; *Riflessioni sopra la vita di S. Teresa Vergine Carmelitana per l'apparecchio alla novena di lei*, Lucca, 1724.

Dans les *Regole*, l'influence des maîtres carmélitains est manifeste : sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et leurs disciples, Jean de Jésus-Marie, Antoine du Saint-Esprit et Dominique de la Sainte-Trinité. Controni distingue la contemplation acquise et infuse. La contemplation infuse est celle dont « l'*abito* s'infonde immediatamente da Dio », mais dont l'acte « dovendo essere atto vitale del contemplativo... da Dio non può esercitarsi, non essendo di lui principio intrinseco vitale » (p. 227).

La contemplation infuse, don de Dieu et grâce spéciale, ne peut s'acquérir par nos efforts ; « néanmoins Dieu, souverainement bon et miséricordieux, la concède suivant les dispositions de chacun » (p. 229); elle présuppose un appel particulier de Dieu (p. 230).

Notes autobiographiques dans une lettre autographe manuscrite, aux archives générales des carmes à Rome, *Scriptores*, cod. 3, f° 435 r. v. — Antonio Pellegrino Orlandi, carme, *Carmelitarum Congregationis Mantuae Scriptores ab anno* 1672 *ad* 1725, catalogus ms., aux archives générales, *Scriptores*, cod. 3, f° 43 r. — Lettre manuscrite, *ibidem*, f° 543 r. — Girolamo Maria Vigo, carme, *Historica continuatio... ad Commentaria*, collecta a Carolo Vaghi de Parma, manuscrit, aux archives générales, p. 222.

Claudius M. Catena.

CONVENTUELS. Voir Frères mineurs.

CONVERS. Voir Frères lais.

CONVERSATIO (CONVERSIO) MORUM. — 1. *Sens de la conversatio morum.* — 2. *Objet du vœu d'après la tradition.*

1. — Sens de la conversatio morum.

Conformément à la règle de saint Benoît (ch. 58), le novice bénédictin fait profession, en promettant trois choses : « promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam ». *Conversatio* morum telle est certainement la leçon authentique du passage cité de la règle. C'est la version qu'offrent notamment les manuscrits A*BXOSV. Très tôt, cependant, elle fut remplacée par le mot *conversio* morum suorum (mss AcTK); les manuscrits cassiniens les meilleurs contiennent *conversio*, ainsi que tous les commentateurs du moyen âge, y compris les plus anciens. Et c'est *conversio morum* que, jusqu'à ces derniers temps, on lisait sur toutes les chartes de profession dans l'ordre de Saint-Benoît, lorsque la formule ne se bornait pas aux deux termes : stabilité et obéissance, comme ce fut le cas durant le 8e siècle et au début du 9e. Le seul exemple de *conversatio* employé à la profession monastique se trouve dans un fragment venu d'Albi et datant du 9e siècle. Encore ne s'agit-il ici que de l'interrogatoire : « Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum..? » (Herwegen, p. 38.)

La tradition unanime qui a substitué *conversio morum* à *conversatio morum* a-t-elle raison? Que voulait dire saint Benoît en exigeant du novice une promesse *de conversatione morum suorum?*

Saint Benoît n'emploie jamais, dans sa règle, le mot *conversio* (en deux endroits, il se sert du mot *converti*, dans le sens traditionnel qu'il avait alors, en langage chrétien : se détourner du péché ou s'éloigner du monde pour embrasser une vie vertueuse ou la vie monastique). Le terme *conversatio*, par contre, se rencontre dix fois dans la règle :

1. Processu vero conversationis et fidei... curritur via mandatorum Dei (Prologue, lignes 113, 114, 115). — 2. eremitarum horum qui non conversationis fervore novicio (c. 1, 7-8). — 3. de quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui (c. 1, 33-34). — 4. eligantur de ipsis

fratres boni testimonii et sanctae conversationis et constituantur decani (c. 21, 2-4). — 5. lectisternia pro modo conversationis... accipiant (c. 22, 3-4). — 6. noviter veniens quis ad conversationem, non ei facilis tribuatur ingressus (c. 58, 2-3). — 7. suscipiendus... promittat de stabilitate sua et conversatione suorum morum et oboedientiam (c. 58, 38-40). — 8. ordines suos in monasterio ita conservent ut conversationis tempus... constituerit (c. 63, 2-3). — 9. regulam hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere (c. 73, 3-6). — 10. Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat (c. 73, 7.).

Ces textes nous permettent de découvrir les sens variés que la règle attribue à *conversatio*.

Au n° 3 (miserrima conversatio) le mot signifie manifestement manière de vivre, conduite. Il en est de même au n° 4 (sanctae conversationis). Aux n^{os} 9 et 10, le sens se précise et désigne une vie consacrée à l'ascèse, à la piété. Au n° 8, il est fait allusion à l'entrée en religion, qu'on appelait alors, nous l'avons dit, *conversio* (voir *Thesaurus linguae latinae*, t. 4, p. 855 svv; Du Cange, *Glossarium*, sub verbis *conversare*, *conversio*). Saint Benoît prend donc ici conversatio pour conversio. Ce qui est confirmé, si besoin était, par la suite du chapitre : *ut convertuntur*, ita sint, et par des passages correspondants de la *Regula Pachomii*, c. 49 : si quis accesserit ad ostium monasterii, volens seculo renuntiare (Holstenius, t. 1, p. 70), de la *Regula Macarii :* si quis de seculo ad conversionem venerit (Holstenius, t. 2, p. 89; Recap. 8, Holstenius, t. 3, p. 37). C'est pourquoi quelques manuscrits ont remplacé, ici, *conversatio* par *conversio* (voir Linderbauer, *S. Benedicti Regula*, p. 67). Peut-être le mot conversatio a-t-il le même sens également au n° 5, le passage n'est pas clair. Sinon, il signifierait, ici encore, vie vouée à la perfection, de même qu'au n° 2. Au n° 6, il est bien question de la *conversio*, entrée en religion. Aussi de nombreux manuscrits présentent-ils cette leçon (voir Linderbauer, p. 63). Quant au n° 1, *conversatio* peut signifier vie, ou plutôt, de nouveau vie consacrée à l'ascèse et à la pratique des vertus.

Il nous reste maintenant à examiner le sens du mot conversatio du n° 7 : « promittat... de conversatione morum suorum ». Il ne peut être synonyme de vie monastique ou cénobitique : l'addition du génitif morum *suorum* s'y oppose. Il signifiera donc, comme dans les autres passages, soit *manière d'agir*, *de vivre*, soit *conversio*, dans l'une de ses acceptions.

Si nous plaçons l'expression dans son contexte général, si nous la confrontons avec les prescriptions et la doctrine de la règle de saint Benoît et avec l'enseignement de Cassien (son maître et principal « inspirateur ») sur la manière de vivre du moine, on trouvera que la vie monastique pour l'un et pour l'autre consiste dans une vie constante de lutte contre les habitudes du siècle, les vices, les passions, contre tout ce qui peut éloigner de Dieu, et dans une vie d'effort continu pour l'acquisition des vertus, en en mot elle est la *vita actualis*, *activa* de Cassien, qui n'est autre que la *conversio*, la conversion des mœurs. « Conversio morum, écrit Paul Diacre dans son Commentaire sur la Règle, est l'extirpation des vices et l'établissement des vertus » (PL 102, 723). *Conversatio* indique donc, ici, une manière de vivre conforme aux enseignements de la règle. Le novice promet de conformer ses mœurs aux postulats de la vie de perfection, but de la règle (honestatem morum, c. 73). On revient ainsi pratiquement à la *conversio morum*. Oui, vraiment, les anciens manuscrits et commentateurs qui, voulant rendre claire et intelligible l'expression *conversatio morum*, lui ont substitué *conversio morum*, ont écrit ce que saint Benoît avait pensé. Telle est la conclusion de dom M. Rothenhaüsler, qui a si bien étudié la question (p. 81). C'est à elle que se sont ralliés, entre autres, dom Linderbauer, dom Lentini et dom Herwegen.

Si, dans une traduction, on veut par souci de purisme, exprimer le sens à la fois de conversatio (vie) et de morum (mœurs, morale), on peut, puisqu'il s'agit de morale surnaturelle, traduire l'expression latine par vie religieuse (c'est-à-dire de piété) ou vie vertueuse. C'est ainsi que dom Germain Morin l'entendait également. Il écrit : « celui qui doit être reçu promettra... la conformité des mœurs à la vie religieuse » (*La Règle*, p. 223). Dom Wilmart ne pensait pas autrement (*La Règle*, p. 139). Il notait à ce propos : « Il se pourrait bien qu'au temps de saint Benoît le langage populaire confondît pratiquement les mots *conversatio* et *conversio*, si proches l'un de l'autre » (*ib.*, p. IX). Conversari, étant le fréquentatif de convertere (se tourner), signifierait : se tourner souvent, s'appliquer à (sur la rivalité et la proximité des deux termes, consulter *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 3, 1913, p. 218 svv). En réalité, les deux mots furent employés constamment l'un pour l'autre dans les manuscrits (Butler, p. 145).

Puisque saint Benoît, en écrivant conversatio morum, a voulu, semble-t-il, signifier conversio morum, puisque la tradition unanime a adopté ce dernier terme et que c'est par cette formule que tous nos saints et nos aïeux ont, au cours des siècles, émis leur profession, est-il opportun de prendre désormais pour texte des vœux une expression quasi inintelligible et que dom Butler lui-même reconnaît presque intraduisible? Est-ce prudent et sage? L'expression conversio morum est riche de contenu et d'idéal pratique. Elle se rattache de plus aux origines du monachisme.

Quelques historiens monastiques n'admettent pas cette interprétation. Ils ne sont, du reste, nullement d'accord, entre eux, sur le sens à donner à conversatio morum. Dom Butler la rend par « vie monastique ». Dom Chapman par « monasticity of behaviour », dom McCann, par « self-discipline », dom Würmseer, en la traduisant par « observatio morum suorum » ou « effort vers la perfection », se rapproche de très près de la conversio morum telle que l'a comprise la tradition.

2. — Objet du vœu d'après la tradition.

Saint Benoît n'a pas précisé ce qu'il entendait par le vœu de *conversatio morum suorum*. Ce qui a été dit plus haut permet toutefois de croire, si on rapproche ces données de l'ensemble des directives de la règle, que le législateur voulait signifier la lutte contre les vices et les défauts, le renoncement au monde, à ses maximes, à ses actes, enfin l'acquisition des vertus, particulièrement de l'obéissance, de l'humilité et de la charité; en un mot la *militia Christi*, par laquelle on tend à la perfection.

C'est de cette façon, en tout cas, que les commentateurs de la règle, les plus autorisés et les plus répandus, l'ont compris. S'ils furent unanimes, jusqu'à ces derniers temps, à lire *conversio morum*, ils s'accordent aussi, à peu de chose près, dans l'interprétation qu'ils en donnent. Les passer en revue, ce sera fixer la tradi-

tion bénédictine sur l'objet du second vœu dans la formule de profession des fils de saint Benoît.

Paul Diacre ou Warnefrid, qui représente la tradition cassinienne, rapporte (vers 786?) le texte des vœux de la façon suivante : « Promitto de stabilitate mea et conversione morum meorum *saecularium* et oboedientia coram Deo et sanctis eius ». Plus loin, il commente ainsi l'expression : « Conversio morum est *eradicatio vitiorum et plantatio virtutum...*; si enim non eradicaveris vitia et quasi plantaveris virtutes non est conversio morum » (*Pauli Warnefridi diaconi in sanctam regulam commentarium...*, Mont-Cassin, 1880, p. 443-444). Voilà qui est clair et qui confirme déjà ce que je crois avoir été la pensée de saint Benoît.

Après lui, Hildemar, dont le commentaire n'est autre que celui de Paul Diacre légèrement complété, donne, dans le Nord de l'Italie, au milieu du 9e siècle, le même enseignement, dans les mêmes termes. Je remarque seulement que, chez lui, la formule de profession est légèrement différente et qu'elle ne contient pas le mot saecularium : « Promitto *me* de stabilitate mea et conversione morum meorum et obedientia... » (*Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, éd. R. Mittermüller, Ratisbonne, 1880, p. 539-541).

En Gaule, selon Smaragde (vers 830), le profès émettait les vœux de la façon suivante : « Ego N, in hoc monasterio sancti illius promitto stabilitatem meam et conversionem morum meorum et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti, coram Deo et sanctis eius » (*Regula S. Benedicti cum... Commentariis Joannis de Turre Cremata... et Smaragdi abbatis*, Cologne, 1575, p. 409). Smaragde ne fait aucun commentaire. Je note seulement l'apparition de la clause finale : secundum regulam sancti Benedicti. Ce ne peut être une tautologie. Cette clause a son prix. Le vœu de la conversio morum ne contient donc pas celui d'observer tous les préceptes de la règle. J'y reviendrai. Smaragde fait suivre ce texte de celui de la *petitio* écrite : document juridique du contrat et des promesses, passés avec l'abbaye, ses patrons (ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt) et son abbé. Je ne crois pas qu'on puisse légitimement trouver, dans cette *petitio*, un exposé du contenu de la *conversio morum*.

L'*Expositio in Regulam* de Bernard Ayglier † 1282, abbé du Mont-Cassin, se recommande par sa grande valeur. Elle fut beaucoup lue, souvent copiée et servit de base à bien d'autres commentaires (éditée par A. Caplet, Mont-Cassin, 1894). Après avoir rappelé le texte du chapitre 58 de la règle : promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum..., il écrit :

« Hic nota totam sententiam, substantiam et formam monasticae professionis. *Non* igitur, ut quidam existimant, ignorantes quid dicant, *monachus regulam profitetur, sed ista tria secundum regulam...*; per conversionem morum obligatur *ut non secularitер vivat*, sed mores per conversionem a secularibus distinctos habeat et diversos...; morum conversio opponitur seculari conversationi...; morum conversio secularem exuit formam et normam, et secundum novum hominem induit novam. Vetus homo qui corrumpitur per conversionem morum exuitur, et novus qui secundum Deum creatus est, induitur, de seculo ad religionem transitur, locus, habitus et vivendi modus mutatur...; conversio morum quod sit, ex conversionis ethimologia patet, ut illius, qui convertitur, cor ex omni parte versetur; est enim conversio, cordis undique versio, ut a peccatis conversus sit in suis moribus totus iterum versus... » (p. 364-365).

On le voit, Bernard Ayglier pense comme Paul Diacre : la conversion des mœurs consiste à se dépouiller des vices du vieil homme et à se revêtir des vertus de l'homme nouveau, du Christ.

Au siècle suivant, Pierre Bohier † 1389, moine français, abbé de Saint-Chinian, puis évêque d'Orvieto, s'inspire beaucoup de Bernard Ayglier.

« In hoc [conversio morum], renuntiat sibi frater, id est primae consuetudini vel vitae suae. Renuntiat autem et moribus et delectationibus huius saeculi, sed et sanguinitati corporali, maxime ei quae impedire eius propositum potest... Nota autem quod conversio morum in hoc casu idem est quod abrenuntiatio mundanorum » (*Petri Boherii in Regulam S. Benedicti commentarium...* éd. L. Allodi, Subiaco, 1908, p. 670).

Le « conversio » est le renoncement au monde, à ses richesses, à ses affections, aux biens visibles de cette terre, en un mot aux « saecularia » de Paul Diacre.

Le cardinal de Torquemada † 1468, qui reflète les idées et tentatives de réforme des conciles de Constance et de Bâle, ne pense pas autrement : « morum conversio, per quam monachus obligat se ut non secularitер vivat...; ingredienti monasterium necesse est ut veraciter mutetur in virum alterum, ut possit dicere : vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus... (*Commentarius*, Cologne, 1575, p. 262-263).

Benoît van Haeften, prieur d'Afflighem, fit paraître en 1644, à Anvers, un volumineux commentaire du code cassinien, divisé en douze livres, subdivisés chacun en plusieurs traités, partagés en *disquisitiones* ou recherches. La disquisitio 5 du traité 6 du livre 4 est consacrée tout entière à étudier la morum conversio : exposé historique, mais surtout traité de morale qui explique à quoi le moine s'engage par ce vœu. En résumé le profès promet de renoncer au siècle, d'observer ea quae vitae monasticae sunt substantialia, et... illas corporales observationes quae secundum Regulam observabantur eo tempore quo professio facta est (*Disquisitionum monasticarum Libri* 12, Anvers, 1644, p. 421-423). Haeften, ici, s'écarte en partie de la tradition bénédictine telle qu'elle s'est affirmée jusqu'à ce moment. Mais on sait qu'il incline généralement vers des interprétations rigoristes, reflétant en cela l'époque de réforme où il vivait. Il ne sera pas suivi. Il représente une exception dans l'ensemble de nos témoins.

Dom Mège, de la congrégation de Saint-Maur, publia, en 1687, son excellent *Commentaire sur la règle de saint Benoît*. Pour lui aussi, selon la tradition, la conversion des mœurs « enferme un changement général de notre première vie en une vie toute nouvelle ». Par elle « nous renonçons à la vie du péché...; à la vie et aux manières d'agir du monde...; à toutes les vanités... du siècle; à tous les vices et à toutes les imperfections, pour pratiquer toutes les vertus et pour nous efforcer d'atteindre à la perfection » (p. 683); et il en appelle particulièrement au texte de Bernard Ayglier qui établit que la glose *secundum regulam S. Benedicti* mesure (limite) les trois vœux exprimés dans la profession bénédictine : monachus, répète-t-il, *non profitetur regulam, sed profitetur tria secundum regulam* (p. 685).

C'est toujours la même doctrine, on le voit, qui se transmet fidèlement de siècle en siècle. Martène, dans son *Commentarius in regulam S. Benedicti*, Paris, 1690, en rapporte à son tour les témoignages (PL 66, c. 822-823).

Son confrère de Saint-Vanne, dom Calmet, en 1732, déclare lui aussi : « cette conversion consiste à changer

de mœurs, d'inclination, de conduite. Que celui qui était... superbe, devienne doux et humble de cœur..., etc » (p. 316).

Dom Delatte, dont le Commentaire parut en 1913, reste fidèle à la tradition. « La conversion des mœurs, écrit-il, d'une façon générale, c'est l'adieu à la vie de péché, à la vie mondaine, avec direction de notre activité vers les choses surnaturelles » (p. 444). Dom Herwegen (*Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln, 1944, p. 336) ne s'en écarte pas non plus. La *conversatio morum* fait du profès un moine, par une vie de vertu et l'effort vers la sainteté : « Die *conversatio morum* ist die Auswirkung des Mönch-Seins im Leben der Tugend, im Streben nach Heiligkeit und steht so im Gegensatz zu den Werken des Bösen, stellt positiv die Nachfolge Jesu Christi dar ». Pour dom Lentini également la *conversatio morum* équivaut à la *conversio morum* et celle-ci comporte l'effort de se perfectionner par le renoncement à soi-même et par le don de soi à Dieu (*S. Benedetto. La Regola*, Mont-Cassin, 1947, p. 490).

La formule de profession chez les bénédictins ne contient pas les mots de pauvreté et de chasteté. Il en est de même dans d'autres ordres assez anciens, tels que les Chartreux, les Chanoines réguliers de Saint-Augustin, les Ermites de Saint-Augustin, les Prémontrés, les Dominicains et les Carmes. Certains commentateurs de la règle les ont jugés inclus soit dans le vœu d'obéissance, soit dans celui de conversion des mœurs. Cette dernière solution semble peu probable.

« La raison pour laquelle on n'exprime pas ces deux vœux, écrit dom Mège, est qu'ils sont si essentiels à l'état monastique qu'ils en sont inséparables, en sorte qu'on ne peut pas même concevoir un religieux ou une religieuse, qu'on ne les conçoive obligés à la continence et à la pauvreté. Il n'est donc pas absolument nécessaire de les exprimer dans la formule de la profession; de même, dit Bohier, que quand on donne les Ordres sacrés, ceux qui les reçoivent sont sensés promettre le célibat et la continence » (*op. cit.*, p. 686).

Ces derniers temps, le retour au « texte pur » de la règle, qui porte *conversatio* morum suorum, a donné lieu à des discussions innombrables sur le sens et la portée de cette expression : *quot capita tot sensus !* Ces colonnes auront montré ce qu'il faut en penser. En résumé : saint Benoît demande au novice, qui fait profession, de s'obliger par vœu à se corriger chaque jour de ses défauts, à se revêtir des vertus, à tendre à la perfection dans le monastère (status perfectionis acquirendae) auquel il s'incorpore pour toujours. Cet effort constant est celui que doit faire tout religieux, en vertu de son engagement dans l'état de religion. La tradition bénédictine l'a compris de la sorte; il serait présomptueux de s'en écarter.

S. Benedicti Regula Monachorum, textus ad fidem cod. Sangall. 914, cura D. Ph. Schmitz, Maredsous, 1946. — M. Rothenhäusler, *Zur Aufnahme-ordnung der Regula S. Benedicti* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 3), Münster, 1912. — I. Herwegen, *Geschichte der Benediktinischen Professformel*, Münster, 1912. — C. Butler, *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule*, 2e éd., Londres, 1924, p. 134-139; trad. française par Ch. Grolleau, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 143-148. — B. Linderbauer, *S. Benedicti Regula Monachorum* herausgegeben und philologisch erklärt, Metten, 1922, p. 144-145. — J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Londres, 1929, p. 207-231. — J. McCann, *Saint Benedict*, Londres, 1937, p. 147-167. — N. Würmseer, « *Conversatio morum suorum* », dans *Studien und Mitt zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, t. 57, 1939, p. 99-112. — F. Friedrich, *Conversatio morum, das zweite Gelübde des Benediktinermönches*, *ibidem*, t. 59, 1942, p. 200-326.

Philibert Schmitz.

CONVERSATION SPIRITUELLE. — Toute conversation devrait mériter d'une certaine façon d'être appelée « spirituelle », non sans doute par l'*objet*, souvent humblement matériel, mais par la manière de traiter *in Christo* tout sujet, le chrétien devant, « soit qu'il mange, soit qu'il boive... faire tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). Nous ne parlons ici que des conversations qui ont positivement trait aux choses spirituelles. Nous verrons 1. *ce que le mot recouvre.* — 2. *ce que la chose exige.* — 3. *ce que la pratique peut apporter.*

1. — Sens

Plusieurs sortes de conversations peuvent mériter le nom de spirituelles.

1° Nous n'insisterons pas sur celle qui a lieu entre deux âmes qui débordent d'amour de Dieu. Le type en serait, s'il était historique, le colloque d'Augustin sortant du baptême et d'Ambroise, les deux saints alternant les effusions de leur cœur dans les versets du Te Deum. On connaît les exemples classiques de Paul et d'Antoine, ces deux solitaires qui, se rencontrant dans le désert, « noctem in divinis laudibus consumpserunt » (5e leçon du bréviaire, 15 janvier); celui surtout d'Augustin et de Monique :

« Nous étions debout accoudés contre une fenêtre... auprès d'Ostie sur le Tibre... Nous causions, et ce nous était bien doux, en tête à tête. Oubliant le passé, tendus vers l'avenir, nous cherchions ensemble en ta présence, ô Vérité, en quoi consiste la vie éternelle des Saints... Or comme nous étions à parler et à bayer après elle, nous l'atteignîmes, oh! pas beaucoup, dans un élan total du cœur... » (*Confessions*, liv. 9, ch. 10, trad. L. de Mondadon, Paris, 1947).

Dans toutes les mémoires est aussi le trait de Benoît et de Scolastique, dont les larmes, on sait par quelle merveille, contraignirent son frère à passer la nuit hors du monastère, « sicque factum est ut totam noctem pervigilem ducerent, atque per sacra spiritualis vitae colloquia sese vicaria relatione satiarent » (Saint Grégoire, *Dialogues*, lib. 2, c. 33, PL 66, 196*a*). Mentionnons enfin le sublime colloque qui se termina de façon inattendue pour les deux partenaires. Thérèse d'Avila expliquait ensuite : « Il faut parler avec beaucoup de réserve au Père Jean de la Croix; autrement, non seulement il entre en extase, mais il y fait entrer les autres. » Devant ces interlocuteurs qui se trouvent sous la motion de l'Esprit, rien d'autre à faire que d'admirer.

2° Trois cas plus pratiques nous arrêteront.

a) La conversation spirituelle peut être un entretien, plus ou moins concerté, entre âmes de bonne volonté qui mettent en commun familièrement bons désirs, expériences, lumières, grâces, et qui recherchent dans cet échange un soutien et un stimulant pour leur vie spirituelle ou apostolique. C'est l'expression ou l'amorce de l'amitié spirituelle.

b) La conversation spirituelle peut être aussi, et plus communément, un entretien quelconque, de récréation commune par exemple dans une communauté religieuse, qui, au hasard des propos, s'oriente ou est habilement orientée par un causeur plus attentif,

vers les choses spirituelles. Il est plus libre, comme il convient à un temps de détente, et sujet par conséquent aux vicissitudes d'une conversation. Il sera forcément moins intime et moins personnel qu'entre amis, chacun dans ces circonstances communiquant plus ce qu'il a dans l'esprit que dans le cœur. Il reste cependant familier, et en cela se distingue de la discussion qui resterait sur un plan intellectuel, quoique sur un thème religieux. Quant au profit, il sera un résultat heureux, non un but recherché d'avance.

c) Nous comprenons enfin sous la rubrique conversation spirituelle, à moins qu'on ne préfère l'appeler apostolique : la tentative, courageuse parfois, du chrétien qui s'ingénie à susciter chez ses compagnons (de travail, de voyage, de loisir, etc) des préoccupations surnaturelles, même si ses tentatives ne devaient pas aboutir au dialogue; le souci de l'âme religieuse qui prend au pied de la lettre le conseil de sainte Thérèse à ses filles :

« Je vous le demande pour l'amour de Dieu, dans vos entretiens ayez constamment en vue le bien de ceux à qui vous parlez... C'est un grand mal que des personnes étroitement obligées à ne parler que de Dieu, comme le sont les religieuses, croient en ceci pouvoir dissimuler... Vous y gagnerez de n'être visitées que de ceux qui sauront votre langue... » (*Chemin de la perfection*, ch. 20, trad. des carmélites de Paris, Paris, t. 5, 1910, p. 161-162.)

ou la préoccupation du prêtre qui reprend à son compte les résolutions du bienheureux Claude de la Colombière :

J'ai résolu de me ressouvenir en toute rencontre [que je suis envoyé de Dieu pour traiter l'affaire du salut avec qui m'approche], et d'étudier les moyens de faire tourner la conversation sur les choses qui peuvent édifier..., de sorte que personne ne se sépare de moi qu'il n'ait plus de connaissance de Dieu que quand il est venu à moi, et plus de désir, s'il est possible, de se sauver... » (*Première retraite spirituelle*, dans *Œuvres complètes*, t. 6, Grenoble, 1901, p. 38-39).

2. — Exigences

1° *La conversation a lieu entre personnes déjà bien accordées.* — Sans nous laisser trop impressionner par F. Guilloré, ce détecteur impitoyable des illusions en tous genres (*Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, liv. 1, tr. 8 : *Des illusions des communications spirituelles*), il semble cependant qu'une certaine vigilance soit bonne, à cause des difficultés classiques en ce climat d'amitié, fût-elle spirituelle. Une subtile *vanité* pousse naïvement à se raconter, à étaler ses « états », oubliant le conseil de l'*Imitation* qu' « il faut cacher la grâce sous la garantie de l'humilité » (liv. 3, ch. 7). Le reproche de *bavardage* et de perte de temps dans les parloirs, pour ne citer qu'une application, est-il tout à fait sans fondement? Même un religieux fera son profit de l'avis de J. Crasset à des gens du monde (du 17e siècle il est vrai!) :

« Je me défie de toutes ces longues conversations. Il y a peu de gens qui puissent longtemps parler de Dieu, comme il faut, peu qui se plaisent à en entendre parler. Croyez-moi, Dieu sera plus satisfait de vous voir chez vous, que de vous entendre parler de lui, principalement avec des personnes de différent sexe... » (*Considérations sur les principales actions de la vie*, Paris, 1685, 1re considération : Des visites et des conversations.)

Certains auteurs spirituels vont plus loin encore et flairent toujours je ne sais quel *danger* d'ordre nullement spirituel. D'où leur consigne d'être bref, surtout avec des femmes, et toujours grave. Ces mises en garde, pour n'être pas fantaisistes, seraient sûrement excessives, si on s'en tenait là, et volontiers, pour en atténuer l'impression fâcheuse, nous renvoyons à la page plus rassurante et optimiste de sainte Thérèse, citée plus loin.

2° Nous unirons ici les deux dernières formes de conversation *spirituelle*, celles que permettent les récréations et celles qu'on peut appeler *apostoliques*. Les unes et les autres ont à peu près les mêmes exigences. Nous en préciserons trois.

a) Les conversations de ce genre supposent certaines dispositions d'âme qu'il ne faut pas craindre d'appeler compromettantes. Parler de Dieu, de la perfection, en dehors de la chaire ou de la discussion scolaire, accule l'homme à la *logique*. S'il n'est pas loyalement décidé à devenir spirituel, de multiples et d'ailleurs solides raisons surgiront à son esprit qui le dissuaderont de trop s'aventurer sur ce terrain : « La discrétion est une grande vertu, spécialement en communauté. » « Le respect du jardin fermé du prochain est une exigence moderne. » « Ne retombons pas dans les conversations de novices » ... que l'on fait généreusement synonymes de conventionnel, de factice, précisément tout le contraire de ce que nous aimons par-dessus tout, la spontanéité et la sincérité. Ces raisons sont impressionnantes. Pour rester pourtant dans la vérité, ne craignons pas d'ajouter aussi qu'on ne s'inquiétera pas de se montrer spirituel en ses conversations, si on ne l'est que médiocrement en ses préoccupations intimes. Saint François de Sales a raison :

« Nous portons soudain la main sur la douleur que nous sentons, et la langue sur l'amour que nous avons. Si donc vous êtes bien amoureuse de Dieu, Philothée, vous parlerez souvent de Dieu ès devis familiers que vous ferez avec vos domestiques, amis et voisins... » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 26.)

« Je parle peu de vous, mon Dieu! C'est que je pense peu à vous, c'est que je ne vous aime guère... » soupirait humblement le bienheureux de la Colombière. Si le trait suivant, à l'éloge d'un saint récemment canonisé, est un peu chargé, — on peut du moins le croire —, il prouve en tout cas indubitablement que « la bouche parle de l'abondance du cœur ». Les camarades de séminaire de Grignion de Montfort s'étant plaints de l'entendre parler de sujets plus propres pour l'oraison que pour la récréation, le jeune séminariste reçut l'ordre de s'accommoder à ses condisciples.

« Celui-ci parla moins de Dieu; mais intérieurement occupé de lui, son esprit ne pouvait se porter sur d'autres objets... Pour se faire violence..., il s'appliqua sérieusement à se remplir l'esprit de... certaines histoires amusantes...; il en fit même un petit recueil, mais tous ses soins furent inutiles... et l'on ne pouvait s'empêcher de sourire lorsqu'on l'entendait raconter, d'un air dévot, les choses en elles-mêmes les plus comiques... Il fallut lui laisser suivre l'impulsion de l'Esprit de Dieu... » (P.-J. de Clorivière, *La vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris, 1785, p. 50-51.)

b) « L'abondance du cœur » pourtant ne suffit pas et, puisqu'il s'agit de conversation, gardons-nous de trop ignorer *les lois du genre*, spécialement si la

conversation n'était pas spontanée. La conversation est une rencontre délicate où il faut savoir se faire accepter, gagner et conserver la confiance. En cet art certains hommes ont manifesté un véritable charisme. Du bienheureux Pierre Favre, un de ses compagnons écrivait :

« Vraiment je ne sais comment il s'insinuait à ce point dans l'amitié des gens et comment il acquérait sur eux une telle influence que par la grâce de ses manières et la suavité de sa parole, il entraînait irrésistiblement à l'amour de Dieu tous ceux qui le fréquentaient... » (Simon Rodriguez, *De origine et progressu Societatis Jesu*, 1577, dans *Monumenta historica S. J., Epistolae... S.Rodericii*, Madrid, 1903, p. 453.)

Semblable éloge est fait de saint François-Xavier, dont un de ses biographes écrit : « Le surnaturel a en lui quelque chose de si spontané, de si naturel pour ainsi dire, de si gracieux et de si humain à la fois, qu'il lui donnera d'entrer dans les cœurs, comme chez lui, sans résistance » (A. Brou, *Saint François-Xavier*, 2e éd., Paris, 1912, t. 1, p. 81). On peut en rapprocher ce que É. Faguet écrit de saint François de Sales : « Il n'argumente point. Il s'insinue, il enveloppe, il caresse; il fait aimer la religion en se faisant aimer lui-même » (*Histoire de la littérature française*, Paris, 1900, t. 1, p. 304).

Mais ceux à qui l'Esprit n'a pas octroyé la *gratia sermonis sapientiae* ou *scientiae* (1 *Cor.* 12, 8) devront travailler à acquérir la dextérité pour amorcer la conversation, l'art d'entrer par la porte des interlocuteurs, l'habileté du mystérieux voyageur sur la route d'Emmaüs : « Qui sunt hi sermones quos confertis ad invicem ambulantes, et estis tristes » (*Luc* 24, 17)? Pour créer ce climat de simplicité, de joyeuse amabilité, nécessaire pour commencer et soutenir la conversation, ne seront pas déplacées, près des exemples des saints, les humbles suggestions des moralistes de notre monde :

« Il y a parler bien, parler aisément, parler juste, parler à propos. » « L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention; tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, et on les explique sans le moindre égard pour les raisonnements d'autrui. » « L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup, qu'à en faire trouver aux autres. » « Avec de la vertu, de la capacité, et une bonne conduite, l'on peut être insupportable » (La Bruyère, *Les caractères*, De la société et de la conversation, 23, 67, 16, 31)... sans jamais oublier « qu'il vaut mieux laisser les gens sur leur appétit, que de les dégoûter ».

On ne s'étonnera donc pas de voir dans les ordres apostoliques l'attention des religieux attirée sur le profit des récréations, par des formules analogues à celle-ci : « Que tous s'étudient à passer religieusement ce temps et s'habituent à parler de sujets qui conviennent à de vrais religieux, d'où il arrivera que, quand ils devront parler avec les gens du monde, ils sauront insinuer la piété et édifier les auditeurs » (*Epitome Instituti Societatis Jesu*, n° 228). Pour aider les bonnes volontés en cette matière, on sait à quels détails descend J. Nadal dans son fameux *Catalogue des choses dont on peut s'entretenir durant la récréation*, destiné à ses frères de la Compagnie de Jésus, mais que plusieurs congrégations lui ont emprunté.

Ceux qui ont la charge de former de jeunes religieux apprécieront sans doute le souci de P.-J. de Clorivière, qui, chargé des novices, s'imposait de préciser par écrit et

« de leur proposer chaque jour à discuter un petit nombre de points... sur l'Ancien et le Nouveau Testament, sur quelque vertu en particulier, sur la sainte Vierge », sur la fête du jour, « de nature à exercer un peu leur intelligence et à nourrir leur piété », et leur donner « une plus grande facilité à s'entretenir des choses pieuses »; travail qui d'ailleurs, avoue-t-il ingénument, « me semble très utile et pour eux et pour moi » (H. Monier-Vinard, *Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1935, t. 1, p. 300).

c) Avoir le cœur rempli de Dieu, ne pas trop ignorer l'art de parler à propos, ne suffit pas encore. Il y faut la grâce de Dieu, et par conséquent le recours à *la prière*. Le bienheureux Favre, qui avait à un rare degré le don de la parole, ne dédaignait pas de recourir à des intercessions qui nous font sourire, mais qui sont une leçon. Le 29 août il a lu dans son bréviaire que sainte Sabine fut convertie par la conversation de sainte Sérapie. Le souvenir de cette heureuse convertisseuse, par une dévotion particulière, ne le quittera plus de la journée (*Memoriale*, n° 106, dans *Monumenta historica S. J., Fabri monumenta*, Madrid, 1914, p. 545).

On trouverait certainement des formules de prières « avant la conversation ». Nous emprunterons celle-ci à M. Olier. Il en est de plus familières, peu de plus substantielles :

« Mon Dieu, qui subsistez et qui vivez en trois personnes, j'adore les entretiens qu'elles ont ensemble de toute éternité ;

j'adore la communication d'esprit et l'ouverture du cœur que vos trois divines personnes ont l'une avec l'autre, s'expliquant ensemble de toutes choses, et se découvrant tous leurs secrets dans l'unité de leurs amours et dans la simplicité de leurs pensées ;

j'adore les entretiens que vous avez eus de toute éternité pour nous et pour notre salut, préparant les moyens et les voies de vous glorifier en nous ;

j'adore la vérité parfaite et l'amour saint qui lie et entretient votre divine société ;

j'adore Notre-Seigneur Jésus-Christ conversant en terre avec sa sainte Mère et saint Joseph, en l'honneur de la conversation des trois personnes adorables de la très sainte Trinité ;

j'adore la conversation de Jésus-Christ Notre-Seigneur avec ses disciples, qu'il remplissait de soi, comme il avait été auparavant rempli de l'abondance de son Père, en conversant avec lui.

Je vous consacre, ô mon Jésus, toute la conversation que je vais faire, avec dessein de me laisser remplir de vous et avec désir que vous-même en moi remplissiez tous mes frères.

Donnez-moi votre Esprit, qui les occupe pleinement de votre connaissance et de votre saint amour. Que la vertu de ce divin Esprit écarte le démon de nous tous et bannisse la vanité et l'inutilité séculière qui s'y pourrait glisser pour dessécher nos âmes » (*La journée chrétienne*, 2e partie, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 247-248).

A qui chercherait une formule plus maniable, nous indiquerions volontiers celle de la liturgie de la messe : « Dominus sit in corde meo et in labiis meis : ut digne et competenter annuntiem Evangelium suum. Amen! » Tout vrai chrétien, conversant avec les hommes, ne devrait-il pas se considérer comme chargé de travailler à la pénétration de la « bonne nouvelle »?

3. — Pratique

1° S'agit-il d'entretien spirituel à deux ou « inter paucos », Thérèse d'Avila en a bien résumé les avantages :

« A ceux qui entretiennent des liaisons et des affections profanes et médiocrement louables, l'on permet bien d'avoir des amis avec qui s'épancher, afin de savourer davantage, en leur en faisant confidence, ces frivoles jouissances : pourquoi interdirait-on à ceux qui se mettent sérieusement à aimer et à servir Dieu, de prendre, eux aussi, des confidents de leurs joies et de leurs peines?... Le démon porte les âmes pieuses à envelopper d'autant de mystère les sincères désirs qu'elles ont d'aimer Dieu et de lui plaire, que d'autres mettent d'empressement à découvrir leurs affections coupables... Il y a de nos jours si peu d'énergie dans le service de Dieu! Ceux qui veulent lui plaire ont bien besoin pour avancer, de se soutenir mutuellement... Je puis dire, pour ma part, que, si le Seigneur ne m'eût éclairée sur ce point et ne m'eût fourni les moyens de converser habituellement avec des personnes d'oraison..., j'aurais fini par donner tête baissée dans l'enfer. Pour m'aider à tomber, je n'avais que trop d'amis; mais s'agissait-il de me relever, je me trouvais seule. Ce qui m'étonne maintenant, c'est de n'être pas restée à terre » (*Vie par elle-même*, ch. 7, trad. des carmélites de Paris, t. 1, 1907, p. 114-116).

2° S'il s'agit des autres conversations de détente ou d'apostolat, signalons quelques profits qu'on peut en tirer.

a) Celui qui *parle* de choses spirituelles : — exerce d'abord certaines vertus méritoires, en surmontant timidité, respect humain...; — fortifie, en les exprimant, ses propres convictions; il est amené parfois à les préciser pour son propre bien, et dans son esprit, et peut-être dans sa pratique; — prêtre, religieux ou laïc, en parlant en plein jour de Dieu et des choses de Dieu, il combat, parfois, à sa façon, dans son milieu de vie, ce que Pie XI appelait « la peste de notre époque », le laïcisme. Prêtre, sans aller jusqu'à professer la devise, lue dans les parloirs de carmels espagnols : « Hermano, una de dos : O no hablar, o hablar de Dios! » (nous y mettons plus de nuances!), il ne peut oublier que la conversation est le moyen normal de donner aux chrétiens et à ceux qui ne le sont plus, ce que tous, confusément ou clairement, attendent de l'homme de Dieu : Dieu. Enfin s'il est permis d'introduire en cette matière spirituelle l'idée d'un gain temporel, nous rappellerons le conseil d'un homme qui connaissait le prix du temps à un ami lui-même très occupé : « Ou mes discours de piété plaisent à mon visiteur et j'ai la conscience d'avoir fait quelque bien; ou je l'ennuie et il se retire bientôt. De toute manière je gagne » (saint Ignace de Loyola).

b) Le profit de ceux qui participent à une conversation spirituelle est réel. Ils accroissent souvent en eux l'estime pour leurs frères dont ils entrevoient peut-être, à travers les propos échangés, une délicatesse d'âme, un sens de Dieu, un zèle qu'ils ne soupçonnaient pas à ce degré. Et nous savons que l'estime est à la base de la vraie charité. Ils acquièrent, précisent, entretiennent maintes connaissances de vie spirituelle, dont celle-ci, qui n'est pas des moindres, que dans les âmes l'action de Dieu est diverse et sa grâce multiforme. Enfin ils emportent généralement de ces rencontres plus de ferveur, de joie spirituelle et de dévotion. Par les entretiens spirituels « le recueillement se garde, l'âme demeure toujours prête à la prière, pour ne rien dire du contentement intérieur qu'ils produisent toujours » (*Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes*, t. 1, p. 303 note).

F. Guilloré, *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, liv. 1, tr. 8 : Des illusions des communications spirituelles. — J. Crasset, *Considérations sur les principales actions de la vie*, Paris, 1675 (devenues à partir de l'éd. de 1687 *Considérations sur les principales actions du chrétien*, 1re cons. : Des visites et des conversations. — S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 24, 26-31. — *Somme théologique*, 2a 2ae q. 160 et 168.

Marius Nepper.

CONVERSI. — 1. *Que faut-il entendre par « conversi »?* — 2. *Forme de vie des « conversi ».*

1. — QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR « CONVERSI »?

Le mot *conversi*, au sens où il fait l'objet de cet article, ne se doit pas entendre de ceux en général qui passent de l'ignorance, de l'indifférence ou de l'erreur religieuses à la profession de la vraie foi. Pas davantage des hommes qui renoncent à une vie désordonnée pour se ranger aux prescriptions de la loi morale. Il ne s'agit pas non plus du passage de l'état laïque à l'état proprement religieux. Sans doute ce passage se trouve-t-il appelé *conversio :* on y fait profession d'adopter la *conversatio* monastique. Aussi les mots *conversus*, *convertens* sont-ils d'usage courant dans le langage monastique pour désigner ceux qui demandent à embrasser ce genre de vie. Dans saint Isidore de Séville (*Regula monachorum*, ch. 4; 5, 3; 23, 3; PL 83, 871-873, 874*a*, 893*a*), les *conversi* correspondent à ceux qu'on appelle aujourd'hui les « postulants ».

Mais, à cette époque, 5e-7e siècles, ce mot sert également à désigner des fidèles, qui, sans quitter le monde et tout en continuant à y remplir leurs obligations sociales, ont renoncé à ses vanités; ceux, dit très bien Du Cange au mot « conversio », « qui abjurandae vitae saecularis proposito facto, ad strictae vitae genus pervenire student ». M. Schanz (*Geschichte der römischen Literatur*, t. 4, vol. 2, München, 1920, dans I. von Müller, *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenchaft*, § 1058, p. 118) rend de même ce sens du mot « conversio » : « Die Bekehrung zu einer gehobenen christlichen Lebensweise, die nicht den Eintritt in den Stand der Weltgeistlichen oder Mönche verlangt ». Ils ont pour trait caractéristique leur application aux observances d'une vie profondément religieuse. Ni clercs, ni moines, restant engagés dans les liens du mariage, leur conduite générale, leur *conversatio*, comme on dit, jusqu'à l'austérité de leurs vêtements, les font reconnaître comme particulièrement adonnés à une vie réglée, pieuse et pénitente. On ne saurait dire qu'ils constituent une classe à part dans l'Église : tout au moins, n'y ont-ils pas de statut juridique exactement défini. On les trouve qualifiés de « religiosi »; mais ce mot n'est pris, alors, qu'au sens générique d'une personne attentive à ses devoirs religieux : ainsi le futur solitaire de Subiaco est déjà qualifié par saint Grégoire de « religiosus et pius puer » (*Dialogues*, 2, 1, PL 66, 128*a*), et le *Liber pontificalis* appelle l'empereur Justin « vir religiosus » (éd. L. Duchesne, Paris, 1886, t. 1, p. 104; pour d'autres exemples, voir A. van de Vyver, *Les Institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium*, dans *Revue bénédictine*, t. 53, 1941, p. 83).

Leur « conversio » toutefois leur donne un droit tout particulier à être ainsi qualifiés, car la « conversatio » qui en résulte tranche assez sur celle du commun des fidèles pour les faire désigner couramment par le nom de *conversi*. Salvien les nomme à la suite des pénitents,

avant les veuves et les vierges consacrées à Dieu, parmi ceux, y compris les clercs de tout ordre, auxquels il arrive de démentir par leur conduite leur profession affichée de religion : « Qui sibi nomen religionis usurpant... Hoc malum... non ad mundiales tantum homines, sed etiam ad paenitentes atque *conversos*, ad viduas quoque jam continentiam professas atque ad puellas in sacris altaribus consecratas..., etiam... ad episcopos pervenisse » (*Epist.* 9, 10-11; CSEL, t. 8, 1881, p. 220; PL 53, 171*b*). Il déplore de les voir enveloppés dans le dédain que professe le monde pour tout ce qui est pratique sérieuse du christianisme : à peine quelqu'un de qualifié fait-il profession de cette « conversion » (converti ad Deum coeperit), on lui refuse toute considération (*De gubernatione Dei*, 4, 7; *ibidem*, p. 74-75 et col. 77-78). Mais lui-même les interpelle plutôt rudement : « Licet de conversorum venerabili choro esse videaris, licet religionem vestibus simules » (dans une variante de l'*Ad Ecclesiam*, 4, 5, 24; p. 308 note et col. 232*c*), dit-il à l'un d'entre eux; et certains, en effet, lui produisent l'impression de se payer, par leur avidité des biens d'autrui, d'avoir eu quelque idée de conversion : « de conversione ac Deo aliquid cogitasse » (*De gubern. Dei*, 5, 10, 54-55; p. 119-120 et col. 106). Mariés, mais faisant profession de continence, ils cherchent par tous les moyens à étendre leurs propriétés : « Le nouveau mode de conversion! » raille Salvien. « On s'abstient de ce qui est permis et l'on commet ce qui est défendu. On s'abstient d'user du mariage, mais on ne se garde pas de la rapine... Conversion cela? Non, aversion » *(ibidem)*.

On les trouve pareillement signalés et décriés chez Pomère, à la fin du 5e siècle : « Illos dico, qui, velut conversi, ex pristinis moribus nihil abjiciunt, non mente mutati sed veste » (*De vita contemplativa*, lib. 2, ch. 4, 1, PL 59, 448*a*), et saint Grégoire le Grand, de son côté, signale que, pour certains, la conversion se réduit à un changement de costume : « Quosdam videmus... quasi ex conversione compunctos, habitum non animum mutasse » (*In Ezechielem*, lib. 1, hom. 8, PL 76, 889*a*). Aussi Rurice, évêque de Limoges, s'adressant à deux d'entre eux, les engage-t-il à mettre d'accord la conversion du cœur et celle qui se manifeste déjà dans les habits : « Superest ut nunc conversionem quam protulistis in veste, probetis in corde et haec commutatio inter indumentum vestrum habeatur et animum » (*Epist.* 2, 32 [31], CSEL, t. 21, 1891, p. 415; PL 58, 107*c*-108).

La correspondance de Fauste de Riez, de Rurice de Limoges et de Sidoine Apollinaire nous fera connaître certains de ces « conversi »; l'un des plus remarquables est Cassiodore. Contrairement à ce qui se dit communément, l'ex-ministre du roi Théodoric, fondateur de monastères, ne s'est pas fait moine lui-même : il n'a été qu'un « conversus » (van de Vyver, *op. cit.*, p. 80-84). C'est ainsi que le désigne l'*explicit* de la préface de son *Commentaire sur les épîtres des apôtres :* « Cassiodorii senatoris, jam Domino praestante conversi, explicit parefatio » (PL 70, 1322*a*). Lui-même parle de sa « conversio » : « conversionis meae tempore » (*De orthographia*, 1, PL 70, 1240*c*). L'historien Jordanès, son contemporain et son abréviateur, semble avoir été lui aussi un « conversus » : « Ante conversionem meam notarius fui », dit-il de lui-même (*Getica*, ch. 50, 266; éd. T. Mommsen, MGH, Auctores antiq., t. 5, vol. 1, Berlin, 1882, p. 126).

Mais la « conversion » ainsi entendue n'était pas propre aux hommes : les femmes embrassent elles aussi ce genre de vie. La lettre de Rurice que nous avons citée tout à l'heure s'adressait à la fois à un mari et à sa femme. Le concile d'Orléans en 549, canon 19, distingue par là des religieuses fixées dans les monastères, des veuves et des jeunes filles qui restent chez elles. On les reconnaît à leur costume plus sobre : « Illae quae, in domibus propriis, tam puellae quam viduae, commutatis vestibus, convertuntur » (F. Maassen, *Concilia aevi merovingici*, MGH, *Legum* 3, *Concilia*, t. 1, Hanovre, 1893, p. 107; J.-D. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. 9, col. 134). Le concile d'Epaone en 517 leur consacre un canon spécial (21) : pas de consécration pour ces veuves. Si elles veulent se « convertir », il leur faut se contenter d'un rite pénitentiel : « Sola eis paenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda » (Maassen, *ibidem*, p. 24; Mansi, t. 8, col. 561). Saint Césaire d'Arles, sans leur appliquer le nom de « conversae », les nomme, à côté des jeunes filles qu'il distingue des vierges, parmi les diverses catégories de personnes qui peuvent aspirer à la vie monastique : « Quae viduae, aut maritis relictis, aut mutatis vestibus, ad monasterium veniunt » (*Regulae sanctarum virginum*, 5 [4], éd. G. Morin, *S. Caesarii opera*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 103; PL 67, 1107*d*-1108).

En Espagne, où ce genre de vie paraît avoir été très répandu, il est question, pour les personnes qui auraient été infidèles à garder la continence, d'une seconde « conversion » : « Omnes hae, post transgressum, resumentes iteratam conversionem » (10e concile de Tolède en 656, canon 5; Mansi, t. 11, p. 36); le *Liber Ordinum* mozarabe a, de fait, un *ordo* spécial pour les « conversi » et les « conversae » qui vivent dans le monde (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. 5, éd. M. Férotin, Paris, 1904, p. 82-85). En France, sous le nom de « continentes », on les reconnaît signalées, à côté des groupes de vierges et de veuves, par saint Victrice de Rouen dans son *De laude sanctorum*, 3 : « viduarum et continentium multitudo » (PL 20, 445-446*a*).

Sans avoir de statut nettement défini, cet état de vie, intermédiaire entre le commun des fidèles et le clergé ou les moines, est donc pleinement reconnu par l'Église. Pomère, que nous avons vu si sévère pour certains « conversi », regrettait que l'on prît des clercs parmi eux : « Eos etiam ad officium clericatus admittunt » (PL 59, 449*a*), et le concile d'Orange, en effet, en 441, avait interdit d'admettre au diaconat des hommes mariés qui n'auraient pas d'abord voué la continence au titre de « conversion » : « Non ordinentur diacones conjugati nisi qui, prius, conversionis proposito, professi fuerint castitatem » (canon 22, Mansi, t. 6, col. 439). Celui d'Agde, en 506, devait même préciser que, dans ce cas, la « conversion » devait être acceptée par les deux conjoints : « Posteaquam pariter conversi fuerint, ordinentur » (canon 16, Mansi, t. 8, col. 327). Mesure que rappelle saint Césaire d'Arles dans son *Admonitio ad episcopos :* « Nullus ex laïcis clericus ordinetur, nisi ante aliquos annos, vel unius anni spatio, fuerit praemissa conversio » (sermo 1, 14; éd. Morin, t. 1, vol. 1, Maredsous, 1937, p. 13, 1-2). Son *Mémoire au pape Symmaque* sur les maux dont souffre l'Église de Gaule demande même de généraliser cette pratique : qu'aucun laïque (de laïca conversatione) ayant rempli jusque-là des fonctions ou des magistratures civiles ne puisse être ordonné clerc ou évêque sans avoir été longuement exercé à son nouveau genre de vie : « nisi

multo ante tempore praemissa conversatione legitima » (PL 62, 54*a*). Et, en effet, on la voit adoptée alors par divers conciles de Gaule : concile d'Arles en 524 (canons 1 et 2; Maassen, *loco cit.*, p. 36-37; Mansi, t. 8, col. 626); conciles d'Orléans en 358, canon 6 et en 549, canon 9 (Maassen, p. 75 et 103; Mansi, t. 9, col. 13 et 131).

La « conversio » devenait donc comme une préparation à la vie cléricale, et le pape saint Sirice emploie ce mot à propos d'un laïque, qui songe à embrasser l'état ecclésiastique : « qui, jam aetate grandaevus, melioris propositi conversione provocatus, ex laïco ad sacram militiam pervenire festinat » (lettre à Himerius, évêque de Tarragone, ch. 10, 14; P. Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, 2e éd., t. 1, Leipzig, 1885, nº 255, p. 40; PL 13, 1143*a*). Dans cet ordre même, le « conversus » pouvait être fort jeune : Fortunat qualifie ainsi un des familiers de saint Aubin d'Angers : « Jam conversus adolescentulus » (*Vita S. Albini*, 15, PL 88, 484*c*).

On ne saurait d'ailleurs s'étonner que clercs et évêques se soient recrutés parmi les « conversi ». Parlant de l'un d'entre eux, grand seigneur resté veuf et vivant seul avec sa fille dans ses terres du Bourbonnais, Sidoine Apollinaire lui trouvait, sous son manteau de chef militaire, un véritable esprit de moine : « novo genere vivendi, monachum complet non sub palliolo sed sub paludamento ». Aussi, ne craignait-il pas de le proposer en modèle à ses collègues dans l'épiscopat : « Ad sequendam (ejus vitam) praeter habitum quo interim praesenti saeculo imponitur, omnes nostrae professionis homines utilissime incitarentur ». « Pace ordinis mei..., ajoutait-il, plus ego admiror sacerdotalem virum quam sacerdotem » (*Epist.* 4, 9; MGH, *Scriptores ant.*, t. 8, éd. C. Luetjohann, Berlin, 1887, p. 61; PL 58, 513*b*-514*a*). Le roi Dagobert rendait le même témoignage de son trésorier Didier, qu'il venait d'élever à l'évêché de Cahors. Dès longtemps, écrivait-il ou écrivaient pour lui ses secrétaires, je l'ai vu « sub habitu saeculi Christi militem gerere..., sacerdotalem conversationem habere » (lettre citée dans *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, 13, éd. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 4, Hanovre, 1902, p. 571).

2. — FORME DE VIE DES « CONVERSI »

Telle était l'impression produite par ces sortes de convertis. Leur genre de vie nous est connu en particulier par les lettres de Fauste de Riez, de Rurice de Limoges et de Sidoine Apollinaire. La continence gardée jusque dans le mariage en est un trait essentiel; mais la « conversio » se traduit aussi au dehors par le retranchement du luxe dans les habits : aux vêtements éclatants se substituent des vêtements d'étoffe rude et de couleur brune ou noire. Non plus « sub candidis vestibus », écrit Rurice à l'un d'entre eux, mais « nunc sub pullis vestibus » (*Epist.* 2, 32 [31]; CSEL, t. 21, p. 415-416; PL 58, 107*c*-108*a*). Mais l'état de conversion est surtout caractérisé par la pratique des vertus chrétiennes, par l'application à la pénitence et aux œuvres de miséricorde. Le tout se trouve résumé dans la lettre de ce même Rurice à la femme, peut-être la veuve, d'un de ses amis, qu'il engage à embrasser cet état de vie : « Pristinae conversationis ambitione deposita, humilitatem cordis debes induere, misericordiam indigentibus fenerare, castitatem non solum corporis sed animae procurare, quod, adjuvante Domino, ut acquirere valeas pariter et custodire, jejunandum est saepius et semper orandum ». Ainsi deviendra-t-elle « et conversatione perfecta et confessione devota » (*Epist.* 2, 15 [14], p. 395 et col. 94*d*-95*a*).

Lui-même, avant de devenir évêque, s'était ainsi « converti » avec sa femme, et il s'était mis pour cela sous la direction de Fauste de Riez (*Epist.* 1, 1 et 2, *loco cit.*, p. 351-355 et col. 67-70). Celui-ci, en le félicitant d'avoir abordé au port du salut (*Epist.* 9 [8], p. 211 et col. 859*a*) et d'avoir déjà, en soldat caché du Christ, déjoué les illusions du monde (mundo huic... miles Christi secretus inludis; *Epist.* 10 [9], p. 216 et col. 861*d*), avait attiré son attention sur les deux espèces de jeûnes à observer, celui du corps et celui des passions de l'âme (9 [8], p. 212-214 et col. 860-861). C'était ici, en effet, l'essentiel; aussi Fauste insiste-t-il également sur cette distinction dans une autre lettre fameuse (6 [5], p. 195-200, 850-852). Il l'adresse à un préfet du prétoire, Félix, qui, tout en restant dans les honneurs, s'applique, lui aussi, à mener une vie de prière et de pénitence : prières avant le jour, lectures pieuses, jeûnes réguliers, restriction de tous les plaisirs de la table, rien n'y manque de ce qui caractérise la vie d'un « converti ». Même dans les vêtements, il faut renoncer au luxe, autant que le permet le rang que l'on occupe : « De usu indumentorum paulatim se gravitas ad inferiora submittat ». Peu à peu seulement, et sans rien brusquer; un changement trop rapide ou un excès de simplicité risquerait de choquer : « ne ipsa novitas subitae mediocritatis offendat » (p. 197 et col. 851*d*).

Tout cela fait un genre de vie bien austère. Mais, pour le faire accepter, il y a le souvenir d'un passé plus ou moins coupable à réparer : « Praeteritae conversationis historia ante oculos adducatur », écrit Fauste à Félix, « et rea conscientia trepidis sensibus praesentetur » (p. 197 et col. 851*d*). On s'entraîne à cette nouvelle vie en détestant celle qui a précédé : « Ut ad hoc assurgamus quod esse debemus, prius studeamus odisse quod fuimus ». C'est le dernier mot de la lettre (p. 200 et col. 852*d*). Le « converti », en un mot, mène une vie de pénitent : « Votre changement d'habit et de conduite, écrit Rurice aux deux Agricola, a pour but de vous alléger de vos péchés : Habitu animoque mutato... ut... peccatorum gravem sarcinam deponatis » (*Epist.* 2, 32 [31], p. 415 et col. 107*c*). A ce prix, on obtient de Dieu qu'il daigne faire « de peccatoribus justos » *(ibidem)*. Avec Ceraunia, l'évêque de Limoges se montre plus pressant encore. Il ne s'agit pas de s'en tenir au mot de pénitence : « paenitentia non nomine tantum obtinenda, sed actu est exsequenda ». La première condition est de laisser là le mode d'agir antérieur; on devient d'autant plus agréable à Dieu qu'on se montre plus dégoûté du passé : « in quantum tibi de priori conversatione displicueris, in tantum Domino placebis » (*Epist.* 2, 15 [14], p. 397 et col. 96*ab*).

La « conversion » ainsi entendue suffit à tout réparer, avait écrit Rurice à Fauste de Riez, en évoquant le retour de l'enfant prodigue : « Sola conversi reversio omnia damna compensat » (*Epist.* 1, 2, p. 354 et col. 70*c*). Gennade n'hésite pas à présenter la lettre de Fauste à Félix sur le genre de vie à mener par un « conversus » comme contenant le programme de toute sérieuse pénitence : « Epistolam... convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti » (*De scriptoribus ecclesiasticis*, 86, PL 58, 1110*b*-1111*a*). Et, de fait, telle qu'elle apparaît dans cette lettre ou

dans celles de Rurice et de Sidoine, elle correspond exactement à la « secreta satisfactio », que le même Gennade déclare suffisante même pour la rémission des péchés « mortels » : « Sed [et] secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem et jugi, immo perpetuo, luctu, miserante Deo, veniam consequatur » (*Liber ecclesiasticorum dogmatum*, ch. 22, éd. C. H. Turner, *The Journal of theological studies*, t. 7, Oxford, 1906, p. 94; ch. 53, PL 58,994*b*).

L'expression *secreta satisfactio* pourrait faire difficulté; mais il n'y a pas lieu. La *satisfactio* ainsi qualifiée n'est secrète que par comparaison avec la pénitence publique dont il vient d'être question. Gennade veut dire seulement qu'elle ne comporte pas, comme celle-ci, l'enrôlement officiel parmi les « pénitents » qui, à l'église, sont séparés du reste des fidèles. Il ne pense nullement à un mode de satisfaction qui puisse passer inaperçu : à lui seul, le changement d'habit, joint au « luctus » dont il parle, suffirait à attirer l'attention. Et il n'a pas davantage en vue la profession monastique. Ce n'est pas au fait même de l'entrée en religion, comme on le fera plus tard, qu'il attribue la rémission des péchés (P. Galtier, art. *Satisfaction*, DTC, t. 14, col. 1161-1164), c'est proprement au genre de vie auquel on s'assujettit. Et ce genre de vie, que caractérisent à la fois l'austérité du costume et l'assiduité aux pratiques religieuses, correspond exactement à celui de l'état de « conversion ».

Sans doute celui-ci comporte-t-il de multiples degrés tenant à la condition, à la situation, à l'âge même et à la ferveur de ceux qui l'adoptent. On ne saurait donc appliquer à tous les « conversi » tout ce qui est dit de certains. Mais, en plus de la continence et d'une certaine austérité de vie qui leur sont communes, il semble bien que, pour tous, il comportait l'intervention préalable d'une autorité ecclésiastique. On ne se rangeait pas à ce mode de vie en dehors d'elle. Fauste de Riez dit de Félix qu'il a déjà reçu de son évêque une certaine « forma vivendi » (*Epist.* 6 [5], CSEL, t. 21, p. 196; PL 58,851*a*). Rurice lui en demande à lui-même. Pour les ordinations, les conciles demandent un temps minimum de « conversion ». Cette exigence suppose un acte déterminé permettant d'en fixer le point de départ. L'*Ordo conversorum conversarumque* du *Liber ordinum* mozarabe est plus significatif encore, et le 10e concile de Tolède, en rappelant à une « iterata conversio » les « converties » qui auraient manqué à la continence, ne l'est pas moins. Le concile d'Epaone, enfin, nous a fait connaître le rite d'admission des veuves à l'état de « conversion » : pas de consécration; seulement la « benedictio paenitentiae », qui est le rite traditionnel du « viatique » avec absolution accordé aux moribonds, auxquels est refusée la pénitence publique.

Cette dernière prescription ouvre un jour fort clair sur la manière dont se faisait la « conversio » : le point de départ en était un recours au prêtre semblable à celui du malade, qui demande à recevoir la pénitence. Et, de fait, c'est bien ainsi qu'Agricola, le dirigé de Rurice, s'y est engagé : il l'a fait à l'occasion d'une maladie, et nous savons par d'autres documents de la même époque qu'à ce moment-là, même des personnes mariées s'engageaient couramment à la continence (voir, entre autres, saint Fulgence, *Epist.* 1, ch. 2-9, PL 65, 303*c*-309*b*; saint Avit, *Epist.* 4, PL 59, 220-221, dans P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, p. 447-453). Par le fait même, elles s'engageaient à mener une vie de « conversion ». Il semble donc fort probable que l'état de conversion commençait, en général, par un recours analogue à l'autorité ecclésiastique. Sans doute, y aurait-il anachronisme de langage à parler à ce propos d'une confession générale préliminaire entendue au sens précis de la pratique actuelle; mais, au fond, c'est bien par une démarche du même genre qu'on semble s'être déterminé, alors, à mener la vie d'un « conversus ».

Cette vie était vraiment une vie de pénitent, et il y a, par conséquent, lieu d'y reconnaître, comme le suggère le passage de Gennade sur la « secreta satisfactio », un mode d'expiation et donc de rémission des péchés complètement distinct de celui de la pénitence publique. Qu'on puisse ou doive lui appliquer le nom de « pénitence privée » peut être une question de terminologie, mais on ne saurait en contester le caractère pénitentiel : tout au moins, ne semble-t-il pas y faire défaut l'intervention sacerdotale requise à cet effet.

En tout cas, et quoi qu'il en soit de ce dernier point de vue, les « conversi » des 5e-7e siècles font vraiment songer aux tertiaires séculiers ou aux membres de confréries pieuses de plus tard. Comme le disait Sidoine Apollinaire du « vir illustris » rencontré par lui dans le Bourbonnais, ils vivent en moines sans en porter l'habit. Un jour viendra, où ces sortes de pénitents, trouvant à leur portée de nombreux monastères, s'y résorberont comme « familiers, oblats, frères lais ou convers »; mais, pour le moment, ce sont des laïques, hommes et femmes, qui mènent chez eux une vie de piété et de pénitence. Dans l'Église, ils représentent une élite, où elle prend les meilleurs de ses clercs et de ses évêques.

E. Göller, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1929, p. 71-72. — B. Poschmann, *Die abendlandische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München, 1928, p. 128-129. — P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 396-398, 436-448; *Pénitents et « convertis »*, dans RHE, t. 33, 1937, p. 1-26, et 277-305. — A. van de Vyver, *Les Institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium*, dans *Revue bénédictine*, t. 53, 1941, p. 77-88.

Paul Galtier.

CONVERSION. — 1. *Notions.* — 2. *Les conversions hors de l'Église catholique.* — 3. *La conversion dans l'Écriture.* — 4. *Décisions de l'Église.* — 5. *La conversion catholique.* — 6. *Variété des motifs.* — 7. *Thèses et apports de la psychologie expérimentale.* — 8. *Direction spirituelle : observations générales.* — 9. *Premières conversions au catholicisme.* — 10. *Retours à la pratique religieuse.* — 11. *Secondes conversions.*

1. — NOTIONS

Étymologiquement, con-version (l'hébreu šub, le grec ἐπι-στροφή) signifie orientation nouvelle : on se tourne vers un autre but ou un autre idéal que celui vers lequel on tendait jusque-là.

Le changement est parfois tel qu'il est décrit, soit par ceux qui l'éprouvent, soit par ceux qui cherchent à le provoquer, comme le *passage à une vie nouvelle*, une *seconde naissance*, une *régénération*. Il peut conduire à l'athéisme, au matérialisme, à l'épicurisme, au scepticisme, à l'indifférentisme. Lorsqu'il succède à une période de foi, il constitue une *dé-conversion*, ou une apostasie. Le changement peut consister dans l'acceptation provisoire de telle ou telle forme de religion « à

l'essai ». Une telle expérience n'est pas une conversion. Elle peut y disposer, mais peut aussi en détourner, car elle se fait en de mauvaises conditions : une religion ne révèle vraiment ses ressources que « si l'on y croit » ou si « l'on s'y donne de toute son âme ».

Un changement total doit évidemment affecter et l'intelligence par l'acceptation, définitive dans l'intention, d'une règle de pensée (croyances ou dogmes), et la volonté par une même acceptation d'une règle de conduite (obligations morales, pratiques cultuelles, observances ascétiques).

Par rapport à un changement aussi complet, on peut distinguer : des conversions *simulées*, — des conversions *illusoires*, soit parce que le sujet, sincèrement mais à tort, croit avoir fait le nécessaire, soit, comme il arrive spécialement chez les illuminés, parce qu'il est en réalité régi par son imagination et par ses instincts, — des conversions *inchoatives*, simplement amorcées, — finalement des conversions *effectives* ou *formelles*.

Ces quelques distinctions laissent entrevoir à quelle critique prudente il convient de soumettre, aussi bien que les confidences orales des « convertis », leurs apologies personnelles et leurs autobiographies, les récits hagiographiques exposant les succès des convertisseurs et les descriptions littéraires d'initiations.

Les légendes, comme un bon nombre de celles qui concernent les premiers disciples du Bouddha et de Mahomet (A. C. Underwood, *Conversion: christian and non christian*, New-York, 1925, p. 67-89), comme celles de sainte Thècle, de Thaïs la pécheresse, et bien d'autres, dans le christianisme, manifestent du moins l'idée qu'on se faisait de la conversion dans les milieux d'où elles sont issues.

2. — LES CONVERSIONS HORS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Si l'on ajoute aux religions, sectes et sous-sectes disparues, celles qui subsistent actuellement, il ne paraît pas exagéré d'évaluer leur nombre total à plusieurs milliers, les passages de l'une à l'autre à des milliards. Cette supputation, à elle seule, autorise à penser que le mot *conversion*, nonobstant quelques tendances psychiques à peu près constantes, doit couvrir des orientations et des attitudes fort disparates.

1. Pseudo-conversions.— Pour cette seule raison qu'elles n'impliquent aucune renonciation soit aux croyances, soit aux pratiques antérieures, nous pouvons écarter comme ne répondant pas à la notion de conversion nombre d'initiations où sont pourtant fréquemment évoquées les idées de nouvelle naissance et de régénération.

Telles sont tout d'abord *les initiations tribales* usitées, chez beaucoup de non civilisés ou de « primitifs », vers l'âge de la puberté : en réalité elles sont un complément normal de l'éducation (cf K. Pruemm, *Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens...*, dans *Anthropos*, t. 28, 1933, p. 759-776; — P. J. Hamilton-Grierson, art. *Puberty*, ERE, t. 10, 1918, p. 440-446; *Initiation*, *ibidem*, t. 7, 1914, p. 314-329). Telles sont encore les *initiations aux sociétés secrètes* poursuivant, d'ordinaire à grand renfort de procédés magiques, des buts économico-politiques (cf E. De Jonghe, dans *Semaine d'ethnologie religieuse*, 3e session, Enghien, 1923, p. 340-355; *Secret Societies* dans l'*Index* de ERE).

Pseudo-conversions également celles que E. A. Gait dénommait *conversions par fiction:* dans certaines parties de l'Inde, il suffisait de découvrir la parenté d'un potentat avec quelque dieu du panthéon hindou, pour qu'il fût agrégé à l'hindouisme et censé appartenir, lui et son peuple, à telle ou telle caste (J. D. Anderson, art. *Assam*, ERE, t. 2, 1909, p. 137-138). — La fiction, dira-t-on, est destinée seulement à légaliser en quelque sorte la conversion. Peut-être; mais le coût de cette légalisation se réduit à l'adoption de quelques légendes, de quelques interdits et de quelques rites, sans renonciation au patrimoine antérieur. Pour la même raison la désignation de pseudo-conversions conviendrait à bien d'autres cas un peu plus complexes, entre ceux que nous allons sommairement examiner.

2. Diversité des conversions. — Le motif le plus général et le plus profond qui puisse porter à changer de religion est le désir d'assurer « son salut », c'est-à-dire son repos ou sa félicité dans la vie future, de quelque façon qu'on les conçoive; à défaut de cette espérance, c'est le désir d'assurer le bonheur ou tout au moins la dignité de la vie présente.

Dès longtemps l'Inde a distingué trois voies de salut : l'accomplissement de « certaines œuvres », obligations ou devoirs *(karma-mārga)*, l'acquisition de la vérité ou « gnose » *(jnāna mārga)*, le sentiment ou la « dévotion » *(bhakti-mārga)*. La classification n'est pas à entendre de façon trop rigide, comme si chaque voie excluait l'utilisation partielle de toute autre; il est clair en effet que la première et la troisième supposent, bien qu'insuffisante, l'admission de certaines croyances, — au sens très large du mot, une foi. La distinction des trois voies va nous permettre d'apprécier la diversité des exigences requises par les conversions.

1° La voie des œuvres. — Notons-le une fois pour toutes : dès qu'une religion admet un dieu suprême, d'un ordre à part, créateur, législateur de l'ordre moral, de véritables conversions sont possibles, chez ceux qui l'adoptent, de véritables retours, chez ceux qui en reprennent la pratique.

Ainsi en va-t-il, chez un bon nombre de peuples dits « primitifs », nonobstant leur mythologie fantaisiste, le culte qu'ils rendent aux esprits ou à des dieux secondaires et leurs pratiques magiques. Le mérite de l'avoir établi revient pour une large part, même si l'on conteste certaines de ses interprétations et de ses conclusions, à W. Schmidt, dans son ouvrage monumental *Der Ursprung der Gottesidee*, 9 vol., Münster, 1926-1949, et aux enquêtes qu'il a suscitées.

En Chine, s'autorisant de traditions immémoriales, Confucius (552-479) semble bien avoir réclamé une foi pure au Maître du ciel et une morale relativement sévère (L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses en Chine*, 3e éd., Hien-hien, 1927, leç. 15 et 16; cf W. G. Walshe, art. *China*, ERE, t. 3, 1910, p. 549-552).

Dans l'Inde, où le salut se conçoit comme la cessation des renaissances successives, « la délivrance », Çākyamouni (578-vers 478) prit nettement parti contre le formalisme rituel du brahmanisme. Une « illumination », après de longues périodes d'angoisse, décida de sa carrière; la seule réalité est la douleur; sa cause ultime est l'erreur; de l'erreur procèdent les désirs, la haine, tous les maux. Dès lors, rites et sacrifices sont inutiles. Pour obtenir « la délivrance », que chacun éteigne ses désirs égoïstes, et supprime les désordres qui en dérivent, jalousies, haines, vols, meurtres, etc. — Nātaputta, contemporain de Çākyamouni, prit le titre de

« vainqueur [des passions] », *Jina*. Sa doctrine, par plus d'un trait, ressemble tellement à celle du Bouddha, que l'on s'explique avec peine la rivalité des deux sectes. Elle a également ses deux ordres : moines-directeurs de conscience, et laïcs. Son ascèse est à quelques égards plus rigoureuse.

Les deux maîtres et leurs premiers disciples ne nient pas les dieux; mais ils ne leur font aucune place. En conséquence, si dignes d'éloges que soient certains de leurs préceptes, leur système constitue une thérapeutique mentale, pratiquement athée, une *mind cure*. On ne voit pas comment il pourrait susciter des conversions proprement *religieuses*.

L'un et l'autre avaient « réservé » les questions les plus essentielles, évité même de définir la nature de la délivrance finale. Leurs adeptes, aux âges suivants, firent du *nirvana* une félicité positive, introduisirent un enfer, divinisèrent leurs fondateurs, imaginèrent même des séries innombrables de Bouddhas et de Jinas parus ou à paraître.

Parmi les emprunts des deux sectes aux religions avoisinantes, le tantrisme constitue l'une des plus importantes : il fournit des formules efficaces (tantras) et des gestes efficaces (mudras), à toutes fins désirables. C'est sous cette forme polythéiste, fortement pénétrée de magie et fort indulgente en morale, que le bouddhisme, éteint dans l'Inde, se répandit en Mongolie, au Tibet, en Birmanie, en Indo-Chine, en Chine, au Japon, au prix de multiples adaptations.

Le réformateur de l'Iran, Zoroastre, maintient le culte antique d'un dieu créateur Ahoura-Mazda, supérieur à tous, et divers préceptes de morale; il règle un rituel des plus minutieux et de multiples interdits. L'admission d'un principe du mal, Ahriman, ne l'amène nullement à nier la liberté. La mort sera suivie d'un jugement et d'une vie heureuse ou malheureuse, selon les œuvres de chacun.

Des esprits capables de spéculation philosophique ne pouvaient qu'être révoltés, surtout par le dévergondage intellectuel et moral des cultes populaires. De là, dans le monde gréco-romain en particulier, les conversions que réalisent, en eux-mêmes d'abord et chez des disciples enthousiastes, Socrate et ses successeurs, les « cyniques », Aristote, Platon, plus tard les stoïciens, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, etc. Ces derniers sont panthéistes. Le plus grand de leurs dieux est le Destin, la Nature. Panthéistes également les néo-platoniciens Plotin et Porphyre, mais d'un panthéisme émanatif. Tous se font, plus ou moins, directeurs de conscience. Tous, nonobstant les lacunes de leur morale, ont promulgué des principes de conduite souvent admirables, — que feront valoir les Pères de l'Église. Chez les uns et les autres, on notera toutefois leur commune illusion d'avoir résolu les grands problèmes, leur certitude d'échapper à la folie du vulgaire et, pour beaucoup d'entre eux, leur panthéisme : l'homme est lui-même dieu. « Sapiens cum diis ex pari vivit » (Sénèque, *Ep.* 59, n. 14); « deorum socius non supplex » (*Ep.* 31, n. 7).

Aucun de ces philosophes qui ont vécu au début de notre ère, — pas plus que leurs émules, les chefs des écoles rationalistes, aux temps modernes —, n'a pu se résoudre à accepter la révélation évangélique. Visant spécialement les néo-platoniciens et reconnaissant par ce jugement même le mérite relatif de leurs efforts, Augustin écrivait : « Quaerunt plerumque tales homines etiam persuadere hominibus ut bene vivant, et christiani non sint » (*In Joannis Ev.*, tr. 45, n. 3, PL 35, 1720; cf G. Bardy, *La conversion au christianisme...*, p. 46-89).

Vers la fin du 2e siècle, Marcion, dont l'influence fut temporairement très étendue, remanie librement les données de la foi chrétienne, présente la matière comme l'origine du mal et imagine deux dieux rivaux : le Démiurge, qui tira les âmes de sa substance, les unit à la matière et donna aux juifs une législation fondée sur la crainte; d'autre part, le Dieu suprême, père du Christ, le Sauveur. Il impose une ascèse très austère (continence absolue, abstinence de viande, etc), bref, comme Tatien, Sévère et Dosithée, une sorte « d'encratisme », et porte en particulier à prendre le contre-pied de la loi juive (E. Amann, art. *Marcion*, DTC, t. 9, col. 2009-2032; G. Bareille, art. *Encratites*, t. 5, col. 4-14; art. *Antinomisme*, t. 1, col. 1391-1399). — Au début du 5e siècle, séduit par la morale stoïcienne, Pélage professe un ascétisme austère dont nous serons amenés à dire quelques mots.

Autre hérésie à répercussions prolongées : en dépendance du bouddhisme et du dualisme iranien, comme l'ont prouvé de récentes découvertes, le fondateur du manichéisme, Mani (216-276), se donne pour le Paraclet de l'Évangile. Il amalgame en une religion « supérieure » tout ce qu'il estime meilleur dans les autres : le mal est la matière; le salut consiste pour l'âme à reconnaître son origine divine, à lutter contre la matière, à s'interdire les actes qui peuvent propager la vie. De là une ascèse toute d'abstinence, non sans risques de pratiques immorales (S. Augustin, *De moribus Ecclesiae*, lib. 2, c. 18-20, PL 32, 1372-1378; *Contra Faustum*, lib. 22, c. 30, PL 42, 420; *De natura boni*, c. 44-47, 567-571, etc), une législation sévère pour les parfaits ou « élus », très mitigée pour les simples auditeurs ou « catéchumènes », obligés par contre à renoncer, comme les « laïcs » du bouddhisme, à jouir de la béatitude au terme de leur présente existence (H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, dans H. Gorce-R. Mortier, *Histoire générale des religions*, Paris, 1945, t. 2, p. 85-116, et *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949).

Des spéculations et des règles de conduite analogues sinon apparentées, sont prônées en Orient par le pope Bogomile, au 10e siècle, en Occident, du 11e au 14e, par les albigeois et les cathares. Leurs désordres, a-t-on dit, marquaient un retour à la sauvagerie (F. Vernet, art. Albigeois et Cathares, t. 1, col. 289-294; M. Jugie, art. Bogomiles, t. 1, col. 1751-1754).

L'Islam, pour sa part, en ses débuts, exige des peuples polythéistes un changement profond : reconnaissance d'Allah comme dieu unique et de Mahomet (v. 580-632) comme son prophète; acceptation du Coran comme règle exclusive en tout domaine; certaines de ses prescriptions sont onéreuses (prières, jeûnes, interdits alimentaires, pèlerinages, etc), mais de larges concessions y sont faites (polygamie, divorce, etc).

Les dissensions des exégètes et des juristes, les compromis avec d'autres religions, en Perse, aux Indes, en Chine, en Afrique, n'ont pas tardé à déterminer l'éclosion d'un grand nombre de sectes, dont certaines se distinguent à peine des cultes polythéistes (I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920, p. 157-249; H. Lammens, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1926, p. 154-195).

En raison de leur commune exigence des « œuvres », doivent être ici mentionnés l'ancien et le nouveau Testament (voir plus loin).

Sur la conduite d'Israël à l'égard des convertis venant du paganisme : E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., Leipzig, 1909, t. 3, p. 150-188. — J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. 1, p. 22-34; t. 2, p. 321-322. — G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, p. 90-116.

2° Deuxième voie : la gnose. — On ne peut que rendre hommage à tous les penseurs, à commencer par ceux de l'Inde, assez judicieux pour comprendre qu'il faut admettre à l'origine de toutes choses un Être existant par la seule exigence de ses perfections, que le fini prérequiert un Infini, le multiple une Unité subsistant par elle-même, — et l'on conçoit aisément la tentation presque irrésistible à laquelle ils sont exposés, s'ils vont de là à conclure au panthéisme : celle d'imaginer, puisque l'homme est dieu, tout au moins quant à la partie la plus subtile de son moi, que la perception de son identité avec l'Un, obtenue par la fidélité à un rituel, par la méditation, par l'extase ou d'autre manière, est le salut même et libère de toute contrainte morale. En pareil cas, une conversion coûte relativement peu.

C'est à cette libération par la gnose qu'aboutissent, dans l'Inde, sous des formes variées, les adeptes du système *vedanta*, — en Chine, dès le temps de Confucius, sous l'influence du panthéisme hindou, Lao-tzeu (v. 570-v. 490), initiateur du *taoïsme*, — au 12e siècle, sur des fondements différents (un dualisme athée), le *tchou-hisme*, — l'hermétisme gréco-romain, — parmi les gnostiques des premiers siècles chrétiens, en particulier, Basilide, Valentin, à Rome, de 136 à 165; vers le même temps, Carpocrate et son fils Épiphane érigent l'immoralité en système.

L. Wieger, *loco cit.*, leç. 18-22, 71 et 76. — M.-J. Lagrange, *L'hermétisme*, dans *Revue biblique*, t. 34, 1925, p. 98-99, 104, 375-380. — J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 8e éd., Paris, 1928, t. 2, p. 94-111. — G. Bardy, art. *Valentin*, DTC, t. 15, 2497-2519. — G. Bareille, art. *Carpocrate*, DTC, t. 2, 1800-1803.

Des conclusions analogues sont dégagées du panthéisme, au sein de l'Islam, par certains soufis, — parmi les sectes chrétiennes, au 13e siècle, par les adeptes d'Amaury de Bène, — sous leur influence, ce semble, au 13e siècle encore, en Souabe, par les Frères du libre esprit, — au 14e, chez certains béghards, — au 17e, à la suite de J. Boehme, par les philadelphiens, — et par nombre d'illuminés aux pratiques parfois immondes, comme celles des *khystij* ou flagellants et des *skoptsy* ou blanches colombes.

I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 127-147. — F. Vernet, art. Amaury de Bène, DS, t. 1, col. 422-425; art. *Frères du libre esprit*, DTC, t. 6, col. 801-809. — W. T. Whitley, art. *Philadelphians*, ERE, t. 9, p. 836-837. — F. Braig, art. Boehme, DS, t. 1, 1745-1751. — A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. 3, Paris, 1889, p. 454-518. — DS, art. Illuminisme.

3° Troisième voie : la bhakti, dévotion ou confiance. — Que toute conversion au culte d'un dieu personnel et le salut qui en dépend requièrent des sentiments d'adoration, de dévotion, de confiance, — notons-le à l'adresse d'un évolutionnisme aprioriste —, des « primitifs » même en ont été et en sont encore convaincus. Dans l'Inde, le mot *bhakti*, selon les populations et les époques, a couvert ces différents sens, — chez Râmânoudja (1017-1137?), sous l'influence d'idées chrétiennes, en des exposés à bien des égards admirables (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta*, Paris, 1937, p. 363-375). Au 2e siècle avant notre ère, dans la Bhagavad-Gita, il a celui, non de foi-croyance, mais de foi confiance : le fidèle s'en remet de son salut au dieu suprême, « le Bienheureux ». Il l'attend de quelqu'une de ses manifestations, Krishna ou Rama par exemple dans le Vishnouisme, Çiva ou Bhaivara dans le Çivaïsme.

En bien des régions, la *bhakti*, au sens de confiance, est devenue l'unique condition du salut : un seul acte de foi, une seule invocation sincère, ou la dernière pensée du moribond suffit à l'assurer. Aboutissement inévitable, vu les exemples donnés par les dieux : un « mysticisme érotique a infecté à peu d'exceptions près... les religions de Rama aussi bien que celles de Krishna ».

A. Barth, *Œuvres*, t. 1, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1914, p. 202. — G. A. Grierson, art. *Bhakti-Marga*, ERE, t. 2, 539-551. — J. N. Farquhar, *An outline of the religious literature of India*, Londres, 1920, p. 220-283. — L. de La Vallée-Poussin, *Indo-européens* et *Indo-iraniens*, Paris, 1924, p. 314-342.

Le bouddhisme du Grand véhicule, mahāyāna, transformé en culte d'Amida, pénètre en Chine au 2e siècle, puis au Japon. Ses docteurs, plutôt rares, sont panthéistes. Les simples fidèles au contraire croient en un dieu personnel, Lumière infinie, Pureté, Miséricorde; leur morale est « extraordinairement pure » (L. Wieger, *Amidisme chinois et japonais*, Hien-hien, 1928, p. 47; *Histoire...*, leç. 49, 53, 64, 68). Cependant, dans la secte Jōdō, par exemple, fondée par Honen-Shonin (1133-1212), est seule requise, quelles que soient les fautes, l'invocation d'Amida, jointe à un repentir sincère (L. Wieger, *Amidisme...*, p. 34-46; utilisant H. H. Coates, *Honen, the buddhist saint*, Kyoto, 1925). Dans la secte Shin, la plus influente au Japon, une invocation unique suffit; de même dans le Krishnaisme hindou (*The Kalayana Kalpataru, Sri Krishna number*, t. 4, janvier 1937, p. 81).

Des conversions obtenues par ces cultes sont à rapprocher de celles qu'opèrent, dans le monde gréco-romain, aux approches de l'ère chrétienne et dans les siècles suivants, les « mystères » de Cybèle et d'Attis importés d'Asie Mineure, d'Isis, de Sérapis, venus d'Égypte, d'Atargatis et des Baals syriens. Leurs promesses de salut individuel et leur exotisme expliquent leur succès. L'explique également, — mis à part le mithriacisme, dont la morale est plus sévère (F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 143-149) —, la modicité de leurs exigences, puisque leurs dignitaires pouvaient être en même temps pontifes du Soleil invincible, pères de Mithra, taurobolisés de la Grande Mère, prophètes d'Isis, archibouviers de Bacchus, hiérophantes d'Hécate, en un mot porter tous les titres imaginables (p. 189). Ni les aventures de leurs dieux, ni leurs rites « qui pourraient sembler à première vue un retour à la sauvagerie », ne pouvaient guère aviver le sens moral. F. Cumont estimait « qu'un spiritualisme éthéré transfigurait la grossièreté de ces coutumes primitives » (p. 191). Chez les intellectuels, leurs apologistes, peut-être; mais parmi la masse des convertis, c'est plus que douteux.

F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 235-274. — M.-J. Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme*, dans *Le Correspondant*, t. 240, 1910, p. 209-241. — E. Jacquier, art. *Les mystères païens et saint Paul*, DA, t. 3, col. 964-1014.

Un autre rapprochement s'impose d'une part entre le salut par la *bhakti*, d'autre part entre le salut et la conversion tels que les conçoivent Luther et Calvin. Le péché originel, pensent-ils, ayant radicalement vicié la nature humaine, la régénération et la justification du pécheur ne peuvent être attribuées qu'à la « foi sans les œuvres ». La « foi qui sauve » n'est donc pas la foi-croyance ou « foi des dogmes », mais la confiance d'être réconcilié avec Dieu, par une imputation toute gratuite de « la justice du Christ ». Luther en est si convaincu qu'il déclare : « Si le Christ est la rançon de mon salut..., je ne m'arrête pas aux textes de l'Écriture, quand vous m'en produiriez par centaines, sexcentos, pour la justice des œuvres contre la justice de la foi » (*In Gal.* 3, 14, éd. de Weimar, t. 40, 1911, p. 458 sv).

L'homme déchu étant impuissant pour le bien, sa conversion ne peut être que passive : « Nous n'agissons pas; nous ne donnons rien à Dieu; nous ne faisons que recevoir et subir en nous l'action d'un autre : Dieu » (*ibidem*, préface, p. 41, 43, 45). Il arrivera à Calvin d'affirmer que la « moindre étincelle du monde de la lumière de Dieu qui nous découvre sa miséricorde » suffit à fonder une ferme assurance, et que « chez les élus véritables » cette étincelle ou ne s'éteint pas ou se rallume toujours (textes cités dans notre étude *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 17, p. 63-83, 306-319).

Présenter ne fût-ce qu'un résumé des ardentes controverses auxquelles donnèrent lieu spécialement les deux thèses de la pure passivité (querelle dite du synergisme) et de l'inamissibilité du salut, nous n'y pouvons songer (I. Doellinger, *La Réforme...*, trad. E. Perrot-L.-A. Unger, Paris, 1848-1850, t. 3, p. 265-549; J. Rivière, art. *Justification*, DTC, t. 8, 2148-2154). Nous tenons toutefois à rappeler les réactions en faveur des vertus morales et des « œuvres » qui caractérisent les Herrnhuter ou Frères moraves régénérés par N.-L. de Zinzendorff (1700-1760), G. Fox (1624-1690), W. Pen (1644-1718), et leurs adeptes les quakers, Ph. J. Spener (1635-1705) et les piétistes, J. Wesley (1703-1791) et les méthodistes.

Ces divers mouvements doivent à Luther une conception commune : puisque la conversion et la régénération consistent en un sentiment de confiance suscité dans l'âme par le Saint-Esprit, tout pécheur peut *sentir*, — et doit sentir pour la pacification de son âme —, à quel moment il bénéficie de cette faveur. La vraie conversion est donc la conversion brusque (cf G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Paris, 1931).

Ces quelques notes ne peuvent avoir la prétention de représenter fût-ce une simple esquisse historique. Elles sont d'autant plus incomplètes, que nous n'avons pas signalé nombre de réformes amenant des âmes de bonne volonté à agréer, sur Dieu et sur la loi morale, des conceptions plus saines que celles de leur milieu, — réformes aptes, par conséquent, à provoquer d'appréciables conversions.

Citons au moins, pour l'Inde, la réforme de Ramanoudja : cf A. Grierson et O. Lacombe déjà signalés; — celle de Kabir (1440-1518) : cf A. Barth et J. N. Farquhar déjà signalés; — la brâhma samâj de Ram Mohan Ray (1772-1833), de Debendra Nath Tagore et de Keshab Chandra Sen († 1884) : J. N. Farquhar, *Modern religious movements in India*, Londres, 1924, p. 29-81; — les réformes introduites dans l'Islam par certains soufis, notamment par le plus illustre, Ghazali (Algazel, † 1111); I. Goldziher, *Le dogme...*, p. 147-155; M. Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid, 1934-1941 et *La mystique d'Al-Gazzali* dans *Semaine d'ethnologie religieuse*, 2e session (Louvain, 1913), Paris, 1914, p. 441-461; — l'apostolat de J. Bunyan (1628-1688), missionnaire baptiste, dont le récit de conversion, *The pilgrim's progress* a été traduit en un grand nombre de langues : J. M. E. Ross, art. *Bunyan*, ERE, t. 2, 897-901; H. Thalon, *J. Bunyan*, Londres, 1951; — l'ébranlement produit par le piétisme, le méthodisme, le mouvement d'Oxford, le ritualisme, etc.

Telles quelles, ces indications aideront à entrevoir l'extrême diversité des conversions qu'assimilent fréquemment phénoménologues, psychologues et philosophes, — partant, la diversité des traitements qui conviennent selon l'éducation reçue —, comme aussi, en nombre de cas, les dispositions favorables dont on peut profiter pour porter à désirer et à chercher la « Vérité qui délivre » (*Jean* 8, 32), et « la joie complète » (*Jean* 15, 11; 1 *Jean* 1, 4).

Quant à juger des responsabilités individuelles, en quelque état de foi ou même d'incroyance que ce soit, le bon sens, l'humilité et la charité commandent à tous d'en laisser le soin à Dieu seul (*Luc* 6, 37; 1 *Cor.* 4, 5-7).

3. — LA CONVERSION DANS L'ÉCRITURE

Les caractères de la conversion, dans la Bible, dérivent de ses dogmes essentiels : Yahweh, Dieu unique, est toute sainteté; « sancti estote quia ego sanctus sum » (*Lév.* 11, 44-45; 19, 2, etc; 1 *Pierre* 1, 15-16, etc); il est aussi toute bonté, aimant sans exception chacune de ses créatures comme l'artiste l'œuvre de ses mains (*Sag.* 11, 23-26; 2 *Pierre* 3, 9; 2 *Tim.* 2, 4), plus vraiment père qu'aucun père d'ici-bas (*Mt.* 23, 9).

La conciliation de ces deux perfections, dont l'une réclame de justes châtiments, l'autre clémence et oubli des torts, ne peut se faire à moins que la bonté n'exige pas de la sainteté une véritable capitulation, comme serait de tolérer un désordre commis en pleine conscience et nullement désavoué. Il en résulte que, souhaitant la réconciliation plus que le coupable lui-même, s'ingéniant à l'amener aux dispositions nécessaires, allant parfois, en des cas proprement miraculeux, à les lui donner en un instant, Dieu cependant n'admet jamais, soit au pardon, soit au salut, qu'à ces conditions : renonciation aux idoles, à la magie, à tout genre de fautes, non seulement rituelles, mais morales, car il scrute les reins et les cœurs (*Ps.* 7, 10; 1 *Par.* 28, 9; *Jér.* 17, 10, etc; *Apoc.* 2, 23), et résolution sincère de se conformer désormais à ses lois.

1. Dans l'ancien Testament, les livres historiques traitent le plus souvent des crimes de la nation contaminée par les cultes et les mœurs de ses voisins idolâtres, des châtiments que Yahweh lui prédit ou dont il la frappe, des récompenses *temporelles* qu'il lui promet, si elle revient à lui. « Haec omnia in figuris contingebant illis » (1 *Cor.* 10, 11; cf Augustin, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 24, PL 42, 417). Il va sans dire que la conversion de la nation implique un « retournement » moral chez les individus : « Derelinquat impius viam suam et vir iniquus cogitationes suas » (*Is.* 55, 7); « scindite corda vestra et non vestimenta vestra » (*Joël* 2, 13). Les mêmes thèmes reviennent constamment chez les prophètes (étude très fouillée dans E.-K. Dietrich, *Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1936; sur Ézéchiel en particulier, J. Delorme, *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial Chaine*, Paris, 1940, p. 115-144).

Seuls sont décrits avec quelque détail l'adultère et le repentir de David (2 *Samuel* 12, 17-23). Les psaumes de la pénitence lui sont attribués (6, 31, 37, 50, 143) et plusieurs autres sont proposés en modèle. C'est un changement profond que le pécheur doit demander : « O Dieu, crée en moi un cœur pur... un esprit ferme... Soutiens-moi par un esprit de bonne volonté » (*Ps.* 50, 8-14).

Quant à la miséricorde divine, avec quelle force et quelle insistance n'est-elle pas affirmée!

« Prendrai-je plaisir à la mort du méchant? dit le Seigneur. N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive? » (*Éz.* 18, 23, 32.) « Lors même que j'aurais dit au juste qu'il vivra, il mourra, s'il fait le mal. Lors même que j'aurais dit au méchant : Tu mourras... *s'il se détourne de son péché*, il vivra » (*Éz.* 33, 11-16; cf 18, 5-32; *Is.* 55, 7; *Sag.* 11, 23-26; 12, 15-22, etc).

Bien plus, n'ayant besoin de rien ni de personne dans l'infinité de sa béatitude, Dieu se proclame plus sensible à la pitié qu'une mère : « Une femme oubliera-t-elle son nourrisson?... Quand les mères oublieraient, moi je ne t'oublierai pas! » (*Is.* 49, 15.) Il parle même en amant passionné, rappelant à lui une adultère (*Is.* 54, 6-8; *Éz.* 16; *Osée* 2, etc). Et quelle plénitude en ses pardons! Yahweh promet d'oublier tous les torts (*Is.* 43, 25; 38, 17), de les effacer comme on dissipe une nuée (44, 22), « de les rendre, s'ils étaient rouges comme l'écarlate, blancs comme neige » (1, 18) et de les jeter au fond de la mer (*Michée* 7, 19).

Il présente l'exercice de la miséricorde comme la plus vive de ses joies (*Ex.* 34, 6-7; *Nomb.* 14, 18; *Michée* 7, 18), sans exclure toute collaboration des coupables, puisqu'il requiert au contraire le retour à l'obéissance. Il revendique cependant pour lui-même le pouvoir de changer les cœurs (*Osée* 14, 4-6; *Is.* 57, 15-19; *Jér.* 24, 6-7; 31, 31-34; 32, 39-41, etc), et tient à déclarer qu'il agit ainsi, en fin de compte, « pour l'amour de soi » (*Is.* 43, 25; 55, 13), « pour son saint Nom » (*Éz.* 36, 22, 32), bref, pour sa gloire. De fait, l'Infini seul peut porter la bonté aussi loin.

2. Dans le nouveau Testament, les perspectives sont différentes : les conversions décrites, en bon nombre, sont celles d'individus; — leur objet n'est plus l'acceptation de l'ancienne Loi, mais celle de la foi au Christ, de sa doctrine, de ses commandements, de l'autorité de son mandataire, l'Église (*Luc* 10, 16; *Mt.* 18, 17); — les récompenses promises ne sont plus d'ordre temporel, mais d'ordre spirituel : la participation à la vie et à la félicité du « propre Fils ». Avant de préciser quelques points essentiels, il semble nécessaire d'exposer brièvement la méthode employée par le Sauveur : elle commande celle des apôtres et de leurs successeurs.

1° *La méthode du Christ*, peut-on dire, se caractérise par un merveilleux mélange de prudence, de fermeté et de bonté. La prudence l'amène à ne révéler que peu à peu les exigences de la Loi nouvelle, ses prérogatives personnelles de Messie et de Fils de Dieu, — la fermeté à revenir fréquemment sur les sanctions terribles d'outre-tombe, — la bonté à révéler de toute manière sa compassion pour toutes les souffrances, spécialement pour la misère des âmes, en conséquence sa tendresse pour les pécheurs.

Venu sur terre, non pour juger, mais pour sauver (*Luc* 9, 56; *Jean* 3, 17; 10, 10; 12, 47), il s'applique à inspirer dans la miséricorde du Père et dans la sienne une confiance illimitée : parabole de la brebis égarée que le pasteur rapporte sur ses épaules (*Luc* 15, 1-7; *Mt.* 18, 12-13), parabole du prodigue dont le retour est fêté (*Luc* 15, 11-32), parabole de la drachme perdue, où la joie du Père céleste, lorsqu'un pécheur revient à résipiscence, est comparée à celle d'une pauvresse retrouvant de quoi subsister le lendemain (*Luc* 15, 8-10).

De sa facilité et de sa joie à pardonner, il ménage des exemples admirables : celui de la courtisane dont il oublie le passé, pour ne plus voir que l'ardeur de son repentir (*Luc* 7, 36-50), — celui de l'adultère surprise en flagrant délit, notons-le en passant, comporte surtout une leçon aux pharisiens hypocrites, les dispositions de la coupable étant tout autres (*Jean* 8, 2-11), — celui du bon larron auquel, sur un simple appel à sa bonté, il promet le paradis (*Luc* 23, 39-43), — celui de Marie-Madeleine qu'il comble de ses faveurs, après avoir chassé de son âme sept démons (*Marc* 16, 9), — celui de Pierre, le renégat, qu'il rétablit en tous ses droits (*Jean* 21, 15-17), comme il le fait d'ailleurs pour ses frères, coupables eux aussi de l'avoir abandonné. Et cette miséricorde illimitée, Jésus l'impose à Pierre, en lui enjoignant de pardonner soixante-dix fois sept fois (*Mt.* 18, 22).

2° *Conversions opérées par le Christ ou par des apôtres.* — Outre celles que nous venons de citer, l'Écriture signale les conversions de Nicodème (*Jean* 3, 1-15), de Zachée (*Luc* 19, 1-10), de l'aveugle-né (*Jean* 9, 38), de la Samaritaine (*Jean* 4, 7-42), du centurion, au Calvaire (*Luc* 23, 47), de saint Paul (*Actes* 9, 1-22; 22, 1-21; 26, 9-23; *Gal.* 1, 13-17), de l'eunuque éthiopien (*Actes* 8, 26-40), de Corneille (*Actes* 10), du proconsul Sergius Paulus (*Actes* 13, 6-12), — des conversions en groupe ou en masse, après la résurrection de Lazare (*Jean* 11, 45), après l'apparition en Galilée (*Mt.* 28, 17), aux jours qui suivirent la Pentecôte (*Actes* 2, 41; 4, 4; 9, 35, 42; 10, 48), à la prédication de Paul (*Actes* 11, 26; 13, 43-48; 14, 20; 17, 12; 18, 8; 19, 5, 18-19, etc), — les conversions avortées de quelques disciples (*Jean* 6, 60-67), de princes du peuple (*Jean* 12, 42) et du roi Agrippa (*Actes* 26, 28), — la conversion simulée, tout au moins illusoire, de Simon le mage (*Actes* 8, 9-24), etc.

3° *Nature de la conversion.* — Le Sauveur et ses apôtres, à l'occasion, l'expliquent : la conversion est un passage des ténèbres à la lumière (*Jean* 1, 4-9; 12, 35; *Actes* 26, 18; *Éph.* 5, 8; 1 *Thess.* 5, 4-10; 1 *Pierre* 2, 9, etc), — de la vie selon la chair à la vie selon l'esprit (*Gal.* 5, 15-26; 6, 8; *Rom.* 8, 1-13; *Col.* 3), — de façon plus profonde, une seconde naissance (*Jean* 3, 6), transférant d'un état de mort à une vie d'un autre ordre (*Jean* 5, 21-29), participation à la vie même de Dieu (*Jean* 3, 36; 5, 24, 26, 40; 6, 40-47; 10, 10, 28; 1 *Jean* 3, 1-2; 2 *Pierre* 1, 4). C'est la mort du « vieil homme » et l'apparition d'un « homme nouveau » ressuscité avec le Christ (*Rom.* 6, 4-16; *Éph.* 4, 22-24; *Col.* 3, 1-14), et destiné à partager son éternelle félicité.

Comme toute naissance, la conversion ne marque qu'une première étape; elle est donc *perfectible*, dans l'exacte mesure où l'âme se règle plus strictement sur Celui qui s'est fait l'un de nous, pour nous apprendre à vivre en fils. Les fruits de la conversion sont pareillement *amissibles*, puisque l'âme peut retourner aux œuvres de mort (*Gal.* 2, 17-18), crucifier à nouveau le Christ en elle (*Hébr.* 6, 6) et attirer sur soi une sentence de malédiction (*Luc* 13, 26-27; *Hébr.* 6, 8, etc). L'Apôtre lui-même s'estime tenu à traiter rudement son corps, pour ne point encourir, après avoir prêché les autres, la réprobation (1 *Cor.* 9, 27).

4° *Conditions de la conversion.* — Les conditions

objectives, — en d'autres termes, les exigences auxquelles il est indispensable de satisfaire pour obtenir la « régénération » —, sont triples : *a*) la foi au Christ, c'est-à-dire l'acceptation de son enseignement sur Dieu, sur sa propre personne, sur tout ce qui concerne le salut : « Si vous ne croyez pas ce que je suis, vous mourrez dans votre péché » (*Jean* 8, 24; 3, 15, 18, 36; 5, 24; 6, 29, 40; 12, 44-50; 16, 9, etc). « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; qui ne croira pas sera condamné » (*Marc* 16, 16; 1, 15), etc; — *b*) l'acceptation intégrale de ses préceptes, tout au moins le ferme propos de les garder, comme lui-même, pour demeurer dans son amour, a gardé les commandements de son Père (*Jean* 15, 10, etc); ni les effusions sentimentales, inspirées par une foi enthousiaste, ni le fait d'opérer en son nom de nombreux miracles ne peuvent préserver de la damnation les artisans d'iniquité (*Mt.* 7, 21-23; *Luc* 6, 46) etc; — *c*) s'il s'agit d'une première justification, le baptême. Telles sont du moins les conditions normales, les seules que l'Écriture envisage.

Quant aux conditions *subjectives* de la conversion, aux attitudes morales qui disposent soit à découvrir la voie du salut, soit à la reprendre, elles peuvent se ramener aux suivantes :

a) *Rectitude de la volonté :*

« Quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, afin que ses œuvres ne soient pas connues pour ce qu'elles valent; mais celui qui pratique la vérité [en agissant au moins selon sa conscience], vient à la lumière, de façon que ses œuvres soient manifestées comme faites en Dieu » (*Jean* 3, 20-21; trad. Lagrange).

« Pourquoi, [pharisiens], ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez entendre ma parole. Vous avez pour père le diable; vous voulez réaliser ses désirs » (*Jean* 8, 43-47; cf 12, 37-40; *Sag.* 1, 1-5; 2, 11-20; 6, 12-20, etc). « Cherchez [en toute loyauté] et vous trouverez » (*Mt* 7, 7-8; *Luc* 11, 9-10).

b) La répulsion à l'égard de toute soumission intellectuelle et nombre de désordres dans la conduite procèdent de l'esprit d'indépendance. La condition de l'accession à la foi ou du retour à la pratique religieuse est donc, au premier chef, *l'humilité*.

« Comment pourriez-vous croire, [scribes et pharisiens], alors que vous acceptez de la gloire les uns des autres et que vous ne recherchez pas celle qui vient de l'Unique [ou de Dieu] » (*Jean* 5, 39-44; cf commentaires de M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 155-157).

« Je te loue, Père, pour avoir caché ces choses [les mystères de l'Évangile] aux sages et aux habiles, et pour les avoir révélées aux petits » (*Mt.* 11, 25; *Luc* 10, 21; cf Chrysostome, *In Mt. hom.* 38, PG 57, 429).

« Dieu résiste aux orgueilleux et accorde ses faveurs aux humbles » (*Jac.* 4, 6; 1 *Pierre* 5, 5; cf 1 *Cor.* 1, 26-27), etc.

c) Dernière condition, simple conséquence d'ailleurs des deux précédentes, *l'utilisation de la grâce au jour le jour :*

« A celui qui a on donnera, et il sera dans l'abondance; mais à celui qui n'a pas [qui a si peu que rien, ou semble avoir, *Mt.* 25-29; *Luc* 19, 26], même ce qu'il a lui sera enlevé » (*Mt.* 13, 12).

« Marchez [donc], tandis que vous avez la lumière, afin que les ténèbres ne vous saisissent pas » (*Jean* 12, 35-36; 1 *Thess.* 5, 5; *Éph.* 5, 8).

Seule irrémissible, en effet, l'obstination consciente dans l'erreur ou dans le mal (*Mt.* 12, 31-32; *Marc* 3, 28-29).

4. — DÉCISIONS DE L'ÉGLISE

1. Pélagianisme et semi-pélagianisme. — Sous l'influence de la philosophie stoïcienne, Pélage surestime les forces de la nature, nonobstant la déchéance originelle. Il est condamné notamment, en 418, par le concile de Carthage (c. 3-5, Denzinger, *Enchiridion...*, n. 103-105). Les dernières survivances de sa doctrine le sont, en 529, par le concile d'Orange : pour tout acte méritoire du salut éternel, l'initiative ne procède pas de l'homme, mais du Saint-Esprit, qui éclaire son intelligence et stimule sa volonté, per Sancti Spiritus infusionem et operationem; — non seulement le progrès, mais le début même de la foi et la simple disposition à accepter la révélation chrétienne, etiam initium fidei ipseque credulitatis affectus, doivent lui être attribués (c. 3-7; 176-180).

Observons uniquement qu'en distinguant *initium fidei* et *credulitatis affectum*, le concile requiert nettement l'action de la grâce, non seulement pour éclairer l'intelligence, mais en outre pour surmonter les résistances de la volonté. Voir l'art. Foi.

2. Le luthéranisme et le calvinisme exagèrent au contraire les suites de la faute originelle jusqu'à nier le libre arbitre. Le concile de Trente condamne expressément cette doctrine (session 6, ch. 1 et canon 5; 793, 815) et chacune de ses conséquences.

Réitérant les définitions d'Orange sur l'action prévenante de Dieu (c. 1-3; 811-813; cf 793-795, 809), il réclame la coopération de l'homme, toujours capable, en dehors d'exceptions proprement miraculeuses, de céder aux sollicitations de la grâce ou de leur résister (c. 4-5; 814-815; cf 793, 797). Puisque la grâce rend possible l'observation des commandements, le concile déclare pareillement insuffisante à obtenir la justification la foi seule (c. 9, 18-21, 29; 819, 829-831; cf 798, 800, 807, 839); les bonnes œuvres ne sont pas, au sens de Luther et de Calvin, les « fruits de la justification »; conjointement avec la grâce, elles sont de véritables causes de l'accroissement de la justice intime, du mérite, finalement de la gloire, pour ceux qui meurent dans l'amitié de Dieu (c. 24, 32; 834, 842; cf 803, 809-819).

Insuffisante par là même une foi réduite à la confiance dans la miséricorde divine en raison de l'expiation du Christ (c. 12; 822; cf 798, 802), ou réduite à la ferme conviction du pardon accordé (c. 13-14; 823-824; cf 802).

Pour les mêmes causes, le concile réprouve la conception d'une justification purement extrinsèque, consistant dans la seule imputation des mérites du Rédempteur sans infusion d'une disposition « inhérente à l'âme » : la charité (c. 11; 821; cf 799-800, 809). Cette participation à la nature divine que le Saint-Esprit concède au baptême ou restitue au besoin par le sacrement de pénitence est seule, en rigueur de terme, une régénération, une nouvelle naissance (*Jean* 3, 3-8).

3. Le jansénisme renouvelle diverses erreurs protestantes : impossibilité pour les justes d'observer certains commandements, le secours nécessaire leur étant d'ailleurs refusé, — impossibilité de résister aux sollicitations divines, — refus de reconnaître au Christ la volonté d'expier pour l'universalité des humains.

De ces propositions, la première fournit aux pécheurs une excuse; la dernière, comme celle de Calvin sur la prédestination de certains à la géhenne (Denzinger, 816, 827; censures antérieures, 160 *a* = 3026, 200,

316-319, 321), est de nature à les porter au désespoir. En 1653, toutes sont condamnées comme hérétiques par Innocent X (1092-1096).

4. Le pullulement des sectes, depuis le 16e siècle, leur appel manifestement arbitraire au « témoignage du Saint-Esprit » et aux motions surnaturelles, contribuèrent puissamment à l'avènement du *déisme anglais*, de l'*Aufklärung allemande* et du *philosophisme français*. Leurs partisans éliminent logiquement, avec les notions de foi fondée sur l'autorité divine et de grâce strictement surnaturelle, la nécessité d'une conversion à l'Église catholique; ils sont portés à présenter comme indifférentes, en dehors des idées spéculatives et des règles morales assez disparates auxquelles ils souscrivent, toutes les religions « positives ».

Contre leurs thèses, le concile du Vatican fut donc amené à renouveler les définitions d'Orange et de Trente sur la notion de foi (session 3, ch. 3, et c. 1-2; 1789, 1810-1811), sur l'intervention prévenante, mais non nécessitante, de la grâce (c. 5; 1791, 1814).

Dès 1854, pour mettre en garde contre le rationalisme et l'indifférentisme, Pie IX, dans l'encyclique *Singulari quadam*, rappelait la doctrine traditionnelle :

« Tenendum ex fide est extra apostolicam romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse... (1647); mais, ajoutait-il, il faut également le tenir pour certain : ceux qui sont, à l'égard de notre très sainte religion, dans une ignorance invincible [invincible, non pas en elle-même, mais en eux, vu leur éducation, leurs préjugés, leur mentalité, etc], ceux-là ne sont de ce chef coupables d'aucune faute aux yeux de Dieu. Or qui donc oserait pousser la présomption jusqu'à déterminer les limites d'une telle ignorance, selon les caractères et la diversité des peuples, des pays, des tempéraments, et de tant d'autres facteurs? »

Même indulgence pour les égarés de bonne foi, hérétiques matériels, mais non formels, en son encyclique *Quanto afficiamur moerore* de 1863 (1677). C'est avec les mêmes réserves que doivent être interprétées les condamnations portées par le *Syllabus* de 1864 (1715-1718).

5. Tels sont, en somme, les principes que les Souverains Pontifes depuis lors ont pris soin de rappeler, notamment contre le symbolo-fidéisme, n'attribuant aux formules dogmatiques qu'une valeur de symbole dont l'appréciation relève du sentiment, — contre le pragmatisme, leur reconnaissant seulement le rôle d'orienter la conduite et jugeant de leur valeur par le réconfort, les consolations qu'elles apportent, bref, par leur utilité pratique, — contre le modernisme (omnium haereseon collectum, 2105), — à plus forte raison contre la vague d'athéisme. « Equidem, concluait l'encyclique *Pascendi* de 1907, protestantium error primus hac via gradum jecit; sequitur modernistarum error; proxime atheismus ingredietur » (2109).

5. — LA CONVERSION CATHOLIQUE

1. Caractères distinctifs.— Notre aperçu historique et les textes de l'Écriture que nous venons de relever, textes que l'Église catholique *seule* maintient dans leur sens originel et dans leur totalité, comme la règle intangible de sa doctrine, permettent de préciser ce qui distingue *de toute autre* la conversion telle qu'elle l'entend.

Pour elle, la conversion est, en réponse aux sollicitations de la grâce, après un état d'ignorance, d'erreur ou de désordre moral plus ou moins grave, l'acceptation libre, entière, irrévocable, des dogmes et des préceptes fixés en substance par le Fils de Dieu, et proposés en son nom par l'autorité qu'il a constituée à cet effet : l'Église hiérarchique fondée sur l'apôtre Pierre (*Mt.* 16, 18-19; *Luc* 22, 32; *Jean* 21, 15-17).

Au sens scripturaire du mot, en effet, la foi n'est pas, comme dans les religions païennes, l'admission bénévole d'un ensemble d'opinions ou de croyances plus ou moins mêlées de spéculation ou de légendes, — ni davantage, comme dans le stoïcisme, le néoplatonisme, le déisme, l'adhésion à un système philosophique tenu pour rationnellement démontré, — ni, comme dans le luthéranisme et le calvinisme primitifs, la ferme conviction du salut personnel; — c'est l'acceptation d'une série de dogmes dont une part au moins, les « mystères proprement dits », sans contredire aucunement la raison, demeurent indémontrables autrement que par l'autorité de Celui qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Elle doit être sans réserve, soit quant à l'ensemble des dogmes parvenus à la connaissance de chacun, soit quant à sa fermeté, — ce qui exclut, dès que l'autorité du Christ et celle de son Église ont été une fois établies, la revendication du droit de libre examen, une soumission conditionnelle, « à l'essai » (cf J. H. Newman, *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*, trad. J. Gondon, Paris, 1850, p. 272-273), et même tout doute délibéré; — elle inclut au contraire la résolution d'une constance absolue, nonobstant vexations et persécutions (*Mt.* 10, 16-22, 34-38; *Jean* 15, 12-21; *Luc* 6, 22-23), même sous menace de mort (*Mt.* 10, 32-33; *Luc* 9, 23-26).

De l'incrédule qui vient à elle ou du pécheur qui se repent, l'Église catholique exige de même, au nom du Sauveur, *une soumission intégrale à ses lois*, partant une rupture totale avec les pratiques idolâtriques, superstitieuses ou magiques, rupture à laquelle tant de religions ou de sectes syncrétistes, le stoïcisme et le néo-platonisme eux-mêmes, n'ont pu se décider, — la pureté, non seulement légale ou rituelle, mais intérieure, par l'exercice effectif des vertus, une conduite morale en somme de toutes la plus sévère, puisqu'elle interdit non seulement tout acte extérieur contre la justice, la charité ou la chasteté (alors qu'en des Églises séparées sont parfois tolérés le divorce, la polygamie, le contrôle des naissances; cf R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, t. 2, p. 84-100; A. Vermeersch, *La conférence de Lambeth et la morale du mariage*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 57, 1930, p. 839-859), mais tout péché de pensée, — enfin, après le baptême, tandis qu'ailleurs elle a cessé d'être requise, la confession privée de toute faute grave, confession non pas seulement générale et plus ou moins « pour la forme », comme elle est de règle en nombre de religions, mais précise, puisque le prêtre ne peut « lier ou délier » au nom du Christ (*Mt.* 16, 19; 18, 18; *Jean* 20, 23) à l'aveuglette, mais uniquement après examen suffisant de chaque cas.

La conversion catholique n'est donc pas simplement, ainsi que des critiques ont tenté de l'établir, l'adoption de certaines croyances se surajoutant à une morale communément admise parmi les Églises chrétiennes, voire en dispensant plus ou moins, ni davantage l'acceptation d'une autorité extérieure, se substituant aux inspirations directes du Saint-Esprit; c'est, sous l'action de Celui qui seul peut conduire au Père (*Mt.* 11, 27; *Jean* 6, 44; 14, 6) et sous celle du Paraclet (*Jean* 14, 16-17, 26), *un changement de vie*, réglant tout ensemble

l'intelligence et la volonté, changement profond, très coûteux certes, puisque nulle part la soumission du jugement individuel et la répression des tendances malsaines ne sont portées aussi loin.

En conséquence, les statistiques qui se bornent à relever les chiffres de conversions soit païennes, soit chrétiennes, renseignent sans doute de façon très large sur la variété et l'ampleur des mouvements religieux; mais elles ne fournissent aucune preuve ni de leur valeur, ni d'une assistance spéciale de Dieu en leur faveur, surtout lorsque sont classées sous une même dénomination des sectes qui se tiennent respectivement pour plus ou moins dégénérées.

2. Questions de vocabulaire.— Par suite de ces scissions, les termes de *justification*, de *régénération*, d'*adoption*, exactement comme ceux de *foi* et de *conversion*, ont pris, dans les Églises séparées, un sens fréquemment très différent de celui que leur attache la tradition catholique.

Au sens scripturaire du mot (*Jean* 3, 3-8; 1 *Pierre* 1, 23; *Tite* 3, 5), la *régénération* a lieu lorsque est accordée pour la première fois ou restituée après une faute mortelle la participation aux mérites et à la propre vie du Rédempteur : la *grâce sanctifiante*. Le nouveau-né qui l'obtient par le baptême est un régénéré, non un converti. Il en va de même pour la *justification*. La foi seule, si correcte qu'elle puisse être, ni d'ailleurs les sacrements de baptême et de pénitence, ne l'assurent aucunement sans repentir et renonciation au péché. Comment le Très-Haut pourrait-il tenir pour juste celui qui demeure injuste au fond du cœur, et traiter en fils adoptif celui qui se refuse à vivre en fils?

A ce prix seulement, la conversion confère ou restitue l'*adoption* surnaturelle, l'incorporation au Christ et le droit à partager son patrimoine (*Rom.* 8, 17; *Tite* 3, 7; *Pierre* 3, 22; *Jac.* 2, 5).

Sur les conceptions actuelles dans les Églises séparées : J. Strachau, art. *Conversion*, ERE, t. 4, p. 108. — J. Monod, art. *Conversion*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 3, 1878, p. 401-406. — R. Seeberg, art. *Bekehrung*, RE, t. 2, 1897, p. 544-545. — Kalweit, art. *Bekehrung*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., t. 1, 1927, col. 869-870. — K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 2e éd., Tubingue, 1922.

3. Précisions nécessaires. — Après l'ordre qui lui fut intimé sur le chemin de Damas : « Lève-toi; entre dans la ville; là on te dira ce que tu as à faire » (*Actes* 9, 6), la décision de saint Paul fut sûrement absolue, sans réserve : obéir. A ce moment cependant, mises à part la survie et l'autorité du Christ, il ignorait à peu près tout ce qui constitue le chrétien; sa conversion ne sera effective que plus tard, lorsqu'il aura accepté comme règle de vie tout ce qui lui aura été enseigné.

En règle générale, *la résolution de se convertir* dispose seulement aux sacrifices nécessaires : elle les fait accepter en principe; *la conversion* est réalisée uniquement lorsqu'ils sont accomplis. Entre ces deux étapes s'insinuent fréquemment des atermoiements, des tergiversations, non toujours coupables, mais plus ou moins illogiques.

Nombre de récits autobiographiques donneraient par ailleurs à penser que leurs auteurs ont été amenés à la foi ou ramenés à la pratique religieuse par la lecture de livres ascétiques, l'audition de certaines prédications, la rencontre de vrais saints, l'influence d'un conjoint, etc. A parler plus correctement, il s'agit, en bien des cas, d'*occasions* amenant à percevoir de façon plus ou moins convaincante, — très faible parfois, lorsque la « splendeur du culte », par exemple, provoque seulement une satisfaction esthétique ou quelque vague émotion religieuse —, tel ou tel signe manifestant l'origine divine de l'Église romaine.

Les *motifs* de conversion sont les raisons qui justifient la ferme résolution dont nous parlions à l'instant.

6. — VARIÉTÉ DES MOTIFS DE CONVERSION

Qu'il s'agisse d'une première accession à l'Église catholique ou d'un retour à sa foi et à sa discipline après un abandon temporaire, les conversions qu'elle tient pour véritables ne sont jamais déterminées par un argument ou un fait unique, mais par un ensemble de raisons plus ou moins explicites et des plus variables, selon les tempéraments, l'éducation reçue, les préoccupations spéciales des individus et celles de leur temps.

Un premier soupçon que l'Église de Rome est « la vraie », celle qui détient les « paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 69), un premier désir de la mieux connaître et de lui appartenir est souvent produit par l'exemple de ses meilleurs fidèles, plus efficacement encore par celui de ses saints.

Une première mise en branle résulte aussi fréquemment du surnaturel frôlé ou touché, c'est-à-dire de miracles personnellement constatés. Un exemple au moins : A. Carrel, *Le voyage de Lourdes*, Paris, 1949. Parmi ces prodiges sont à signaler la lecture directe dans les replis des consciences, à l'imitation du Christ vis-à-vis de la Samaritaine (*Jean* 4, 7-30). Le moyen de résister aux instances d'un prédicateur, lorsqu'on est obligé de confesser comme cette pécheresse : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait! » (P. Pourrat, art. CLAIRVOYANCE, t. 2, col. 923-929.)

Un premier choc peut être également donné à l'âme par le contact de l'anormal ou du préternaturel. Des phénomènes spirites ont eu parfois cet effet.

H. Le Gouvello, *Le pénitent breton, Pierre de Keriolet*, 7e éd., Paris, 1948, p. 82-102. — L. Baunard, *Philibert Vrau*, Paris, 1906, p. 23-35. — H. Mink-Jullien, *Les voies de Dieu*, Paris, 1917, p. 51-73 (cas spécialement discutable). — P. Bellenguez, *Deux frères anarchistes et spirites*, dans *Messager du Sacré-Cœur*, Toulouse, 1921, t. 96, p. 495-508.

Voici des considérants d'un tout autre ordre.

1. — En dehors des musulmans gagnés à l'Évangile par la prédication d'apôtres comme Raymond Lulle, Vincent Ferrier, François de Hieronymo, ou par la vertu de vrais chrétiens, comme saint Louis, des érudits l'ont été pour avoir constaté les contradictions du Coran, ses emprunts arbitraires à la Bible, les lacunes de sa morale, etc (C.-F. Chevé, *Dictionnaire des conversions*, p. 81-84; P. Allard, art. *Martyre*, DA, t. 3, col. 421; — J.-M. Aarifi, *L'Anti-Coran ou le Mahométisme condamné par lui-même*, 2e éd., Paris, 1927).

2. — Pour les juifs, l'argument décisif a toujours été l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus et l'accord des deux Testaments. Citons seulement Théodore et cinq cents juifs de Minorque (en 418), Alphonse Pierre (Moïse Sephardi, né en 1062), Jérôme de Sainte-Foi (Josué Lurchi, 1413), D. Drach (1823), M. P. Libermann (1826), Th. Ratisbonne, J. Level, I. Goschler (tous trois en 1827), H. Cohen (1847), les frères Lémann (1854). Voir F. Vernet, art. *Juifs*, DA, t. 2, col. 1754-1757; J. Bonsirven, *Juifs et chrétiens*,

Paris, 1936, p. 20-38 (statistiques récentes); p. 137-144 (oppositions, épreuves).

3. — Dès le début de la Réforme, des milliers de ses adeptes ont été reconquis par les prédications démontrant son altération du sens des Écritures et l'inanité de ses accusations contre Rome. Avec le temps, des milliers d'autres ont commencé à douter, en voyant les désaccords introduits par l'exercice du libre examen, la multiplication des sectes, l'ingérence des autorités civiles en des débats qui ne relèvent aucunement de leur compétence; d'autres en scrutant patiemment l'histoire des origines chrétiennes.

Quelques noms. Parmi les anglicans : le bienheureux Edmond Campion (1571), A. M. de Ramsay (1709), J. Thayer de Boston (1783), L. A. Phillips (1822) et G. Phillips (1828), J. H. Newman (1845), suivi par Fr. W. Faber, Fr. Oakeley, J. M. Capes, W. G. Ward, H. Ed. Manning (1851), R. Wilberforce (1854), plus récemment par R. H. Benson (1903), dom Cnapman (1890), G. K. Chesterton (1922).

Parmi les luthériens : Ul. Obrecht (1684), Fr. de Stolberg (1800), Fr. de Schlegel (1803), Ch.-L. de Haller (1820), A. Theiner (1833), G. Hurter (1844), Ida de Hahn-Hahn (1850), J. Joergensen (1896), A. de Ruville (1909).

Parmi les calvinistes : le cardinal J. du Perron (1577), A. d'Avrilly (1596), Pierre Pithou († 1596), P. Pellisson (1670), Lesdiguières (1622), Turenne (1688).

4. — Des réflexions analogues ont ramené à l'Église des Grégoire de Nazianze et des Chrysostome, parmi les russo-grecs, Amélie Galitzin (1786) et plusieurs de ses parents, la comtesse C. Rostopchine (1806), M^me^ Schwetchine (1815), I. Gagarine (1842), Schouvaloff (1843), Wl. Soloviev (1893).

5. — Un grand nombre de penseurs nés dans le rationalisme ou temporairement séduits par ses doctrines sont venus à l'Église, parce qu'ils la voyaient détenir la solution la plus satisfaisante et la plus cohérente de tous les problèmes humains; tels : O. A. Brownson (1803), E. de Genoude (1811), Gratry (1824), Bautain (1834), J. Collin de Plancy (1841), J. Droz (1841), Augustin Thierry (1855), — ou parce qu'ils admiraient en particulier son efficacité sociale : Lacordaire (1824), A. de Melun (1830), J. Donoso Cortès (1841), Agar de Bus (1842), A. de Tocqueville (1859), Le Play (1879).

7. — THÈSES ET APPORTS DE LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

Tout en se réglant sur les décisions de l'Église, la direction spirituelle doit s'appliquer à profiter dans la plus large mesure des découvertes de la psychologie expérimentale. Il en est d'appréciables, d'autres fort contestables.

1. Conversions forcées. — En contradiction avec les principes de l'Église, les catholiques se sont plus d'une fois laissés entraîner à des mesures plus ou moins rigoureuses de pression sur les consciences : au temps de Charlemagne à l'égard des Saxons, en Espagne à l'égard des Maures, en Amérique à l'égard des Indiens, dans les colonies portugaises de l'Inde à l'égard des Hindous, en France lors de la révocation de l'édit de Nantes. Nous n'aborderons pas ce sujet : il exigerait qu'on mît en parallèle les apostasies ou dé-conversions obtenues, aux premiers siècles, durant les « grandes persécutions », puis au cours de celles que déchaînèrent les ariens, l'Islam, le schisme grec, les albigeois, les vaudois, la Réforme du 16^e^ siècle, — de nos jours, celles qu'amena l'apparition du laïcisme d'État et des régimes totalitaires. L'enquête serait en outre à compléter par celle des retours à la foi romaine, dès que les mesures vexatoires tout au moins s'atténuent.

La faiblesse humaine suffit à expliquer les défections; quant à ces re-conversions ne manifestent-elles pas dans l'Église une force d'attraction et une assistance surnaturelle sans égales?

Sur les conversions forcées : M.-M. Gorce, *S. Vincent Ferrier*, Paris, 1924, p. 237-242. — A. Brou, *Missions goanaises et conversions forcées?* dans *Revue d'histoire des missions*, t. 13, 1936, p. 32-43. — E. Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, Paris, 1932, p. 321-322, 329-335. — Y. de la Brière, art. *Révocation de l'édit de Nantes*, DA, t. 3, col. 1035-1045. — H. Orcibal, *État présent des recherches sur la répartition géographique des « nouveaux catholiques » à la fin du 17^e^ siècle*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 33, 1947, p. 62-107. — P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire*, 2^e^ éd., Louvain-Bruxelles, 1939, t. 1, p. 177-180.

« Illud magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur » (Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*, 1885, Denzinger, 1875). — Le Code porte expressément : « Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur » (1351).

Fait des plus significatifs : l'émancipation complète des juifs, en France, a eu pour résultat la multiplication des conversions (F. Vernet, DA, t. 2, col. 1755-1757).

2. Conversions en masse ou collectives. — Parfois, un grand nombre d'individus se décident ensemble pour la foi chrétienne : 3000, puis 2000 autres juifs, par exemple, aux premières prédications des apôtres (*Actes* 2, 41; 4, 4), des milliers de guerriers Francs, au baptême de Clovis, des milliers d'Angles, après la conversion du roi Ethelbert (597), des milliers d'Hindous à la voix de François-Xavier. D'autres saints, thaumaturges comme lui pour la plupart, ont obtenu des succès analogues. Même sans aller jusqu'aux exagérations de Durkheim et de l'école sociologique française, on peut être porté à expliquer ces cas par « la psychologie des foules ». A coup sûr, un prédicateur peut ébranler les âmes à la façon d'un « meneur ». Au respect humain peut se substituer, chez ses auditeurs, l'entraînement de l'exemple. La tentation de poser en « esprit fort » peut agir sans doute en sens contraire; mais une sorte de contrainte morale peut amener aussi à céder des âmes qui ne sont nullement convaincues et retournées. Conversions peu durables que les leurs.

Nonobstant ces concessions, on est en droit de maintenir que la « psychologie des foules », en matière religieuse, n'a qu'une portée fort limitée (Th. Mainage, *Psychologie de la conversion*, p. 156-192). Les émotions et les emballements de « l'âme collective » supposent, dans les auditoires, une certaine homogénéité, conséquemment une certaine communauté d'intérêts temporels ou associés à des avantages temporels. Ces conditions se trouvent réalisées dans les revendications de caste ou de classe, dans les guerres nationales de conquête ou de revanche, dans les guerres dites « de religion ». Elles ne le sont plus, lorsqu'il s'agit de rompre avec les croyances et les coutumes d'un groupe ou d'une région et d'affronter leur opposition, pour assurer des intérêts personnels d'ordre strictement spirituel : son propre salut.

Ces cas semblent de beaucoup les plus fréquents. Les conversions « en masse », au contraire, sont plutôt rares et l'on ne peut leur assimiler que pour une très

faible part, — en raison de leur amplitude (dans une série d'années) et de l'influence certaine de l'exemple —, les « mouvements de conversion » qui se dessinent après une évangélisation ou des controverses plus ou moins longues, comme ceux que provoquèrent : parmi les ariens saint Hilaire, parmi les albigeois saint Dominique, parmi les luthériens saint Pierre Canisius, parmi les calvinistes du Chablais saint François de Sales, — ou encore, de nos jours, les conversions en masse des Ouraons du Chōtā-Nagpur (V. Van Tricht, *Le Père Lievens*, Namur, p. 208-225), des Bassoutos, surtout après celle du chef Griffith (dans *Grands lacs*, Namur, juillet 1949, p. 1-13, 17-19), celles de l'Urundi-Ruanda, où les catholiques, en vingt-cinq ans, passent de 15.000 à 550.000 (L. de Lacger, *Ruanda*, Namur, 1940, t. 2, p. 163-202; dans *Grands lacs*, 1936, p. 257-478; avril 1950, p. 96-97).

Il convient de placer à part le « Mouvement d'Oxford », inauguré par une série d'abjurations sensationnelles, après étude approfondie des premiers siècles chrétiens.

J. de Bivort de la Saudée, *Après un siècle du Mouvement d'Oxford*, dans *Études*, t. 216, 1933, p. 643-677. — J.-L. de la Verdonie, *Influence du Mouvement d'Oxford sur les conversions au catholicisme en Angleterre*, dans *Revue apologétique*, t. 58, 1934, p. 199-223, 622-625. — P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au 19e siècle*, 3 vol., Paris, 1899-1906.

3. Conversions isolées. — 1° *Trois types psychiques.* — Les conversions isolées se prêtent à une étude plus approfondie. On y peut distinguer trois catégories : *a*) les conversions du type intellectuel, où prédomine la préoccupation de découvrir, par un examen sévère des preuves historiques et philosophiques, soit la véritable orientation à donner à la vie, soit, quand l'âme est déjà attachée aux idées chrétiennes, la véritable Église; à cette classe appartiennent la plupart des érudits signalés à l'instant; — *b*) les conversions du type volontaire, où prédomine la volonté de réaliser coûte que coûte un idéal de noblesse morale et de piété; telles, en particulier, celles de saint Norbert, du bienheureux Raymond Lulle, de saint Jean Columbini, de saint Ignace de Loyola, de Rancé; — *c*) les conversions du type émotionnel à réactions d'ordinaire très vives de la sensibilité; elles se rencontrent surtout, non exclusivement, chez les moraves, les wesleyens ou méthodistes, et dans l'Armée du salut.

2° *Modes externes différents.* — A d'autres égards, il est loisible de distinguer des conversions lentes et d'autres brusques ou subites.

a) *Lentes*, elles peuvent venir à terme sans aucune crise finale, tout au moins sans déchaînement même temporaire de la sensibilité; ainsi en est-il souvent chez les hommes de science, comme H. J. Newman, S. M. Capes, Fr. Oakeley, R. H. Benson. — Elles peuvent s'accompagner pourtant d'une crise émotive. Le cas typique est celui de saint Augustin. Le réduire aux seules heures de désolation que termine le *Tolle, lege* (*Confessions*, liv. 8, ch. 12, n. 29), sans tenir compte des longues enquêtes du saint et de ses atermoiements même après évidence de la résolution à prendre (liv. 8, ch. 1 et 5), est manifestement inadmissible.

Par ailleurs, la diversité des tempéraments ne permet pas de juger des souffrances intimes par les seules manifestations extérieures que sont les gémissements et les larmes. Si l'on tient compte des sacrifices qu'ils doivent consommer pour rompre avec leur passé, leur parenté, leur entourage, une église jusque-là aimée, on comprendra que bien d'autres puissent confesser en toute loyauté qu'ils ont passé par une espèce « d'agonie ».

b) Les conversions dites *subites* sont fréquemment précédées par une maturation plus ou moins longue et réfléchie, mais soudain l'âme se sent décidée et comme transformée; ces cas répondent spécialement au type émotionnel; mais la décision de se convertir n'est pas toujours la conversion effective; — en d'autres cas, nulle maturation consciente ne précède : sans que rien l'ait fait prévoir, les dispositions sont tout à coup modifiées, — conversions dites « foudroyantes ».

Il est donc peu vraisemblable qu'une solution unique convienne à la fois pour chacun de ces types d'âmes et chacun de ces modes de conversion (M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris, 1935, p. 41-131).

4. Explication par la sénilité. — L'affaiblissement de l'intelligence et de la volonté peut évidemment favoriser l'adoption d'idées et de pratiques plus ou moins puériles; mais la vieillesse n'est pas uniformément décrépitude et gâtisme (L. Baunard, *Le vieillard, La vie montante*, 4e éd., Paris, 1912). L'apaisement des passions, les déceptions de la vie, les réflexions plus sérieuses imposées par la perspective d'une prochaine reddition de comptes peuvent déterminer de tardifs revirements. « Ce furent, je le dis franchement, la crise de l'adolescence et la honte de certains aveux, écrivait Fr. Coppée, qui me firent renoncer à mes habitudes de piété » (*La bonne souffrance*, Paris, 1898, p. 5). Que de confessions identiques seraient à transcrire! A l'adresse d'un autre illustre converti, Huysmans, Fr. Coppée ajoute : « Où donc ai-je lu qu'il n'y avait, dans notre état d'âme, qu'une fatigue de vieux garçons blasés? Et d'abord pourquoi pas? Ce n'est pas déjà si mal de vouloir finir proprement » (p. 232).

Les désabusés de la vie n'étant pas seuls à rallier l'Église catholique, le problème de la conversion requiert manifestement une solution moins paresseuse, et moins injurieuse à la mémoire de penseurs comme A. Thierry, É. Littré (S. Littré, *La conversion et le baptême de Littré*, dans *Le Correspondant*, t. 280, 1920, p. 991-1006), J. Lemaître, É. Faguet, E. Lavisse (*Revue pratique d'apologétique*, t. 37, 1924, p. 762-766), Fr. Cumont (*Lux perpetua*, Paris, 1949, préface, p. XXIX), etc.

5. Explication par le subconscient. — Appuyé en particulier sur les études de E.-D. Starbuck et de J. H. Leuba, William James (1842-1910), en un livre retentissant, *The varieties of religious experience* (Londres, 1903), a fait appel au subconscient : l'irruption ou l'explosion subite dans la conscience claire d'idées et de sentiments qui en affectaient seulement au début les franges ou le seuil (conscience subliminale) amènerait à voir toutes choses d'autre manière : « La conversion est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle » (trad. Fr. Abauzit, remaniée et sensiblement adoucie : *L'expérience religieuse*, 2e éd., Paris, 1908, p. 166). A ce moment, si le sujet renonce à réagir, s'il « s'abandonne », la paix inonde son âme. Comme il n'a pas observé la lente cérébration qui a préparé ce changement soudain, il est naturellement porté à l'attribuer à une cause surnaturelle (p. 177 svv). W. James conclut :

« De [la conscience subliminale] viennent toutes les expériences mystiques, tous les phénomènes d'automatisme,

d'hypnotisme, d'hallucination et d'hystérie, enfin les phénomènes télépathiques, s'il est vrai qu'il en existe... C'est là qu'ont pris naissance certaines expériences religieuses dont le retentissement a été considérable dans l'histoire de l'humanité » (p. 404).

A y mieux regarder, W. James n'explique aucunement les conversions du type intellectuel, dans lesquelles l'âme entend se régler strictement sur la Vérité, et par conséquent se tient en défiance à l'égard des poussées instinctives et des illusions du sentiment. N'a-t-il pas concédé : « Un sujet dépourvu de conscience subliminale, ou dont la conscience ordinaire est protégée par une écorce dure, ne saurait éprouver qu'une conversion graduelle... tout à fait pareille à l'acquisition d'une habitude » (p. 205).

L'ingénieux psychologue n'explique pas davantage les conversions du type volontaire dans lesquelles un idéal de pureté et de renoncement venant à se révéler, dans le Christ, en ses saints ou dans quelque autre de ses vrais disciples, par exemple, l'âme, loin de « s'abandonner » bonnement à sa séduction, s'acharne à vaincre les résistances que lui opposent ses passions conscientes ou subconscientes. « Conversions moins intéressantes », déclare-t-il (p. 177). — Ce sont pourtant, avec celles du type intellectuel, les plus réfléchies, pour autant les plus humaines et les plus religieuses, par ailleurs de beaucoup les plus durables.

Les vues de W. James, par contre, trouvent une application certaine dans les conversions du type émotionnel. Aussi E. D. Starbuck reconnaissait-il prudemment que ses conclusions, applicables spécialement aux protestants et aux communautés chrétiennes d'Amérique, ne l'étaient pas forcément à d'autres catégories d'âmes (*Psychology of religion*, New-York, 1899, p. 13; en un livre de tout autre esprit et autrement pénétrant, R. Allier exprime la même réserve, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, t. 1, préface, p. 15-17).

On prêche à des catéchumènes le salut « par la foi ». On leur enseigne qu'ils doivent sentir le Christ prenant possession de leur cœur. Un jour ou l'autre, surtout dans l'excitation des « réveils », des pécheurs feront cette expérience et « s'abandonneront » à la consolation qu'elle leur apporte, quitte à passer, si « l'Esprit » les y porte, à telle interprétation jugée plus satisfaisante de l'Écriture. De même manière, dans les régions où s'est accréditée la croyance que l'appel à la foi se traduit normalement par des visions ou des songes, un jour ou l'autre bien des individus auront les leurs (R. Allier, t. 1, p. 368-397).

Bien que plus rarement, des processus de ce genre peuvent se présenter dans la religion catholique; mais, dans les missions, l'institution du catéchuménat et, de façon générale, les exigences de l'Église, avant d'admettre au baptême, d'accepter une abjuration ou d'accorder une absolution, lui permettent d'assurer le sérieux, la valeur et, pour autant, la durée des décisions et des transformations intimes.

Dans ces crises, l'action divine, « la grâce », n'intervient-elle pas au moins de temps à autre? — La science expérimentale comme telle est incapable de se prononcer sur ce point. Plusieurs psychologues favorables aux idées de W. James se résignent à l'avouer. Lui-même le fait; mais, se désintéressant de la vérité objective (*Pragmatism*, New-York, 1907, p. 121-122), dès que les opinions ou croyances s'avèrent utiles et réconfortantes, « pragmatiste » en ce sens et « pluraliste », non monothéiste, il le fait en des termes auxquels nul chrétien ne peut souscrire :

« Le croyant, au regard de sa propre conscience tout au moins, se trouve en continuité avec un plus grand lui-même, *a wider self* [donc de même nature que lui], d'où dérivent en lui des expériences de salut. Ceux qui bénéficient de ces expériences de façon assez distincte et assez fréquente pour vivre à leur lumière demeurent pleinement insensibles à la critique, d'où qu'elle vienne, qu'elle soit académique ou scientifique, ou qu'elle soit uniquement la voix du sens commun et de sa logique » (*A pluralistic Universe*, Londres, 1909, p. 307; cf *L'expérience religieuse*, conclusion, p. 424, 428, 434-436).

Converti de la *mind-cure*, W. James n'en a pas dépassé le niveau.

G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909, p. 114-182. — D. Sabatier, *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1908, t. 6, p. 225-246, 394-414, 593-629; t. 7, p. 148-177. — T. Mainage, *La psychologie de la conversion*, p. 274-320. — G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, déjà cité.

Un théologien, pour sa part, sera en droit de faire observer que Dieu, distinct de nous par la transcendance de son être, réside cependant en nous (*Actes* 17, 28), qu'il collabore de façon spéciale à tous nos actes salutaires, — *operatur et velle et perficere* (*Phil.* 2, 13) —, s'évertue sans cesse à nous amener à la régénération et à l'union avec lui (1 *Tim.* 2, 4), et peut, en sa miséricorde, sans modifier en rien le jeu normal de nos facultés, utiliser à cette fin jusqu'à nos illusions.

L'affirmation d'un miracle proprement dit exigerait assurément d'autres preuves. Tout penseur sans parti pris en trouvera de suffisantes, par exemple, dans les récits de sa conversion donnés par saint Paul, récits corroborés par sa vie entière et par l'accord des églises primitives. La vision qui prépara Ananie à se charger de l'initier à la foi chrétienne et pour autant d'achever sa conversion, ne peut être dissociée de ces faits (*Actes* 9, 10-20). Quant à supposer en son âme un complexe pro-chrétien (A. C. Underwood, *Conversion: christian and non-christian*, p. 178), c'est prêter à l'Apôtre des mensonges formels, puisque, tout en déplorant d'avoir persécuté les premiers disciples du Christ, il a catégoriquement affirmé qu'il avait agi en pleine bonne foi : « existimabam me adversus nomen Jesu Christi debere multa contraria agere » (*Actes* 26, 9); « misericordiam consecutus, quia ignorans feci » (1 *Tim.* 1, 13).

Autre exemple de conversion foudroyante : celle d'Alphonse-Marie Ratisbonne survenue à Rome en 1842. Une certaine maturation l'avait précédée [le jeune israélite avait discuté avec de fervents catholiques, avait reçu d'eux la « médaille miraculeuse », avait même accepté de réciter matin et soir le *Memorare*. De ces particularités T. Mainage semble ne pas tenir assez compte; *Psychologie de la conversion*, p. 300-306]. Toutefois, l'apparition de la Vierge discutée aussitôt par l'autorité ecclésiastique paraît bien obliger à tenir pour insuffisante l'explication par la seule irruption du « subliminal ».

Vie par son frère : *Le T. R. P. Marie-Théodore Ratisbonne*, Paris, 1903, t. 1, p. 186-260; fondateur des Prêtres de Notre-Dame de Sion, pour la conversion d'Israël, Marie-Théodore était arrivé à la foi romaine, comme son maître, Bautain et plusieurs de ses disciples, par la voie de l'étude (t. 1, p. 50-105); sur les oppositions à son apostolat, t. 2, p. 119-139, etc.

6. L'inconscient et la sexualité. — L'étude des névroses a conduit Freud (1856-1939) à éclairer et à étendre, non sans profit pour la psychiatrie, le rôle des tendances sexuelles « refoulées » dans l'inconscient. Ses exagérations, son « pansexualisme », en outre son matérialisme, qui ne lui permettait de voir dans l'âme qu'un épiphénomène du corps, ses interprétations trop souvent fantaisistes des rêves, son athéisme enfin, partant, — au jugement d'un arbitre d'abord pleinement gagné à ses idées, C. G. Jung —, son incapacité radicale à traiter correctement des phénomènes religieux, sont aujourd'hui assez communément reconnus. Il suffira de lui consacrer quelques lignes.

Bien des adhésions à des sectes ou à des mysticismes érotiques peuvent être en fin de compte commandés par des instincts lubriques, — de même bien des abandons de la foi chrétienne et de la simple croyance en Dieu, bien des hostilités contre la foi religieuse. Nombre de troubles de conscience et de névroses peuvent avoir pour origine une mauvaise éducation sexuelle. Par contre, on ne peut sérieusement soutenir que les instincts charnels puissent rendre compte de conversions par lesquelles on renonce précisément à leur laisser libre jeu. Leur répression suppose toujours, dans une mesure très variable, une sublimation. Quant à les retrouver vivaces jusque chez les mystiques avoués par l'Église romaine et parler de leur érotomanie, c'est s'abandonner à la fantaisie (Brenier de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, p. 48 svv; É. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934, p. 218, n. 1 ; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 394-399).

7. L'inconscient collectif.— Tout en rejetant la doctrine ou la philosophie de Freud, nombre de spécialistes ont retenu sa méthode, la psychanalyse, et se sont appliqués à la perfectionner par de multiples procédés, jusqu'à la narcoanalyse, d'une efficacité justement contestée (L. Bertagna, *Le mythe du sérum de vérité* dans *Cahiers Laënnec*, Paris, 1949, n. 4, p. 4-18; cf n. 3, p. 14-38).

C. G. Jung, pour sa part, a fondé « la psychologie de l'inconscient collectif » non-individuel ou plutôt « superindividuel ». Là sommeillent, explique-t-il, les *Urbilder*, images ancestrales ou archétypes qui représentent les pensées les plus générales, les plus reculées, les plus profondes de l'humanité. « Elles sont aussi bien sentiment que pensées, et même elles ont comme une vie indépendante » (*L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, trad. Grandjean-Bayard sur la 3e éd. allemande, Paris, 1928, p. 107-132; 156-159; *Psychologie und Religion*, Zurich, 1947, etc).

Parmi les *Urbilder*, Jung découvre « l'archétype religieux », et s'efforce de rétablir l'équilibre mental de ses clients, en les ramenant à leurs images ancestrales, non en philosophe persuadé de leur valeur, mais en psychiatre, convaincu de leur utilité (p. 116-120).

R. Desoille, ajoutant à l'analyse des songes celle du jeu de l'imagination provoqué et discrètement amené à révéler les réactions spontanées des sujets, arrive au même résultat. Aux archétypes communément dénommés religieux, il assimile d'ailleurs, et non sans quelque raison, puisqu'elles sont fort souvent héritées d'une collectivité, certaines conceptions, — disons : certaines mystiques —, comme celles de la Science, de l'Art, du Progrès social. « Un homme sain, observe-t-il, ne peut vivre sans idéal » (*Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, 1945, p. 371; cf p. 356-383).

Il est de grand intérêt que le rôle pacificateur des concepts religieux, même entendus en un sens aussi large, soit reconnu, non seulement par des psychiatres catholiques, comme les docteurs Faessler, Stocker, Allers, mais par des indépendants, comme les docteurs Bovet, Tournier, Maeder, etc.

En somme, à certaines conditions, — car, pour un psychiatre athée, toute foi et toute piété risquent d'être considérées comme une déviation du bon sens —, la psychanalyse peut sûrement expliquer des conversions de névrosés, d'imaginatifs ou d'hallucinés, de déprimés temporairement soulagés par l'adoption d'une norme précise, bref des crises d'âme et des résolutions procédant de causes pathologiques.

Pareillement, elle est apte à provoquer, comme autant de recettes utiles ou de soulagements psychiques, certains passages à des formes de vie vaguement ou nettement religieuses, fournissant à des patients névrosés ou plus ou moins désaxés un idéal, une raison de vivre, un principe d'équilibre. On observera, par contre, qu'elle doit renoncer, du moins tant qu'elle se maintient sur le terrain de la science expérimentale, à expliquer les conversions du type strictement intellectuel, où prédomine le souci de régler sa vie, non sur des spéculations aussi fantaisistes que celles de la théosophie, de l'occultisme, du spiritisme et de leurs analogues, mais sur une vérité *rationnellement* démontrée, puisque le converti se tient alors en garde contre toutes les poussées des instincts et du subconscient soit individuel, soit collectif. Il en faut dire autant des conversions du type volontaire, du moins lorsqu'en décide l'amour d'un idéal moral *rationnellement* contrôlé.

Cette soif de la vérité, cette séduction exercée par la beauté morale, au regard d'un philosophe spiritualiste, procèdent de la nature même de l'homme, comme en procèdent l'orgueil et l'esprit d'indépendance, si opposés l'un et l'autre à l'acceptation de la morale et de la foi chrétiennes. Cette nature intime de l'homme, la psychopathologie expérimentale l'ignore, comme elle ignore sa vraie fin. A plus forte raison, ignore-t-elle la sagesse du Christ, « voie, vérité et vie » (*Jean* 14, 6), seule capable pourtant d'assurer la pacification parfaite des âmes. Les conversions religieuses qu'elle détermine à l'occasion ne peuvent donc avoir qu'une valeur relative et précaire, selon que le médecin, agissant pratiquement en philosophe ou en croyant, qu'il s'en rende compte ou non, se rapproche de cette pédagogie divinement autorisée (A. Léonard, *Problèmes de psychologie religieuse*, dans VS Suppl., 10 septembre 1951, Psychologie religieuse de Jung, p. 325-334).

De là, sans le secours des analyses et des tests variés de la psychothérapie moderne, par suite d'une juste connaissance du cœur humain, de l'expérience acquise en particulier dans le ministère de la confession, — et de la grâce du sacerdoce —, des régénérations obtenues parmi les névrosés et les semi-aliénés que sont fréquemment les pires criminels, les forçats et les victimes de certaines « maisons de correction ».

J. Bach, *Histoire de S. François de Géronimo*, Metz, 1867, p. 109-113, 121-125. — P. Coste, *Monsieur Vincent*, t. 1, Paris, 1932, p. 139-142. — A. de Ségur, *Mgr de Ségur*, 29e éd., Paris, 1934, p. 46-57. — L. Aubineau, *Les Jésuites au bagne*, Paris, 1850. — P. Mury, *Les Jésuites à Cayenne*, Strasbourg, 1895. — J. Salsmans, *De la mort à la vie. Résurrection d'un anarchiste*, coll. Museum Lessianum, 2e éd., Louvain, 1933.

Seul, en définitive, le psychiatre qui se règle pleinement sur l'enseignement du Christ et sur les directives de son Église peut exploiter en toute sécurité et à fond les importantes découvertes de la psychothérapie moderne et de la psychanalyse en particulier. Au prix de quelles patientes études, de quelle charité et de quelle délicatesse, on le conçoit aisément.

R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol., Paris, 1936. — Ch. Baudouin, *La psychanalyse*, Paris, 1939 (bibliographie, p. 141-149); *De l'instinct à l'esprit*, Paris, 1950. — Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2e éd., Neuchâtel, 1947. — J. Lhermitte, J. Boutonier, M. Nédoncelle, Vérine, *Réflexions sur la psychanalyse*, Paris, 1949.

Du point de vue de la direction spirituelle : R. de Sinéty, *Psychopathologie et direction*, Paris, 1934. — J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938; art. *Sanctification des* Anormaux, t. 1, col. 678-689. — Spécialement M. Nédoncelle, dans *Réflexions sur la psychanalyse*, p. 75-141.

8. — DIRECTION SPIRITUELLE. OBSERVATIONS GÉNÉRALES

Supposant désormais résolues dans le sens de la philosophie spiritualiste et de la théologie catholique les questions que la science expérimentale ne peut trancher, — spiritualité de l'âme, perfections infinies du Créateur, adaptation providentielle de la révélation évangélique aux besoins et aux aspirations des individus et des sociétés, etc —, nous avons maintenant à étudier la conduite à tenir pour obtenir des conversions véritables ou pour les provoquer, qu'il s'agisse : d'une première accession à l'Église catholique, — d'un retour à la pratique de sa morale et de sa discipline, — ou du passage d'une vie plus ou moins tiède au zèle de la perfection. Signalons tout d'abord quelques observations valables pour ces trois cas à la fois.

1. Conditions subjectives.— L'amorce la plus lointaine de toute conversion est un sentiment d'insatisfaction. L'existentialisme moderne l'exprime à l'état aigu (A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, t. 1, Paris, 1949, p. 379-409; R. Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 68, 1946, p. 145-181).

Il est au plus profond de toutes les âmes, du seul fait qu'elles sont capables de concevoir, au delà des jouissances savourées, des joies plus vives et plus durables : « Fecisti nos ad te, [Domine], et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te » (S. Augustin, *Confessions*, liv. 1, ch. 1; cf liv. 2, ch. 10, n. 18; liv. 4, ch. 10, n. 15; liv. 13, ch. 8, n. 9; S. Bernard, *De conversione*, c. 14, n. 26-27, PL 182, 848-849, etc). L'insatisfaction augmente avec le désordre de la vie, car tout désordre engendre la souffrance (S. Augustin, *Confessions*, liv. 1, ch. 12, n. 19; liv. 2, ch. 6, n. 13-14). A peine sentie dans les périodes où tout réussit à souhait, elle s'avive et prend le caractère d'une inquiétude *religieuse*, dès que s'éveillent, avec l'idée d'un Maître suprême, celles d'un jugement après la mort et d'amendements nécessaires.

Alors commence la lutte entre les « deux moi » : le vieil homme et l'homme nouveau (*Confessions*, liv. 3, ch. 1; ch. 6-7, n. 10-12; ch. 11-12, n. 20-21). Les récits de conversion en décrivent presque à satiété les souffrances. Plus vives elles sont, plus elles autorisent d'espoir, car elles prouvent à la fois que la Bonté infinie aiguillonne la conscience, et que celle-ci demeure sensible à ses touches : « Ego flebam miserior et tu propinquior » (*Confessions*, liv. 6, ch. 16, n. 26; cf ch. 6, n. 9).

L'insouciance complète, dans le débordement des passions, serait au contraire, en règle générale, le signe d'un endurcissement volontaire et, tant qu'il dure, puisque toute insistance ne ferait qu'augmenter la culpabilité, la preuve d'un abandon relatif de la part de Dieu (J.-M. Le Blond, *Les conversions de S. Augustin*, coll. Théologie, Paris, 1950; cf A. Solignac, *L'existentialisme de S. Augustin* dans *Nouvelle revue théologique*, t. 70, 1948, p. 3-19). L'Évangile en particulier nous a dit ce que toute âme doit assurer : une docilité entière aux sollicitations progressives de la grâce, avant tout par conséquent, puisqu'elle dispose l'intelligence et la volonté aux sacrifices nécessaires, *l'humilité*.

2. Stimulants extérieurs.— Outre son action directe sur les âmes et les dispositions de sa providence, maladies, deuils, échecs, humiliations qui les amènent à des réflexions sérieuses, Dieu leur ménage, peut-on dire, des secours officiels, de la part de ses ministres, et des secours officieux, de la part de tous ceux à qui il s'est fait connaître : comment admettre qu'ils se désintéressent de sa gloire et du salut de leurs frères?

1° — Quant à la *prédication*, il va de soi qu'elle ne peut se réduire à l'intimation d'interdits, d'obligations, de sanctions : elle rebuterait des esprits encore mal disposés. Elle doit mettre en lumière, selon les cas, ce qu'il y a de plus propre à les séduire : sainteté et bonté ineffables du Créateur, prérogatives et attraits du Christ, sagesse de leurs plans, beautés de la foi et de la morale chrétiennes, bonheur de la pureté intérieure et de l'amitié divine recouvrées, centuple promis à la générosité...

Qu'elle doive être inspirée, non par un zèle de conquête en faveur de l'Église, mais par l'amour le plus vrai des âmes elles-mêmes, bref par la charité du Christ, rien de plus évident. De ce principe découlent en particulier les obligations que voici : a) *compassion sincère* pour les souffrances des errants, — indulgence pour leurs erreurs si fréquemment excusables par l'action du milieu et les préjugés d'éducation. Après avoir rompu avec leur secte, saint Augustin disait aux manichéens : « Que ceux-là se déchaînent contre vous qui ne savent pas au prix de quel labeur on arrive à la vérité... Moi, je ne le puis; ego vero saevire in vos omnino non possum » (*Contra epist. Manichaei* 2-3, PL 42, 174-175; au sujet des juifs, *In Ps.* 65, 5, PL 36, 790); b) *souci d'éviter des polémiques irritantes* et ce qui donnerait simplement l'impression d'une attaque; or, tout dissident, spécialement tout fidèle des Églises séparées, spécialement s'il a observé chez ses pasteurs ou ses coreligionnaires une vraie piété, des vertus solides, est d'ordinaire offensé par le seul fait qu'on exprime des réserves sur la conduite des réformateurs dont il se réclame et sur leur autorité; c) *prudence :* elle interdit de donner à entendre qu'on devra tout abandonner, tout désapprendre et suggère au contraire d'expliquer qu'on devra compléter seulement et parfaire ce qu'on possède déjà de judicieux et de sain : « Non veni [Legem] solvere, sed adimplere » (*Mt.* 5, 17); d) *adaptation* aux mentalités si variables des nationalités, des groupes, des individus, à l'exemple de Paul, « omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos »

(1 *Cor.* 9, 22), adaptation sans exigences illégitimes, comme aussi sans concessions répréhensibles.

Tels sont, en bref, les principes qu'on trouvera développés en particulier dans les écrits de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, d'Augustin, de Pierre Canisius, de François de Sales, de Wiseman, de Newman.

2° *L'apostolat de l'exemple.* — Bien des convertis ont déclaré que les sollicitations tentées pour hâter leurs décisions avaient contribué plutôt à les retarder, Newman, par exemple (*Apologia pro vita sua*, éd. M. Nédoncelle, Paris, 1939, ch. 3, p. 163-165; ch. 4, p. 230-231). Parents et amis devraient-ils pour autant s'interdire tout prosélytisme?

Une distinction s'impose. Auprès d'âmes comme celles de Fr. Hurter, de Newman, de Manning, d'Augustin Thierry, d'Albert von Ruville, aux exigences intellectuelles très rigoureuses et d'une loyauté parfaite, toute intervention, même motivée par la plus sincère affection, fait redouter l'immixtion de sentiments ou de calculs qui n'ont rien à voir avec les problèmes en cause; par prudence comme par charité, elle doit donc être soigneusement évitée. D'autres âmes, ébranlées déjà, voire convaincues de leur devoir, mais retenues soit par des passions encore vives, soit par le respect humain, souhaitent au contraire fréquemment qu'on les aide à prendre parti. Il n'est donc pas en ce domaine de règle absolue, si ce n'est la prudence et la discrétion que suggère en chaque cas l'Esprit Saint. En des régions (musulmanes, par exemple), où des conversions isolées déchaîneraient des réactions fanatiques, mieux vaut évidemment renoncer à des sollicitations inopportunes et s'appliquer plutôt, comme le fit Charles de Foucauld et comme le conseillait le cardinal Lavigerie, à gagner la sympathie par l'exemple d'une vie vraiment chrétienne et par la charité (J. Mazé, *Le Cardinal Lavigerie*, dans *Grands lacs*, 1938, t. 54, p. 416-422). Prédication muette que celle-là, prédication expressément recommandée par Jésus et ses apôtres :

« Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum » (*Mt.* 5, 16; 1 *Cor.* 10, 31-33; 2 *Cor.* 6, 3-10, etc).

Saint Jean Chrysostome osait affirmer : « Non opus esset verbis, si opera exhiberemus. Nullus esset gentilis, si nos essemus vere christiani » (*In* 1 *Tim. hom.* 10, PG 62, 551) et saint Bernard : « Longe plus nocet falsus catholicus, quam si verus appareret haereticus » (*In Cant. serm.* 65, 4, PL 183, 1091).

Il nous reste à examiner, chacune à part, les trois espèces de conversions.

9. — PREMIÈRES CONVERSIONS

1. Nécessité d'une préparation morale. — Le voluptueux ne comprend rien à la chasteté, l'orgueilleux à l'humilité, l'égoïste à la charité; bref, on voit comme on vit. En toute hypothèse, par conséquent, aucune conversion à une religion qui exige ces vertus ne peut aboutir, à moins d'une réforme de la conduite. Les apologistes des premiers siècles ont fortement insisté sur ce point (art. *Expérience religieuse*, DTC, t. 5, 1819). C'est la théorie dite de la *katharsis*.

La foi est également un don de Dieu. Dès lors nul n'est en droit de l'espérer, s'il s'obstine dans une attitude orgueilleuse d'indépendance ou d'entière suffisance. Lorsque des doutes sérieux ont au moins ébranlé leurs convictions, il convient donc de suggérer, même à des athées, quelque prière conditionnelle : « Mon Dieu, si vous existez, faites-le-moi connaître » (R. Bazin, *Charles de Foucauld*, Paris, 1921, p. 93), et de les porter également à l'offrande conditionnelle de sacrifices déjà perçus comme probablement nécessaires : « Seigneur, si je viens à découvrir que vous les exigez, je vous promets de les accomplir ». Des prières et des engagements de ce genre affaiblissent les tendances de la mauvaise nature. Dans la mesure où ils coûtent davantage, ils appellent de plus larges secours d'enhaut. Aussi maints convertis confessent-ils qu'ils ont commencé à voir les choses d'autre manière, dès qu'ils ont remporté sur eux-mêmes ces premières victoires (cf John Thayer, dans Chevé, *Dictionnaire des conversions*, col. 1279-1285; J.-B. Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, Paris, 1855, p. 37; *Auguste Marceau*, 2e éd., Paris, 1879, t. 1, p. 51-52). Beaucoup attestent en particulier l'efficacité merveilleuse du recours à l'intercession de la Vierge (cf P. Lorson, dans H. du Manoir, *Maria*, Paris, 1949, t. 1, p. 877-895).

2. Préparation intellectuelle.— Très habituellement, il est nécessaire de commencer par déblayer le terrain : dissiper des préjugés très variables selon les époques et les milieux, répondre à des accusations évidemment indispensables pour justifier des refus d'adhésion ou des sécessions.

C'est ce qu'ont fait, non seulement les apologistes quasi officiels, jusqu'à nos jours, mais en outre, par charité pour leurs anciens coreligionnaires et par reconnaissance envers Dieu, des centaines de convertis. Combien ont exprimé leur satisfaction croissante de découvrir peu à peu à quel point l'ambiance les avait égarés.

« Je ne puis dire avec saint Augustin [*Confessions*, liv. 6, ch. 3-4, n. 4-6], écrivait J. K. Stone, que j'ai rougi de joie, mais j'ai rougi de honte, en m'apercevant que je m'étais acharné, non contre la foi des catholiques, mais contre les fictions que mon imagination leur prêtait » (*L'invitation* [de Pie IX] *acceptée*, Paris, 1877, p. 22).

Des tempéraments émotifs, surtout en pays de mission, se décident souvent soit à la suite de songes ou de visions, soit parce qu'ils croient entendre au fond de leur conscience la voix distincte de Dieu ou sentir nettement l'action de sa grâce. De leur part assurément bien des illusions sont à craindre; la prudence toutefois conseille, au lieu de les rebuter, en incriminant sur-le-champ leur imagination, d'utiliser leurs bonnes dispositions pour achever leur éducation.

Sur l'ancienne discipline de l'Église : P. de Puniet, art. *Catéchuménat*, DACL, t. 2, col. 2579-2621. — G. Bareille, art. *Catéchuménat*, DTC, t. 2, col. 1968-1987; cf art. *Catéchèse*, 1877-1895. — F.-J. Dölger, *Antike und Christentum*, t. 3, 1932, Münster, p. 260-277. — G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, coll. Théologie, Paris, 1949, p. 162-210.

Sur la pratique moderne dans les missions : G. Mansaert, *La préparation des adultes au baptême en terre païenne*, dans *Revue d'histoire des Missions*, t. 16, 1939, p. 233-255 (bibliographie, p. 234-245), 402-419, 498-526. — J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, 2e éd., Münster, 1923, p. 359-372.

3. Aboutissement nécessaire.— 1° Puisque la foi catholique doit être ferme et irrévocable, — irrévocable quant à l'intention du fidèle —, de toute nécessité l'instruction qui la prépare doit aboutir à une

certitude. Plusieurs des dogmes qu'elle impose à l'assentiment, comme la Trinité, ne peuvent être démontrés que par voie indirecte, c'est-à-dire par le fait historique de leur révélation. La seule certitude qu'on puisse requérir en ce domaine est donc une certitude *morale*. Strictement distincte des évidences physiques, mathématiques, ou proprement métaphysiques, elle ne l'est pas moins des opinions autorisées soit par la simple addition d'indices favorables, soit sur le calcul des probabilités.

Renvoyant à l'article Foi, nous nous bornerons à observer qu'elle peut se ramener à cette formule : ces dogmes garantis par Dieu et par son Église ne peuvent être faux. Bien des voies peuvent y conduire, — à l'exception de toute philosophie pragmatiste, existentialiste ou autre, renonçant à se prononcer sur les essences et les valeurs absolues.

« Domine, si error est, a teipso decepti sumus » (Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. 1, c. 2, PL 196, 891 *d*. — Suarez, *De fide*, disp. 4, s. 3, n° 11. — L. Lessius, *Quae fides et religio sit capessenda*, conclusion, dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. 3, 1840, col. 858 svv; trad. *Consultation pour voir quelle religion il faut suivre*, Lyon, 1653. — W. Ward, *Le cardinal Wiseman*, trad. J. Cardon, Paris, 1900, t. 1, p. 261. — J. H. Newman, *Loss and gain*, Londres, 1904, p. 3, ch. 6, p. 297.

2° — En fait, les âmes les plus sincères aboutiront-elles toujours à reconnaître l'autorité de l'Église romaine, ou tout au moins la vérité des principaux dogmes chrétiens? — Les textes de Pie IX et du concile du Vatican transcrits plus haut fournissent la réponse : certaines erreurs peuvent être subjectivement invincibles. Posons la question d'autre manière : se peut-il que Dieu provoque un mouvement de réforme ou favorise la conversion à une secte, réforme et conversion marquant à quelques égards un vrai progrès spirituel, sans vouloir conduire cependant jusqu'à la foi catholique?

Il le peut assurément, sans contredire sa volonté salvifique (1 *Tim.* 2, 4), lorsque des âmes d'ailleurs pleinement loyales possèdent au moins le minimum des vérités requises pour la justification; il le peut par bonté, lorsque le passage à l'Église catholique présente pour elles des difficultés pratiquement insurmontables; il le peut spécialement, s'il voit avantage à ce qu'elles demeurent en tel milieu, pour contribuer soit à l'améliorer, soit à le préserver d'une dégénérescence plus accentuée. Ses vues, à de multiples égards, débordent les nôtres. De même qu'il juge utile de permettre des hérésies (1 *Cor.* 11, 19), pour le profit même de ses serviteurs les plus fidèles, il peut estimer préférable de ne point amener jusqu'à Rome d'autres serviteurs en quête de la vérité. Ignorant le détail de ses plans, les privilégiés de sa grâce n'ont pas le droit d'accuser de lâcheté ou d'insincérité tels ou tels individus, alors même que certains de leurs intimes auraient franchi la dernière étape. Ces frères, séparés d'eux par la faute des hérésiarques, appartiennent en fait à l'âme de l'Église, et même, puisque l'Église n'est pas une âme sans corps, ils appartiennent à son corps, bien qu'ils ne lui soient pas rattachés par des liens visibles, — tandis qu'un catholique, insoucieux de ses devoirs, reste uni à son corps, sans être vivifié par son âme.

Hors de l'Église, pas de salut : J. Perrone, *Le protestantisme et la règle de foi*, trad. A.-C. Peltier, Paris, 1854, t. 2, p. 381-389. — E. Dublanchy, art. *Église*, DTC, t. 4, col. 2166-2175. — J.-V. Bainvel, *Hors de l'Église, pas de salut*, Paris, 1913. — É. Hugon, *Hors de l'Église, point de salut*, Paris, 1907. — S. Harent, art. *Infidèles*, DTC, t. 7, 1824-1826. — K. Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, Paris, 1934, p. 221-245.

Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam : A. d'Alès, art. *Salut des infidèles*, DA, t. 4, col. 1172-1174. — J. van der Meersch, art. *Grâce*, DTC, t. 6, col. 1603-1604. — L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique. Essai théologique*, 2 vol., Toulouse, 1934.

3° — Alors, dira-t-on, si l'on tient compte en particulier de la facilité à décevoir des esprits peu cultivés, de l'action délétère de certains milieux, des difficultés mêmes du problème religieux, n'y a-t-il pas lieu de penser que des conversions à rebours ou pertes de la foi puissent se produire sans aucune faute et sans compromettre le salut? — Le concile du Vatican a défini que les catholiques ne pouvaient avoir aucun motif légitime, *justam causam*, de passer à d'autres croyances (Denzinger, 1794, 1815). Du contexte même comme des actes du concile, il résulte que ces mots sont à entendre d'un motif *objectivement* valable. Il n'est donc nullement exclu que des catholiques ne puissent jamais passer à une autre Église sans motif *subjectivement* légitime, tout au moins au moment où ils prennent ce parti (A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, Paris, 1895, t. 2, p. 165-179). Par contre, des fautes ont pu précéder, qui rendaient leur illusion presque fatale (négligence à s'instruire, fréquentations, lectures imprudentes, etc).

4° — Après enquête suffisante, on peut, sous l'action de la grâce, voir déjà qu'on doit à Dieu et à son Église « l'obéissance de la foi » (*Rom.* 1, 5; 6, 17; 10, 16; 16, 17-20, 26; 2 *Cor.* 9, 13; 10, 5-6, etc), sans accepter encore toutes et chacune des vérités que couvre leur autorité, donc sans obéir : percevoir une obligation et se résoudre à y satisfaire constituent deux états de conscience nettement différents. H. J. Newmann insistait judicieusement sur ce point (*Conférences aux protestants et aux catholiques*, trad. J. Gondon, 11e conf., p. 264-265).

Voyez, par exemple, les aveux de John Thayer, ministre presbytérien converti en 1783 (Chevé, *Dictionnaire des conversions*, col. 1283), ceux de l'historien Augustin Theiner, en 1883 (col. 1283); de Schouvaloff, en 1843 (*Ma conversion et ma vocation*, Paris, 1859, p. 323-327; cf 320-322), de Miss Baker (*Vers la maison de lumière*, 2e éd., Paris, 1912, p. 192), les tergiversations de Manning (P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, t. 2, p. 220-227).

Parfois, lorsque des âmes parvenues déjà à une véritable conviction se paient de vains prétextes pour différer les dernières démarches, des directeurs ne craignent pas d'agir sur leur volonté. En octobre 1886, par exemple, Ch. de Foucauld s'adresse à l'abbé Huvelin : « Je n'ai pas la foi; je viens vous demander de m'instruire. — Mettez-vous à genoux; confessez-vous à Dieu; vous croirez. — Mais je ne suis pas venu pour cela. — Confessez-vous » (R. Bazin, *Charles de Foucauld*, p. 94; trait analogue, A. de Ponlevoy, *Vie du R. P. de Ravignan*, 2e éd., Paris, 1869, t. 2, p. 285; cf p. 23-52). — Adopté sans discernement, pareil procédé exposerait sûrement les convertis à éprouver plus tard de graves tentations et laisserait leur persévérance fort douteuse.

4. Récompense divine. — Toute âme qui peut se rendre le témoignage d'agir toujours selon sa conscience jouit déjà en quelque mesure de la paix. Dieu même la lui soustrait, lorsqu'il veut l'amener à

une recherche plus diligente, finalement à une possession plus complète de la Vérité. Quand sa grâce, triomphant de toutes les résistances, a conduit précisément à l'Évangile authentique, à l'Église bâtie sur l'apôtre Pierre et régie par lui, un accroissement notable de lumière, de calme et de confiance se produit. Rien de plus normal : d'une part, en effet, la décision prise met un terme aux fluctuations du sentiment et de la volonté; d'autre part, dogmes et préceptes établissent toutes les facultés dans l'ordre, et Dieu rémunère largement la soumission.

En somme, l'évidence de la foi, — dans la mesure où l'on peut employer ce terme —, est la récompense d'une vie réglée par la foi. Les Pères de l'Église ont fréquemment exprimé cette pensée, à propos du « Nisi credideritis, non intelligetis » (*Isaïe* 7, 2), et saint Augustin a judicieusement dénoncé cet illogisme : « Réclamer de voir pour se mettre à purifier son âme, alors qu'on exige sa purification pour qu'elle arrive à voir, c'est renverser l'ordre naturel; perversum certe atque praeposterum est » (*De utilitate credendi*, c. 16, n. 34; c. 10, n. 24, PL 42, 90, 82; cf *De Trinitate*, liv. 8, c. 4, n. 6, col. 951).

Augustin Thierry confessait : « J'ai jugé l'Église catholique comme quelqu'un qui, pour apprécier la valeur artistique des vitraux d'une cathédrale, se bornerait à les examiner *par le dehors*. On ne peut se rendre un compte exact des œuvres de ce genre que si l'on entre dans le monument et si l'on regarde directement de face les verrières qui le décorent. Il faut agir de même à l'égard de l'Église catholique. Pour la bien juger, il faut y entrer et la voir *par le dedans* » (H. Chérot, *La conversion d'A. Thierry*, Paris, 1895, p. 60, ou dans *Études*, t. 66, p. 456). — Même comparaison chez H. J. Newman, A. de Melun, etc.

Les lumières départies aux convertis s'accompagnent d'ordinaire de vives consolations. Elles ont, en général, un caractère plus sensible à l'égard des tempéraments émotifs, beaucoup moins à l'égard de sujets non pas forcément plus généreux, mais plus froids ou plus énergiques. Tous, du moins, bénéficient d'une paix profonde, résultant à la fois de l'évidence du devoir accompli et d'une sorte d'expérience de l'approbation divine.

Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. Nédoncelle, ch. 5, p. 275; *Lettre au duc de Norfolk*, dans P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique...*, t. 3, p. 181. — L. Veuillot, *Rome et Lorette*, 4e éd., Paris, 1848, p. 169-171. — Schouvaloff, *Ma conversion et ma vocation*, p. 319 svv. — Mme Swetchine, *Journal de sa conversion*, éd. de Falloux, Paris, 1863, p. 60. — *Une protestante convertie au catholicisme* [F. Pittar], 2e éd., Paris, 1861, p. 242; *Autobiographie*, 2e éd., Paris, 1908, p. 168. — H. d'Arras, *Une anglaise convertie* [Mme d'Arras], Paris, 1909, p. 58-60. — A. Baker, *Vers la maison de lumière*, p. 282-289. — A. von Ruville, *Retour à la sainte Église*, trad. Lapeyre, Paris, 1910, p. 41-45. — E. Psichari, *Lettres du centurion*, Paris, 1933, p. 203-205, 215-216, etc.

Tout individu changeant de religion et rédigeant son apologie, peut-on objecter, doit s'affirmer contraint par l'évidence et pleinement satisfait. — C'est exact; mais une critique serrée permet d'ordinaire, sinon toujours, de distinguer entre bonne et mauvaise foi, entre illusions imaginatives et convictions solidement fondées.

Il est des récits de conversion forgés de toutes pièces : cf J. Dutilleul, *Convertis et apostats*, dans *Études*, t. 124, 1910, p. 334, n. 1. — Il en est dont l'acrimonie et les allégations outrancières ont amené à en interdire la publication, sauf censure préalable : cf Aymon, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, 1710, t. 1, p. 404. — D'autres deviennent suspects par la nature même des libertés qu'ils revendiquent : cf J. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, t. 3, p. 93, n. 1; p. 273. — D'autres, vu la fausseté des preuves scripturaires, historiques ou morales qu'ils allèguent, se révèlent sans portée.

10. — RETOURS A LA PRATIQUE RELIGIEUSE

1. Les premières amorces. — Surtout en des régions où le catholicisme demeure vivace, la foi peut subsister entière, malgré les désordres de la conduite. La conversion s'effectue alors dans des conditions notablement plus favorables qu'en des milieux sclérosés par le matérialisme ou un scientisme athée.

Elle peut être provoquée par des causes multiples : misère, humiliations résultant des excès commis, de la tyrannie des instincts, dégoût de soi, réflexions plus sérieuses à la suite de prédications, de lectures, de suggestions amicales, surtout en des périodes de maladie, comme pour Ignace de Loyola, pour François Coppée, en présence de morts subites, comme pour Marguerite de Cortone (Léopold de Chérancé, *Ste Marguerite de Cortone*, 5e éd., Paris, 1927, p. 39-40). Sante de Sanctis va jusqu'à dire : « Il est certain que toute conversion a pour antécédent la souffrance; peut-être même est-elle l'unique facteur nécessaire, encore que non suffisant » (*La conversione religiosa*, Bologne, 1924, p. 39).

2. Tentations habituelles. — Le démon, pour sa part, s'évertue surtout à empêcher la démarche décisive : le recours au sacrement de pénitence. Démarche décisive, en effet, puisqu'elle est à la fois désaveu des torts, soumission à l'autorité religieuse, rupture avec les habitudes vicieuses, engagement pour l'avenir. Tantôt Satan porte au désespoir : sa tactique habituelle est de présenter jusqu'aux pires désordres, avant la chute, comme faciles à réparer, après au contraire, comme inavouables ou irrémissibles. Tout au moins cherche-t-il soit à faire renvoyer la réconciliation à l'heure de la mort, comme si on en pouvait prévoir toujours l'approche (H. Leclercq, art. *Cliniques*, DACL, t. 3, col. 1942-1944), soit à obtenir, sous les prétextes les plus futiles, des délais sans cesse renouvelés.

Bourdaloue, *Carême*, lundi saint, *Sur le retardement de la pénitence* (la lecture décida L. Veuillot, *Rome et Lorette*, p. 129-139); jeudi de la 5e semaine, *Conversion de Madeleine*. — Massillon, *Avent*, 6e sermon, *Sur le délai de la conversion*. — Louis de Grenade, *La science des saints* (extraits de ses œuvres), 2e éd., Paris, t. 1, 3e traité, *Réponse aux excuses... pour ne pas suivre le chemin de la vertu*. — Newman, *Conférences adressées...*, 2e conf. *Négligence des appels et des avertissements de la grâce*.

3. Les stimulants. — Pour décider à recouvrer au plus tôt « l'état de grâce », sont à expliquer la malice et la folie du péché, les pertes et les risques qu'il entraîne. Certaines exagérations, par contre, doivent être soigneusement évitées.

Affirmer, par exemple, que l'âme souillée de fautes mortelles n'est plus pour Dieu qu'un objet d'horreur, que ses actions les plus honnêtes demeurent sans valeur, est théologiquement injustifiable et ne peut que porter au découragement. La Bonté infinie ne se désintéresse jamais d'aucune de ses créatures. Les plus criminelles même sont l'objet de sa pitié, parce qu'elle prévoit pour elles un châtiment plus rigoureux. Leurs actes de vertu, jusqu'aux moindres, sans être

aucunement méritoires d'une récompense surnaturelle, appellent du moins de sa part d'autres secours (Fr. Guilloré, *Conférences spirituelles...*, Paris, 1841, liv. 9, conf. 3 et 4, p. 573-597).

Menacer les pécheurs d'un abandon définitif est tolérable, dans certaines limites seulement. Sans aucun doute, l'obstination consciente dans le mal peut déterminer un tel degré d'endurcissement que toutes les grâces *ordinaires* demeurent inefficaces, et la malice portée à ce point ne peut être un titre à en obtenir d'éminentes ou d'*extraordinaires*. Il est faux, par contre, qu'au delà d'un certain nombre de péchés, la miséricorde divine renonce à s'exercer. En pareil cas, elle ne serait pas infinie; la justice du Très-Haut ne serait même pas sauve, puisqu'elle exigerait une conversion dont elle refuserait le moyen. Les plus coupables des pécheurs ont donc, spécialement aux heures où l'obligation du repentir devient urgente, les grâces au moins *remote sufficientes;* s'ils y correspondent, d'autres grâces *proxime sufficientes* suivront infailliblement (J. Van der Meersch, art. *Grâce*, DTC, t. 6, col. 1596-1598).

Toute exagération mise à part, le rappel des sanctions d'outre-tombe ne peut être omis. Sur l'enfer éternel, on sait assez combien le Sauveur a insisté, jusqu'à le rappeler trois fois à ses préférés, les apôtres, dans le plus affectueux de ses entretiens (*Mt.* 26, 24; *Jean* 15, 6; 17, 12). Faits non moins remarquables : des visions terrifiantes de la géhenne ont été ménagées sinon à tous les mystiques, du moins à un très grand nombre d'entre eux. Sainte Thérèse écrit : « Cette grâce est une des plus grandes que le Seigneur m'ait faites; elle m'a été d'une utilité immense » (*Vie par elle-même*, ch. 32). — Quel prédicateur osera s'estimer plus délicat ou plus avisé que le Christ, priver des âmes beaucoup moins sensibles aux motifs de l'amour que celle de Thérèse d'un stimulant si utile, et favoriser, peut-on dire, le jeu de Satan, puisque l'éternité des sanctions est d'ordinaire le premier dogme qu'il porte ses dupes d'abord à mettre en doute, finalement à rejeter?

La prédication de l'enfer, du jugement, de la mort oblige à réfléchir; elle fait comprendre la nécessité, voire l'urgence d'un retour à Dieu. Bien rarement elle suffit à obtenir les résolutions efficaces, jamais peut-être. Pour y amener, d'autres vérités, consolantes celles-là, sont à mettre en œuvre, selon les dispositions de chaque âme : beauté du repentir, joie de la pureté et de la paix recouvrées, comme en telle période (de la première communion, par exemple; A. de Ségur, *Mgr de Ségur*, 29e éd., p. 17-20), réparation complète du passé, possibilité de prétendre encore aux faveurs divines, intercession toute-puissante de Marie, « refuge des pécheurs », etc.

Par-dessus tout est à exalter la Miséricorde infinie, *cui proprium est misereri semper et parcere*, la joie du Père céleste à pardonner aux prodigues, — et la joie des prêtres qu'il daigne associer à la plus merveilleuse de ses œuvres. « Celle que nous éprouvons [à l'occasion de ces réconciliations], déclarait saint Augustin, ne se peut comparer à aucune autre; *nulli gaudio in hac vita comparari potest* » (*Epist.* 264, 2, PL 33, 1085; *Confessions*, liv. 3, ch. 3, n. 6-8). Dans les carêmes, les missions paroissiales, les retraites, voilà ce qui donne le courage d'en venir aux actes décisifs. — Quant aux aveux et aux résolutions à exiger, à la concession immédiate ou au délai de l'absolution, aux peines à imposer, et aux deux excès opposés du laxisme et du rigorisme janséniste, on voudra bien se reporter à l'article PÉNITENCE.

4. Les lendemains de conversion. — 1° Absous, résolu à ne plus renouveler ses fautes, le pénitent peut s'imaginer que « tout est fini ». — Hélas non! Les racines des vices, les habitudes invétérées subsistent; peuvent subsister également, parfois très difficiles à éviter, des *occasions dangereuses*. Des luttes pénibles sont donc à prévoir. Il convient d'en prévenir, mais avec prudence. Dieu lui-même, observe saint Bernard, s'abstient de révéler la difficulté d'une complète guérison, *ut nec morbi quantitas, nec difficultas curationis ultra quam expedit innotescat* (*De conversione* 5, PL 182, 838). Peu à peu seulement, selon le degré de sainteté et de félicité que sa bonté souveraine destine à chaque âme, il fait comprendre l'idéal à atteindre et ses exigences. En réalité, avec le concours de sa grâce, concours que la prière et les sacrements nous obtiennent, la victoire sur les passions les plus tyranniques est relativement aisée.

Saint Cyprien l'affirme d'expérience (*Ep. ad Donatum*, 3-5, PL 4, 199-204). Saint Augustin s'exclame : « Quel délice ce fut subitement pour moi d'être privé de frivoles délices! J'avais redouté de les perdre, et déjà je me sentais ravi de les congédier » (*Confessions*, liv. 9, ch. 1; trad. P. de Labriolle, coll. Budé, Paris, t. 2, 1926, p. 209). Bref, avec l'assistance divine, rien n'est impossible (*Phil.* 4, 13; 2 *Thess.* 3, 3; 1 *Pierre* 5, 10, etc).

2° Revenus sincèrement à Dieu, bien des convertis, par reconnaissance et par zèle de réparation, sont exposés à commettre de multiples excès. *Violentum non durat.* Il convient de leur apprendre la *discrétion*.

3° De très généreux, surtout lorsqu'ils ont ignoré jusque-là les exigences de la morale catholique, passent assez souvent par une crise de SCRUPULES. Elle peut leur être temporairement fort utile.

4° Plus communes sont les tentations de découragement. Elles surviennent notamment à l'occasion de rechutes plus ou moins graves; mais ces fautes, pourvu qu'elles soient détestées, ne donnent aucun motif soit de renoncer à la lutte, soit de douter de la Bonté infinie. Elles ont l'avantage d'humilier l'amour-propre, de prévenir la présomption ou d'en guérir, de procurer une connaissance plus exacte de soi : condition indispensable de la correction et du progrès. « C'est une des plus grandes grâces que nous puissions recevoir de Notre-Seigneur, affirmait saint François de Sales, que la connaissance de ce que nous sommes, *par quelque voie que ce soit* » (*Vrais entretiens spirituels*, appendice, *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 6, p. 404).

Les tentations de découragement peuvent survenir simplement, parce que s'atténuent ou disparaissent les consolations savourées aux premiers temps de la conversion. — En pareil cas, si vraiment l'âme ne se relâche en rien, à plus forte raison lorsqu'elle supporte l'épreuve avec courage et montre une énergie croissante à se vaincre, une crise de sécheresse ne présente rien d'inquiétant; elle est à considérer comme normale et plutôt de bon augure. Dieu accorde très habituellement aux débutants des satisfactions sensibles, pour les attirer à son service et leur donner une idée du centuple qu'il leur réserve, s'ils sont capables d'y mettre le prix. Fréquemment, il les leur soustrait ensuite de façon plus ou moins rigoureuse, selon leurs aptitudes et les vues qu'il a sur eux, pour les viriliser, leur apprendre à se complaire en lui-même plus qu'en ses dons, à le servir comme il le mérite, *gratis*, en fin de compte pour les préparer à des faveurs autrement précieuses.

S. Bernard, *In circumcisione serm.* 3, n. 10, PL 183, 141. — Guillaume de Saint-Thierry, *Ad fratres de Monte Dei*, lib. 1, c. 14, n. 46, PL 184, 338; n° 80, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940. — Richard de Saint-Victor, *In Cant.* c. 6, PL 196, 422. — S. Jean de la Croix, *La nuit obscure*, ch. 1, *Œuvres*, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, Bar-le-Duc, 1934, p. 12-14, ch. 8, p. 38-39.

Ces perspectives peuvent donner du cœur. Aussi Satan ne manque-t-il guère de suggérer, surtout aux convertis qui reviennent de loin, que les désordres passés ne leur permettent aucunement d'escompter de telles libéralités. Rien de plus faux, puisque la bonté divine est infinie! Rien de plus contraire aux faits! Il suffit, pour s'en convaincre, de songer aux Madeleine, aux Augustin, aux Marguerite de Cortone, à tant d'autres débauchés actuellement classés parmi les saints, — ou, si l'on préfère, à la prédiction de Jésus : « Publicani et meretrices praecedent vos in regnum Dei » (*Mt.* 21, 31). « Cet époux [des âmes] n'est pas seulement aimant, observe saint Bernard, il est l'Amour. N'est-il pas aussi l'Honneur? — Libre à qui voudra de le faire valoir. Pour moi, je ne l'ai pas lu. Ce que j'ai lu, le voici : *Deus charitas est* » (*In Cant. serm.* 83, PL 183, 1183).

En définitive, une seule chose est manifestement impossible à Dieu, comme elle l'est dans les relations d'homme à homme : admettre aux derniers degrés de son intimité un serviteur ou un ami qui agit avec sans-gêne et se passe consciemment certaines indélicatesses. L'important, par conséquent, pour toutes les âmes, quelles qu'aient été leurs défaillances, c'est, du jour où elles se ressaisissent, de viser résolument, selon la formule de l'Imitation (liv. 3, ch. 27, 1; ch. 37, 5), à « donner tout pour avoir tout », — le Tout (J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle tirées de l'Imitation*, éd. F. Cavallera, Paris, 1930, liv. 5, ch. 3-4, p. 254-260). — Il en est pour assigner ce but à leurs efforts, dès la première étape de leur vie ou de leur conversion. D'autres ne s'y décident, tout au moins de façon effective, que plus tard. C'est de ces dernières que nous allons nous occuper.

II. — SECONDES CONVERSIONS

1. Leur nature. — « Il est, ce me semble, écrivait Clément d'Alexandrie, une première conversion, du paganisme à la foi, une seconde, de la foi à la gnose » (*Stromates*, liv. 7, ch. 10; PG 9, 481 *a*; éd. O. Stählin, t. 3, Leipzig, 1909, p. 42, 8-9). La gnose est l'épanouissement tout ensemble spéculatif et pratique de la foi (A. de la Barre, art. *Clément d'Alexandrie*, DTC, t. 3, col. 183-184; Th. Camelot, *Foi et gnose... chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945, p. 123-129).

L'expression « seconde conversion » est reprise en particulier par B. Rosignoli (*De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, lib. 1, c. 3, p. 16; c. 4, p. 24). — L'étude de cette orientation nouvelle est plus développée chez Antoine Le Gaudier (*De perfectione vitae spiritualis*, 2e éd., Paris, 1856-1858, t. 1, p. 216-222; trad. Bizeul, Bruxelles, 1908, t. 1, p. 298-306). Elle prend plus de relief encore chez Louis Lallemant.

« Il arrive d'ordinaire deux conversions à la plupart des saints et aux religieux qui se rendent parfaits; l'une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l'autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection. Cela se remarque dans les Apôtres, quand Notre-Seigneur les appela, et quand il leur envoya le Saint-Esprit; en sainte Thérèse et en son confesseur le P. Alvarez, et en plusieurs autres. Cette seconde conversion n'arrive pas à tous les religieux, et c'est par leur négligence » (*Doctrine spirituelle*, éd. A. Pottier, Paris, 1936, 2e principe, ch. 6, art. 2, p. 67-68).

« Accablés de notre amour-propre, aveuglés de notre ignorance, retenus par de fausses craintes, nous n'osons *franchir le pas;* et de peur d'être misérables, nous demeurons toujours misérables, au lieu de nous donner pleinement à Dieu, qui ne veut nous posséder que pour nous affranchir de nos misères. Il ne faut donc que renoncer une bonne fois à tous nos intérêts et à toutes nos satisfactions, à tous nos desseins et à toutes nos volontés, pour ne dépendre plus désormais que du bon plaisir de Dieu, et nous résigner entièrement [nous remettre, nous abandonner sans réserve; cf *Imitation* 3, 15, 2; 4, 8, 1, etc] entre ses mains » (2e princ., sect. 1, c. 1, art. 2, p. 20-22; cf p. 54-55).

« Ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, affirmait dans le même sens sainte Thérèse [après « s'être traînée près de vingt ans dans les plus bas sentiers de la perfection... ne prenant presque point garde aux péchés véniels »; *Vie par elle-même*, ch. 8], c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source [d'eau vive], quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin accablé sous le poids des obstacles, quand le monde entier devrait s'effondrer » (*Chemin de la perfection*, ch. 21, trad. des carmélites de Paris, *Œuvres*, t. 5, Paris, 1910, p. 164-165; ch. 23, p. 177-178).

On ne peut exprimer de façon plus exacte ce que signifie, chez Lallemant et chez ses disciples, « franchir le pas » (A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 1, Paris, 1927, p. 104-169).

Traitant de la même « détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point », J. Hayneuve écrit :

« On pourrait dire que c'est se mettre dans l'état de la vie religieuse; mais ce n'est pas seulement ce qu'on doit ici entendre. On pourrait encore penser que c'est de se donner à Dieu de telle sorte qu'on s'oblige par vœu exprès de ne rien faire qu'à sa plus grande gloire, comme ont fait quelques saints; mais cela n'est pas peut-être encore pour vous... C'est qu'après les résolutions que vous avez faites de ne plus vivre selon la nature corrompue, mais seulement selon l'Esprit et la grâce, vous soyez aussi ferme et constant *comme si vous en aviez fait vœu* et passé un contrat... C'est assez d'en avoir fait la résolution. Si vous êtes personne d'honneur et de parole, vous la tiendrez aussi fidèlement *comme si vous en aviez juré* ou que vous y fussiez obligé par tous les droits et les contrats de justice »... (*Méditations pour le temps des Exercices*, Paris, 1655, 2e vérité, p. 269-272; cf p. 261-269).

« Cette détermination a trois qualités, explique J.-J. Surin. Premièrement, elle est universelle, en ce qu'elle n'excepte rien et ne dit point : Je ferai ceci ou cela, mais non pas telle chose; je souffrirai jusque-là et pas plus; mais, généralement, elle accepte tout ce qu'il plaira à Dieu d'ordonner ou permettre. Secondement, elle est sincère et sans feintise, disant de bon cœur et pour plaire à Dieu qu'elle fera ce qu'elle trouvera lui être agréable. En troisième lieu, elle est ferme et constante, se préparant aux difficultés pour les surmonter toutes sans exception ». Surin expose ensuite les motifs qui appellent cette décision généreuse et « les empêchements qui arrêtent à ce premier pas » (*La guide spirituelle pour la perfection*, Paris, 1836, p. 20-34; dans notre *Spiritualité ignatienne*, Paris, 1949, p. 182-187).

En s'appuyant sur les distinctions classiques des trois étapes de la vie spirituelle et des trois voies, on pourrait être porté à présenter la « conversion seconde » comme le passage du stade des commençants à celui des progressants, et de la voie purgative à la voie illuminative; une

troisième conversion ferait passer à la voie unitive des parfaits (R. Garrigou-Lagrange, *Les trois conversions et les trois voies*, Paris, 1933, p. 51-80; p. 139 svv; *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, t. 2, p. 38-50). Cette systématisation prête à critique. Observons seulement qu'il n'est pas de démarcation rigoureuse, en pratique, ni entre débutants et progressants, ni entre la voie purgative et la voie illuminative : les transitions sont insensibles.

On pourrait de même présenter, comme autant de conversions ultérieures, les changements produits par certaines grâces laissant à des âmes engagées déjà dans la voie d'union (et bénéficiant même de faveurs mystiques), l'impression d'être devenues « d'autres créatures ». Saint Ignace le dit de celle qui lui fut accordée, en 1522, sur les rives du Cardoner (*Autobiographie*, n. 30-31; dans notre *S. Ignace, directeur d'âmes*, Paris, 1947, p. 17), Marie Guyart de sa vision de 1620 (*Marie de l'Incarnation, Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, Paris, t. 1, 1929, p. 152-153; t. 2, 1930, p. 181-185).

Sauf meilleur avis, il semble préférable de maintenir au mot conversion son sens propre de décision volontaire engageant à neuf toute la vie, comme celle qui marque, dans une « première conversion », l'abandon d'une conduite fortement et nettement répréhensible. Entre cette résolution et celle de « franchir le pas », telle que l'entendent notamment Lallemant et ses disciples, l'analogie est des plus profondes. Au delà, peut-on dire, la voie demeure « à sens unique » : c'est la rude montée de l'abnégation; elle n'exige pour les sacrifices assurément à prévoir que la persévérance.

2. Obstacles à surmonter. — Pour les prêtres et les religieux en particulier, une « seconde conversion » ne va pas sans difficultés. La profession extérieure d'une vie plus austère, les respects qu'elle leur vaut, l'emploi familier des formules de la piété dans la prédication et dans la direction des âmes, les désordres dont ils reçoivent l'aveu peuvent contribuer à les tromper sur leur valeur personnelle; de simples négligences passant progressivement en habitude, partant la résistance aux appels de la grâce, très spécialement l'abandon ou quasi-abandon de l'oraison mentale, — « la plus funeste des tentations dont j'aie jamais été attaquée, observait sainte Thérèse; elle me conduisait à une ruine totale » (*Vie par elle-même*, ch. 7; cf ch. 19) —, peuvent finir par les rendre plus ou moins insensibles aux stimulants les plus efficaces de la générosité. Aussi saint Bernard osait-il dire :

« Vous verrez plus facilement de nombreux séculiers se convertir au bien qu'un seul religieux se convertir au mieux. Oiseau très rare, sur cette terre, celui qui s'élève tant soit peu au-dessus du niveau qu'il a une fois atteint en son Ordre » (*Ep.* 96, PL 182, 229).

Bernard lui-même toutefois, et ses émules, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Rancé, par exemple, ont amené bien des âmes attardées « dans les plus bas sentiers de la perfection » à reprendre leur essor vers les cimes.

3. Types divers. — La psychologie permet de le prévoir : ces conversions présentent la même variété que les premières; les présupposés seuls diffèrent.

Il en est de *subites*, notamment après une victoire sur soi plus ardue. Elles s'accompagnent parfois de miracles, comme chez saint Jean Gualbert, renonçant, le vendredi saint, à se venger d'un ennemi, et voyant ensuite le Sauveur lui témoigner sa satisfaction (*Acta Sanctorum*, 12 juillet, t. 3, Venise, 1747, p. 318-319, 343-344, 366-367); — d'autres sont caractérisées seulement par une illumination et une motion intenses de la grâce, comme pour François d'Assise, à l'audition du *Vade, vende quae habes et da pauperibus*, pour Jean de Dieu, bouleversé par un sermon du bienheureux Jean d'Avila (L. Saglier, *Vie de S. Jean de Dieu*, Paris, 1877, p. 79 svv), pour Gaston de Renty, au cours d'une mission paroissiale (A. Bessières, *Gaston de Renty et Henri Buch*, Paris, 1931, p. 77 svv); d'autres se produisent à la révélation du néant des grandeurs humaines, comme chez François de Borgia, devant le corps méconnaissable de l'impératrice Isabelle (P. Suau, *Histoire de S. François de Borgia*, 2e éd., Paris, 1910, p. 62-71); beaucoup à la suite de disgrâces ou d'épreuves, voire de fautes particulièrement humiliantes : la Providence semble permettre de telles chutes, de la part d'âmes d'ailleurs généreuses, comme l'apôtre Pierre, pour les guérir de leur présomption, de toute complaisance en elles-mêmes, et les amener, par un ardent souci de réparation, à un degré d'abnégation qu'autrement elles n'eussent jamais atteint.

D'autres cas répondent au type des conversions *lentes*. Un grand nombre sont dues aux retraites spirituelles. Aussi, instruit par sa propre expérience, saint Ignace a-t-il rédigé ses *Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et régler sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée* [21]. Maints passages parlent dans le même sens : le prélude à l'élection « pour se mettre à même de parvenir à la perfection, en quelque état ou genre de vie que Dieu nous donne de choisir » [135], ses méthodes d'élection [169-189] (P. Jennesseaux, *Exercices spirituels de S. Ignace*, annotés par le R. P. Roothaan, 23e éd., Paris, 1948, p. 154-164, etc).

Dans la même pensée, pour prévenir l'attiédissement et la stagnation que déplorait saint Bernard, — au besoin, pour y remédier —, et pour faire entendre en un âge plus mûr, un appel plus pressant à la perfection, le fondateur a introduit dans son Ordre cette nouveauté : une troisième année de probation, comportant une retraite de trente jours. « Le temps de la [seconde] conversion, à notre égard, disait Louis Lallemant, est communément le troisième an de noviciat » (*Doctrine spirituelle*, éd. A. Pottier, 1936, p. 67). Nombre d'instituts récents ont adopté cette disposition. De fait, leurs ménologes et les vies de leurs saints signalent son heureuse influence.

Sur une longue liste de religieux qu'elle a décidés au vœu du plus parfait (RAM, t. 26, 1950, p. 282-283), relevons au moins les noms de Louis Lallemant, † 1635 (A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant...*, t. 1, p. 117, n. 1), de Julien Hayneuve, † 1663 (préface de sa *Réponse aux demandes de la vie spirituelle*, Paris, 1663-1665, t. 2), du bienheureux Claude de la Colombière, † 1682 (*Œuvres complètes*, 1901, Grenoble, t. 6, p. 27-38), d'Antoine Sengler, † 1887 (L. Baunard, *Le Collège Saint-Joseph de Lille*, Paris, 1888, p. 351-356, 443-458).

Bien d'autres retraites ont abouti, sinon au même vœu, qui ne convient pas à tous les tempéraments, du moins à des résolutions sensiblement identiques; R. Lechat, *La conversion de saint André Avellin*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 41, 1923, p. 139-148; W. Ward, *Le Cardinal Wiseman*, trad. J. Cardon, t. 1, p. 285-286, 591-595.

On ne saurait donc s'étonner que les cardinaux et archevêques de France, après leur enquête de 1944, aient déclaré :

« L'Assemblée encourage vivement [par exemple après une dizaine d'années de ministère] l'institution d'un « mois sacerdotal » appelé communément « le troisième an », tel que l'ont établi déjà certains diocèses » (Mgr Guerry, *Le clergé diocésain en face de sa mission actuelle*, p. 163; cf p. 164, 140-144).

4. Motifs propres à décider aux secondes conversions. — Ces motifs sont exposés en des pages ardentes par les maîtres de l'ascèse et par les mystiques: arriver à la perfection, — réparer les fautes passées et reconnaître la miséricorde qui en a épargné le terrible châtiment, — obtenir le maximum des faveurs divines en ce monde et en l'autre, — réaliser pleinement, avec le secours de la grâce, la sainteté requise du prêtre en particulier et du religieux (S. Thomas, 2ª 2ªe q. 184 a. 8 c), — parvenir au maximum de l'union avec Dieu, — consommer à sa plus grande gloire (avec ou sans les œuvres extérieures d'apostolat, selon la vocation personnelle), le don total, l'holocauste, que méritent ses perfections infinies, — rendre au Sauveur ce qu'il a fait spécialement pour ses privilégiés, en allant, lui, jusqu'à ces excès d'amour : la Crèche, la Croix, l'Eucharistie : *In finem dilexit* (*Jean* 13, 1).

De tous ces motifs, les plus nobles assurément sont les plus désintéressés. Du point de vue psychologique, ce sont aussi les plus efficaces : on ne pense plus à soi; on ne considère plus ce que les sacrifices coûtent, mais ce qu'ils procurent de satisfaction et de gloire au Bien-aimé : « Qui amat non laborat » (Augustin, *In Joannis Ev.*, tr. 48, 1, PL 35, 1741; « pondus meum amor meus », *Confessions*, liv. 13, ch. 9, n. 10; *Serm.* 96, 1, PL 38, 584-585).

Pour les âmes appelées de fait à la perfection, tentations et illusions, en ce domaine, procèdent toutes en définitive de la répugnance à se vaincre, « horror difficultatis seu labor certaminis » (*Imitation*, liv. 1, ch. 25, 3) : de là les faux prétextes dont elles se paient et les maximes de tiédeur sur lesquelles, pour une part au moins, elles continuent à se régler. D'où l'importance capitale de la fidélité à l'oraison, sans laquelle on ne parviendra jamais ni à se connaître, ni à connaître de façon quelque peu intime le Sauveur et son Père, ni à obtenir l'assistance indispensable pour soutenir son effort. De là aussi les épreuves (et les secours) que Dieu ménage à ses élus (voir art. Purifications).

5. Fruits à espérer. — Tout fidèle qui se décide à « franchir le pas » est-il en droit d'escompter les « grâces d'oraison »? [voir art. Contemplation, Conclusion ; Mystique). — La réformatrice du Carmel, pour sa part, ne le pensait pas; elle promet aux âmes auxquelles ces faveurs seraient refusées « d'arriver à la perfection aussi bien que les grands contemplatifs » (*Chemin de la perfection*, ch. 17, éd. des carmélites de Paris, t. 5, p. 135); si leur ascension en devient plus pénible, du moins « la récompense sera plus grande » (*Le château intérieur*, 5es dem., t. 6, p. 152-154). Bien des maîtres en jugent de même (dans notre *Spiritualité ignatienne*, p. 310-322).

Il reste que, par la séduction de leur énergie et par les libéralités inouïes de Dieu à leur égard, la lecture des grands mystiques, conseillée avec prudence, peut très efficacement décider des générosités encore hésitantes. Surin l'explique en termes enthousiastes : la « résignation » totale de soi, le « renoncement » parfait, c'est-à-dire la substitution complète de l'amour de Dieu à l'amour de soi, assurent en toute hypothèse d'inappréciables richesses (*Questions importantes sur l'amour de Dieu*, éd. A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930, p. 109-169).

Aussi bien, le Sauveur l'a-t-il promis de façon expresse : « Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me... Et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum » (*Jean* 14, 21). — D'après le contexte (M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, p. 386-387) et d'après les explications autorisées de nombreux mystiques, il faut entendre : « A ce prix, *dès cette vie*, je lui ferai voir qui je suis, comment pour ma part, je sais aimer ».

A la bibliographie insérée dans l'article on peut ajouter :

Recueils généraux. — Trois ouvrages dispensant des recueils antérieurs : D.-A. Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, 8 vol., 3e éd. Regensburg, 1889-1902. — A. Raess, *Die Convertiten seit der Reformation*, 13 vol., Fribourg, 1866-1880. — C.-F. Chevé, *Dictionnaire des conversions*, coll. Migne, Paris, 1866.

En outre : L. Baunard, *La foi et ses victoires*, 6e éd., Paris, 1893; *Le doute et ses victimes dans le siècle présent*, 9e éd., Paris, 1899. — G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, 4 vol., Paris, 1905-1909. — *Roads to Rome*, Londres, 1901; voir J. Blötzer, *Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?* dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 66, 1904, p. 125-144, 275-291, 415-431. — D. J. Scannell-O'Neill, *Distinguished Converts to Rome in America*, Fribourg-en-Brisgau, 1907. — A. Crosnier, *Les convertis d'hier*, 3e éd., Paris, 1908. — W. Gordon Goreman, *Converts to Rome... during the last sixty years*, Londres, 1910. — A. Stolz, *Fügung und Führung. Konvertitenbilder*, 3 vol., Fribourg, 1909-1913. — Th. Mainage, *Les témoins du renouveau catholique*, 3e éd., Paris, 1919. — C. von Andrian-Werburg, *Ihre Wege nach Rom*, Paderborn, 1929. — G. Stelbing, *The position and prospects of the catholic Church in english speaking lands*, Édimbourg, 1930. — *Conversions to the catholic Church. A symposium*, éd. M. Leahy, Londres, 1933.

Quelques conversions récentes. — Une liste dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 17, 1914, p. 638-640; dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 9, 1920, p. 482-487. — W. Leblanc, *Erfahrungen aus dem Konvertitenunterricht*, Paderborn, 1936.

P. van der Meer de Walcheren, *Journal d'un converti*, Paris, 1917. — R. A. Knox, *A spiritual Aeneid*, 2e éd., Londres, 1919. — F. Klein, *Madeleine Sémer, convertie et mystique*, 23e éd., Paris, 1926. — W. Wallace, *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, trad. L. Humblet, Bruxelles, 1921. — O. Marchetti, *Un grande convertito, A. Franchi*, Rome, 1921. — L. Lacombe, *Rao-Sahib Mahadera Aiyer ou le brahme converti*, trad. Garnier, Paris-Bruges, 1923. — G. von Zerschwitz, *Warum ich katholisch wurde* et *Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1922 et 1925. — H.-C.-E. Zacharias, *Dominus illuminatio mea*, Calcutta, 1926. — Vernon Johnson, *One Lord, One Faith*, Londres, 1929. — W. E. Orchard, *From Faith to Faith*, Londres, 1933. — Dom Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang, *Souvenirs et pensées*, Bruges, 1945. — F. Cage, *Les étapes d'une conversion, Antoinette*, Paris, 1947. — J. Nicolet, *Yohana Kitagana*, Namur, 1947. — J.-C.-H. Wu, *Du confucianisme au catholicisme*, Rome, 1948. — Th. Merton, *The seven Storey Mountain*, New-York, 1948 ; trad. M. Tadié, *La nuit privée d'étoiles*, Paris, 1951. — H. Schnieberg, *Mein Weg zur Kirche*, Nüremberg, 1948.

Conversions de sorciers. — P.-X. Mertens, *La légende dorée en Chine*, t. 1, 1920, Paris, p. 285-292; cf H. Pinard de la Boullaye, *La conversion d'un sorcier chinois*, dans *Festschrift W. Schmidt*, Vienne, 1928, p. 556-569. — *Missions catholiques*, Lyon, *passim*, et 1926, p. 230-232; 1927, p. 482-484; 1936, p. 48-51. — R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, 1925, t. 1, p. 429-430, 437-438.

Études diverses. 1. *Catholiques.* — A. Retté, *Note sur la psychologie de la conversion*, Bruxelles, 1911. — T. Mainage, *Introduction à la psychologie des conversions*, Paris, 1913;

L'heure des âmes, Paris, 1913; *La psychologie de la conversion*, Paris, 1915; *Le témoignage des apostats*, 2e éd., Paris, 1916. — J. Huby, *La conversion*, 2e éd., Paris, 1919. — J. Dey, *Paliggenesia*, Münster, 1937. — Semaines de missiologie : 7e, *Obstacles à l'apostolat;* 8e, *Les conversions;* 9e, *Après les conversions*, 3 vol., Louvain, 1929-1931.

2. *Non-catholiques.* — J. H. Leuba, *Studies in the psychology of religious phenomena*, dans *American Journal of psychology*, t. 7, 1896, p. 309 svv. — E. D. Starbuck, *A study of conversion, ibidem*, t. 8, 1897, p. 268 svv.; *The psychology of religion*, New-York, 1899. — J. Herzog, *Der Begriff der Bekehrung im Lichte der hl. Schrift und der Forderungen des heutiges Lebens*, Giessen, 1904. — Rogues de Fursac, *Les conversions*, dans *Revue philosophique*, t. 6, 1907, p. 518-529. — Jackson, *The fact of conversion*, Londres, 1908. — G. Berguer, *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*, Genève, 1908. — Marshall, *Conversion or the new birth*, Londres, 1909. — A. Jalaguier, *La conversion des adolescents*, Montauban, 1911. — E. H. Warner, *The psychology of the christian life*, Londres, 1911. — J. Segond, *Le problème psychologique de la grâce et de la conversion*, dans *Journal de psychologie*, 1920, p. 418-456. — R. H. Thouless, *An introduction to the psychology of religion*, Londres, 1923. — M. Neeser, *Du protestantisme au catholicisme. Du catholicisme au protestantisme*, Paris-Neuchâtel, 1926. — L. W. Lang, *A study of conversion*, Londres, 1931.

3. *Études théologiques.* — Ajouter : S. Harent, art. *Foi*, DTC, t. 6, surtout 171-237, 237-278 (grâce), 278-349. — J. van der Meersch, art. *Grâce*, DTC, t. 6, 1595-1604. — J. Rivière, art. *Justification*, DTC, t. 8, 2131-2224. — E. Amann, art. *Pénitence-repentir*, DTC, t. 12, 724-748; A. Michel, art. *Pénitence* (de la Réforme à nos jours), 1050-1127. — P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929.

Traités spirituels. — Ajouter : *Épître du ps. Barnabé*, ch. 17-21, PG 2, 727-782. — Macaire, *Epist. ad filios*, dans RAM, t. 1, 1920, p. 58-83. — S. Augustin, *Sermon* 142, PL 38, 778-784. — Cassien, *Collationes* 3, PL 49, 557-584. — S. Fulgence, *Epist.* 7, *De recta paenitentia*, PL 65, 352-360; *De remissione peccatorum*, 527-574. — S. Bernard, outre son *De conversione*, *In Canticum serm.* 33 et 37. — S. Pierre Chrysologue, *Sermones* 1-5 sur le prodigue, PL 52, 183-201.

E. Bellon, *Bossuet, directeur de conscience*, Paris, 1894. — Fénelon, Lettre 6, *Sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion. Œuvres complètes*, éd. Gosselin, Paris, t. 1, 1851, p. 134-142; *Entretiens... sur la vérité de la religion*, p. 218-226; *Lettres*, 1re s., 6-11, t. 7, p. 202-213; *Lettres spirituelles*, 31-37, t. 8, p. 464-478. — J. H. Newman, *Discourses addressed to mixed congregations*, 4e éd., Londres, 1871.

Voir dans le Dictionnaire les articles Autobiographies, Foi, Grace, Justification, Katharsis, Progrès spirituel.

Henry Pinard de la Boullaye.

COOKE (Robert), oblat de Marie-Immaculée, 1821-1882. — Né à Dungarvan, comté de Waterford (Irlande), le 14 février 1821, Robert Cooke, épris du désir de convertir les protestants d'Angleterre et ne sachant comment réaliser ce désir, s'était établi à Cashel comme médecin, quand il rencontra Casimir Aubert, oblat, et lui demanda de le recevoir dans sa congrégation. Après avoir fait son noviciat à Notre-Dame de l'Osier (Isère) et prononcé ses vœux le 14 juin 1844, il fut ordonné prêtre à Marseille par Mgr de Mazenod le 28 juin 1846 et envoyé aussitôt en Angleterre. Splendide missionnaire, il opéra de nombreuses et parfois remarquables conversions, à Grâce-Dieu (Leicestershire), Everingham (Yorkshire), Leeds, etc. Il fut provincial (1854-1867 et 1873-1877) et fonda un certain nombre de maisons en Irlande, en Écosse et en Angleterre; il mourut supérieur de la maison de Tower Hill, à Londres, le 18 juin 1882.

Plume alerte et vivante, il élargit par ses ouvrages l'apostolat qu'il exerçait par la parole : *Pictures of youthful Holiness*, Londres, 1872, trad. H. Gréard, *La sainteté dans la jeunesse*, Paris, 1876; *Catholic Memories of the Tower of London*, souvenirs sur le cardinal Fisher et Thomas More, Londres, 1875, trad. H. Gréard, *Les souvenirs catholiques de la Tour de Londres*, Paris, 1875; *Sketches of the Life of Mgr de Mazenod*, 2 vol., Londres, 1879 et 1882.

Notices nécrologiques des oblats de Marie-Immaculée, t. 8, p. 220-253. — M. Bernad, *Bibliographie des missionnaires oblats de Marie-Immaculée*, p. 26. — *Missions des oblats de Marie-Immaculée, passim*, 1862-1865. — *Missionary Record*, Dublin, années 1892-95 (biographie écrite par Thomas Dawson et publiée ensuite en abrégé sous le titre, *A Pioneer Irish Oblate, Fr. Rob. Cooke*, 1916). — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 1, London, 1885, p. 557-558.

Albert Perbal.

COPPIN (Joseph), rédemptoriste, 1840-1915. — Né à Hansinelle, Belgique, le 27 mai 1840, prêtre en 1863, prédicateur renommé, Joseph Coppin est mort à Tournai le 27 novembre 1915. Il publia une dizaine d'ouvrages ascétiques dont les principaux sont : *Vivons saintement à l'exemple des saints* (Bruges, 1896, 4e éd., 1914); *Vivons heureux* (Bruges, 1898, 3e éd., 1909); *La vocation au mariage, au célibat, à la vie religieuse, au sacerdoce* (Roulers, 1903, 5e éd., Paris, 1920). Son livre *La question de l'Évangile : « Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés »?* (Bruxelles, 1899) se rapporte à la controverse Castelain-Godts au sujet du nombre des élus (1899) et donne la note rigoriste. Ses autres ouvrages constituent un essai de vulgarisation ascétique auprès de chrétiens peu coutumiers d'exercices pieux et peu soucieux de perfection. Il insiste sur l'appel général à la sainteté, la facilité relative de sa réalisation, l'influence béatifiante, dès ce monde, de l'observation de la loi divine et de la pratique religieuse. Il a souvent réussi à faire pénétrer la doctrine ascétique sous forme de lectures originales et attrayantes dans les milieux revêches à l'idée même de méditation ou d'exercices spirituels.

M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des Écrivains rédemptoristes*, Louvain, 1935, t. 2, p. 73-74.

Maurice de Meulemeester.

COPTE (LITTÉRATURE SPIRITUELLE).

— 1. *Situation de la littérature copte.* — 2. *La littérature hétérodoxe.* — 3. *La littérature orthodoxe.*

1. — SITUATION DE LA LITTERATURE COPTE

Le christianisme, en Égypte, s'est propagé d'abord parmi les populations de langue grecque et pendant plusieurs siècles le grec resta la langue officielle de l'Égypte chrétienne; au 6e siècle encore il est la langue officielle des patriarches d'Alexandrie. Du 2e au 5e siècle l'Égypte fut la patrie d'élection d'une spiritualité chrétienne d'expression grecque; mais parallèlement à cette spiritualité savante, surtout alexandrine, s'est développée dans l'Égypte chrétienne une spiritualité indigène, qui s'est exprimée dans la langue égyptienne parvenue à son dernier état, le copte.

Le copte est attesté sous la forme de dialectes variés, qui se répartissent selon des aires géographiques diverses, encore discutées pour certains d'entre eux, et se manifestent comme langues littéraires à des épo-

ques différentes : 1° le sahidique, dialecte du sud, est au point de vue littéraire de beaucoup le plus important; c'est en ce dialecte que sont écrits en particulier les ouvrages provenant de la bibliothèque du Deir-el-Abiad, le monastère de Chenoute, qui forment une bonne partie des manuscrits coptes de nos fonds européens. 2° L'achmimique, le sub-achmimique et le fayoumique, dialectes de la moyenne Égypte (bien que certains indices semblent prouver que ce dernier était parlé sur la côte), ont servi à la rédaction de nombreux écrits apocryphes et des écrits manichéens. 3° Le bohairique, dialecte de Nitrie, s'est développé le dernier comme langue littéraire, surtout à l'occasion de traductions faites sur des manuscrits sahidiques lorsque s'est reconstituée aux 9e et 10e siècles la bibliothèque du couvent de Saint-Macaire; il s'est répandu surtout lorsque ce monastère est devenu le cœur de l'Église d'Égypte, au point qu'il est resté la langue liturgique de l'Église copte.

A ce moment d'ailleurs le copte est de plus en plus en concurrence avec l'arabe : une troisième littérature chrétienne naît alors en Égypte, la littérature arabe chrétienne, qui, déjà brillamment représentée au 10e siècle, connaît son plus grand éclat aux 13e et 14e siècles. Un stade intermédiaire est représenté par des documents en arabe transcrits en caractères coptes. La dernière manifestation littéraire copte est la composition, sans doute au 14e siècle, à une époque où le copte n'est probablement plus une langue vivante, du poème appelé *Triadon* qui, par son contenu de caractère moral et ascétique, relève précisément de la littérature spirituelle.

Située ainsi entre deux littératures plus heureuses qu'elle, la littérature copte n'exprime donc que partiellement la spiritualité de l'Égypte chrétienne; il faut ajouter qu'elle ne nous est parvenue que de façon très fragmentaire, selon le hasard de découvertes qui nous ont mis seulement en possession des débris d'une littérature. Du moins est-elle, à coup sûr, la plus représentative de cette spiritualité égyptienne. Sans doute les papyrus manifestent la grande diffusion du grec, mais il est certain que, la région du delta mise à part, celui-ci n'a jamais été la langue populaire : tout mouvement religieux qui, en Égypte, a voulu se répandre largement et s'implanter profondément, a dû se servir du copte et avoir une littérature écrite copte.

Toutefois il ne faudrait pas établir une séparation absolue et arbitraire entre les deux grandes sphères de la spiritualité chrétienne en Égypte à haute époque : il serait insuffisant d'opposer simplement la littérature copte à la littérature grecque, en disant que celle-ci fut savante et celle-là populaire. C'est bien souvent le hasard seul qui nous a conservé tel texte en grec, tel autre en copte; surtout les deux domaines linguistiques, sur le plan littéraire, pénètrent souvent l'un dans l'autre. Des influences certaines se sont exercées d'une littérature sur l'autre; sans parler de la part qu'il y aurait à faire, à la vérité difficile à démêler, aux influences proprement égyptiennes dans l'élaboration de la spiritualité alexandrine, les éléments proprement coptes ont parfois joué un rôle dans la rédaction des œuvres grecques, certaines de celles-ci ayant un substrat, oral ou même écrit, incontestablement copte. Surtout l'influence a été grande dans le sens du grec au copte, la littérature copte étant en grande partie faite de traductions d'ouvrages grecs, parfois perdus dans leur langue originale. Enfin, certains auteurs ont eu à la fois une activité littéraire grecque et copte, tel Hiérakas (cf Épiphane, *Panarion* 67), dont l'œuvre est perdue; saint Athanase serait à compter parmi eux, si l'on admet avec de bons critiques qu'il est bien l'auteur de traités ascétiques coptes, concernant en particulier la virginité, transmis sous son nom.

G. Bardy, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 203-216; *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. 1, Paris, 1948, p. 38-52. — L.-Th. Lefort, *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*, Bruxelles, 1931; *Le copte, source auxiliaire du grec*, dans *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, p. 567-578. — J. Simon, *Note sur le dossier des textes fayoumiques*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 37, 1938 (= *Mélanges C. Schmidt*), p. 205-211; *Note sur le dossier des textes akhmimiques*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 197-201; *Note sur le dossier des textes subakhmimiques*, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946 (= *Mélanges Lefort)*, p. 497-509. — L.-Th. Lefort, *La littérature bohairique*, *ibidem*, t. 44, 1931, p. 115-135.

Pour l'histoire des manuscrits de Nitrie, voir l'Introduction de E. White, *The monasteries of the Wadi'n Natrun*, t. 1, *New Coptic texts from the monastery of Saint Macarius*, New-York, 1926; *ibidem*, p. 231 svv, voir l'édition par Sobhy d'un manuscrit arabe en caractères coptes du 13e ou 14e siècle, donnant des extraits des apophtegmes et des traités de l'abbé Isaïe. — O. von Lemm, *Das Triadon, ein sahidisches Gedicht mit Arabischer Uebersetzung*, Saint-Pétersbourg, 1903.

Sur les textes magiques coptes, où entrent des éléments chrétiens et qui ne touchent que de bien loin à la spiritualité, voir A.-M. Kropp, *Ausgewahlte Koptische Zaubertexte*, 3 vol., Paris, 1930-1931 et E. Drioton, *Parchemin magique copte provenant d'Edfou*, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946 (= *Mélanges Lefort*), p. 479-489.

Sur les traités ascétiques coptes attribués à saint Athanase : A. van Lantschoot, *Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*, dans *Le Muséon*, t. 40, 1927. — L.-Th. Lefort, *S. Athanase, écrivain copte*, *ibidem*, t. 46, 1933, p. 1-33; *Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint Athanase*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 67, 1949 (= *Mélanges Paul Peeters*, t. 1), p. 142-152. — Sur un fragment copte qui serait à attribuer à Hiérakas : E. Peterson, *Ein Fragment des Hierakas (?)* dans *Le Muséon*, t. 60, 1947, p. 257-260.

2. — LA LITTERATURE HETERODOXE

A. Écrits gnostiques. — La question est loin d'être résolue de savoir si l'on doit considérer le gnosticisme en général comme une hérésie chrétienne ou bien comme un mouvement religieux tout à fait étranger au christianisme, mais qui se serait immiscé en lui. Quoi qu'il en soit, le gnosticisme a joué un rôle trop important dans la spiritualité égyptienne, même chrétienne, pour qu'on puisse le laisser en dehors de cet exposé; de plus, les écrits gnostiques originaires d'Égypte renferment à peu près tous, sinon tous, des éléments chrétiens; d'ordinaire l'exposé s'insère dans un cadre chrétien et il est attribué à Jésus ou à l'un des apôtres; le plus souvent Jésus, après sa résurrection, s'entretient avec ses disciples, à qui il révèle les secrets de la création des mondes, le destin tragique des âmes et les moyens de se sauver par la gnose, qui est précisément la connaissance de cette révélation reçue avec foi. La rencontre du christianisme et du gnosticisme, accidentelle ou essentielle, est donc évidente en ces écrits. Il semble bien que les gnostiques aient été les premiers, probablement dès le second siècle, à se servir du copte comme langue écrite, pour propager leurs doctrines; les manus-

crits qui nous sont parvenus paraissent s'échelonner du 3e au 5e siècle.

Deux de ces manuscrits sont connus depuis la fin du 18e siècle : le codex Askew conservé au British Museum à Londres et le codex Bruce conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford; le premier contient les trois livres de la *Pistis Sophia*, suivis d'un discours de Jésus sur la pénitence; le second renferme les deux livres de Jeû et un traité sans titre; ces deux manuscrits ont été édités par C. Schmidt. Le Musée de Berlin a acquis à la fin du siècle dernier un autre manuscrit copte, encore inédit, contenant quatre écrits : la fin d'un *Évangile de Marie*, un *Apocryphe de Jean*, une *Sagesse de Jésus* et des *Actes de Pierre* en fragments.

Une importante découverte faite en 1946 en Haute-Égypte, dans la région de Nag-Hammadi, a mis soudain au jour un nombre considérable de livres gnostiques coptes; un des recueils, qui a été acquis peu après la découverte par le Musée copte du Caire, contient avec l'*Apocryphe de Jean* et la *Sagesse de Jésus*, déjà possédés dans le manuscrit de Berlin, trois livres nouveaux : un *Évangile des Égyptiens* (autre que l'ouvrage de ce nom mentionné par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* III), appelé aussi *Livre sacré du grand esprit invisible*, une *Épître du bienheureux Eugnoste aux siens*, un *Dialogue du Sauveur*. Douze autres manuscrits provenant de la même découverte renferment quarante-trois ouvrages qui sont, d'après l'inventaire dressé par J. Doresse et T. Mina, et déduction faite de ceux qui ont été mentionnés à propos des précédents documents et pour lesquels on a ici de nouveaux textes : trois *Apocalypses de Jacques*, un *Discours à Réginos sur la résurrection*, un *Évangile de vérité* (est-ce l'écrit valentinien?), une *Prière de l'apôtre Pierre*, un *Évangile de Thomas*, un *Évangile de Philippe*, un traité appelé *L'hypostase des archontes* (= Livre de Noréa), un autre traité intitulé *Exégèse sur l'âme*, un *Livre de Thomas*, un traité intitulé *Le triple discours de la triple Protennoia*, une *Paraphrase de Seem*, une *Apocalypse de Pierre* (qui semble être autre que l'*Apocalypse de Pierre* connue en éthiopien et par quelques fragments grecs), des *Enseignements de Silvanos*, une *Apocalypse de Dosithée*, une *Interprétation de la gnose*, un traité intitulé *Allogène suprême*, une *Apocalypse de l'Apôtre Paul* (autre, semble-t-il, que l'apocryphe chrétien de ce nom), une *Révélation d'Adam à son fils Seth*, une *Apocalypse de Zostrianos*, une *Épître de Pierre à Philippe*, des *Actes de Pierre*, cinq apocalypses sans titre, dont l'une est identifiée avec la *Révélation de Messos* et quatre autres traités; en outre, cinq traités hermétistes, dont un *Discours authentique* et l'*Asclépius*, manifestent une collusion de la gnose chrétienne avec l'hermétisme qui, si elle n'est pas accidentelle, est de grand intérêt.

Ces traités gnostiques sont probablement traduits du grec; le fait est du moins certain pour la *Sagesse de Jésus*, comme l'a montré H.-Ch. Puech par la comparaison avec un fragment grec retrouvé sur un papyrus d'Oxyrhynchos. Mais ce fait ne diminue en rien le caractère profondément égyptien de cette gnose et la diffusion et la vitalité considérable du mouvement gnostique dans l'Égypte chrétienne; on connaît d'ailleurs les attaches des « grands gnostiques », comme Basilide ou Valentin, avec l'Égypte; la découverte de ces manuscrits coptes témoigne de la diffusion du mouvement bien au delà des sphères helléniques; leur témoignage rejoint celui de contemporains touchant l'existence de cercles gnostiques en Égypte, du 2e au 4e siècle, en particulier celui d'Épiphane (*Panarion*, 26) pour le 4e siècle.

Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice ms. coptico Londinensi descripsit et latine vertit, éd. princeps de Schwartze et Petermann, Berlin, 1851. — C. Schmidt, *Pistis Sophia neu herausgegeben*, Copenhague, 1925; *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet*, coll. Texte und Untersuchungen, zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 8, Leipzig, 1892; *Koptischgnostische Schriften*, t. 1 (*Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeû*, Unbekanntes altgnostisches Werk), coll. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, 1905 (traduction seule); *Pistis Sophia aus dem Koptischen übersetzt*, Leipzig, 1925. — L'écrit anonyme du papyrus Bruce a été réédité par Ch. A. Baynes, *A coptic gnostic treatise in the codex Brucianus*, Cambridge, 1933.

Pour la description du papyrus inédit de Berlin, voir C. Schmidt, *Ein vorirenaeische Originalwerk in koptischer Sprache*, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1896, p. 839-847 et E. Henneke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., Tübingen, 1924, p. 70-71.

Sur la découverte de Nag-Hammadi : Togo Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte* et Jean Doresse, *Trois livres gnostiques inédits*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 2, n. 3, Amsterdam, juillet 1948. — H.-Ch. Puech, *Nouveaux écrits gnostiques découverts à Nag-Hammadi*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 134, 1947-1948, p. 244-248. — J. Doresse et T. Mina, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte. La bibliothèque de Chenoboskion*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 3, n. 3, 1949, p. 129-141. — J. Doresse, *Une bibliothèque gnostique copte*, dans *La nouvelle Clio*, t. 1, 1949, Bruxelles, p. 59-70. — H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques* dans *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, Boston 1950, p. 91-154.

B. Écrits manichéens. — Le manichéisme peut être considéré comme une gnose, mais très différenciée de la précédente et d'une tout autre valeur intellectuelle, de même que les écrits manichéens coptes ont dans l'ensemble une qualité littéraire bien supérieure à celle des précédents écrits gnostiques. Le rapport entre ce mouvement religieux et le christianisme est encore obscur, et l'on ne sait si Mani ne fut qu'un hérésiarque chrétien, comme l'ont pensé les anciens auteurs ecclésiastiques, ou s'il est vraiment le fondateur d'une religion nouvelle, essentiellement syncrétiste, dans laquelle des éléments chrétiens sont venus se mêler à des éléments de provenance diverse. Quoi qu'il en soit, dans les écrits manichéens coptes, les éléments chrétiens ont incon-testablement une part dominante et, par là, le manichéisme entre comme un élément important dans la spiritualité chrétienne d'Égypte, spécialement copte.

On sait que Mani lui-même avait envoyé deux de ses disciples évangéliser l'Égypte et l'on a des témoignages sûrs de l'existence de communautés manichéennes en Égypte dès le 3e siècle, c'est-à-dire au moment où s'éveille la vie monastique. Le manichéisme semble avoir pénétré profondément dans la population égyptienne. Au 4e siècle Sérapion, évêque de Thmuis, écrit une réfutation du manichéisme et sans doute ne se battait-il point avec des ombres! La découverte, en 1930, d'écrits manichéens coptes dans le Fayoum, à Médînet Mâdi, remontant au 4e siècle, atteste l'importance du manichéisme dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. Ces livres sont probablement traduits du syriaque, qui paraît avoir été la langue de la plupart des écrits manichéens primitifs. Ont déjà été édités, chez W. Kohlhammer à Stuttgart, les *Homélies* manichéennes, le tome 1 des *Kephalaia* et la deuxième partie du

Psautier; sont encore à éditer, avec le reste des *Kephalaia* et du *Psautier*, des *Lettres* de Mani, un commentaire de l'*Évangile vivant* de Mani, une autre collection de *Kephalaia* et une histoire de l'Église manichéenne ancienne. Ces documents, groupés en sept recueils, sont répartis entre le Musée de Berlin et la collection Chester Beatty de Londres.

C'est en copte qu'a été conservée la presque totalité des écrits proprement gnostiques qui nous sont parvenus ; les documents coptes manichéens constituent, avec ceux de l'Asie centrale, la partie la plus importante des écrits manichéens arrivés jusqu'à nous; nous les devons au sol particulièrement conservateur de l'Égypte, sans doute, mais cela prouve surtout que ces écrits hétérodoxes trouvèrent en Égypte, plus qu'ailleurs, des lecteurs fervents.

Textes du Fayoum édités par H.-J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934. — C. Schmidt, H. Polotsky et A. Böhlig, *Kephalaia*, coll. Manichäische Handschriften der Staatl. Mus. Berlin, t. 1, fasc. 1, Stuttgart, 1940. — R.-C. Allberry, *A manichaean Psalm-Book*, 2e partie, Stuttgart, 1938. — Sur cette littérature copte manichéenne, voir C. Schmidt, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten*, Stuttgart, 1933 et J. Simon, *L'édition des textes manichéens coptes*, dans *Orientalia*, Rome, t. 5, 1936, p. 269-277. — H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme* dans *Histoire générale des religions*, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier, t. 3, Paris, 1945, p. 85-116.

3. — LITTERATURE ORTHODOXE

A. Écrits apocryphes et hagiographiques. — Les frontières entre les écrits hétérodoxes, particulièrement gnostiques, et les écrits orthodoxes sont souvent très indécises dans la littérature copte. Celle-ci nous a transmis, au moins par fragments, un grand nombre d'apocryphes de l'ancien et du nouveau Testament, et l'origine de la plupart de ces écrits reste encore obscure. Beaucoup d'écrits authentiquement gnostiques, on l'a vu, ont la forme d'apocryphes chrétiens; les gnostiques ont aussi utilisé des apocryphes qui ont pu être inspirés par la foi ou la piété de la grande Église. On sait qu'avant la découverte par R. Harris, en 1909, de la version syriaque des *Odes de Salomon*, ce chef-d'œuvre de la piété mystique du second siècle n'était connu que par la *Pistis Sophia* qui donne en copte le texte de cinq d'entre elles (V, 1-11; VI, 8-18; XXII, 1-12; XXV, 1-12 et la première, qui manque en syriaque).

Mais il convient le plus souvent de voir dans ces apocryphes l'expression d'une piété chrétienne populaire, servie par une imagination sans frein, qui reste, tant bien que mal, dans les limites de l'orthodoxie, sans préjudice d'influences ou de tendances hétérodoxes, spécialement influences gnostiques et tendances à l'encratisme; certains paraissent authentiquement d'origine égyptienne; en tout cas, le grand nombre de ces apocryphes traduits en copte montre combien ils étaient populaires parmi les fidèles d'Égypte et ils restent des témoins de la spiritualité égyptienne chrétienne. Deux traits y sont particulièrement remarquables à cet égard : la prédilection pour le merveilleux et la tendance à l'ascétisme. Visions, extases, révélations sur les demeures célestes et le séjour dans l'au-delà, les coptes les trouvaient à discrétion dans certains apocryphes de l'ancien Testament, comme l'*Ascension d'Isaïe* et le 4e *Livre d'Esdras*, qui sont parvenus dans des frements coptes; le copte seul a conservé les *Apocalypses d'Élie* et de *Sophonie*, éditées par Steindorff : dans la première est racontée l'ascension d'Élie dans les différents cieux, avec les visions successives qu'il y eut; la seconde expose en particulier les châtiments réservés aux pécheurs dans l'au-delà. Les préoccupations sur la mort et le voyage de l'âme après la mort, si caractéristiques de l'ancienne piété égyptienne demeurée populaire, apparaissent spécialement dans deux apocryphes du nouveau Testament également transmis en copte : le *Transitus Mariae* et l'*Histoire de Joseph le charpentier*, ce dernier n'étant connu, par ailleurs, que par l'arabe; on a aussi des fragments coptes de l'*Apocalypse de Paul*, ouvrage certainement originaire d'Égypte, où sont décrits avec force détails les tourments des damnés et les joies des bienheureux.

On retrouve en copte aussi de très nombreux fragments appartenant à des évangiles apocryphes, qu'il n'est pas toujours aisé d'identifier; un certain nombre ont été publiés par E. Révillout et par P. Lacau; les miracles les plus extraordinaires y sont chose commune; ainsi on y voit Jésus ressuscitant un poulet servi pendant la Cène pour répondre à ceux qui douteraient de sa propre résurrection! Les disciples, sur ce point, ne sont pas inférieurs au Maître; les Actes apocryphes des Apôtres sont pleins de voyages merveilleux et de prodiges bien souvent superflus.

Certains de ces Actes sont particulièrement intéressants, du point de vue de l'histoire de la spiritualité, par les tendances ascétiques qu'ils expriment. Ainsi le copte nous a conservé une recension des *Actes de Paul*, qui a permis à C. Schmidt, qui l'a éditée, de reconstituer la teneur primitive de cet important apocryphe déjà signalé au 3e siècle par Tertullien : sur le récit des voyages de Paul se greffe le roman de Thècle; une valeur excessive accordée à la continence et, corrélativement, une certaine dépréciation du mariage ont fait que cet apocryphe, nullement hétérodoxe au principe, a pu être utilisé par les manichéens et devenir ainsi suspect à l'orthodoxie; les mêmes tendances encratites sont également manifestes dans les *Actes de Thomas* dont on a en copte un court fragment. Le copte a conservé de nombreux autres Actes apocryphes, qui tournent fréquemment au roman d'aventures : *Actes d'André et de Mathias chez les anthropophages*, *Actes de Paul et d'André*, *Actes d'André et de Barthélemy*... Ces Actes des apôtres se terminent souvent par des passions et se confondent avec des actes des martyrs; ils relèvent alors en partie de l'hagiographie.

Le goût du merveilleux et du romanesque, joint à la dévotion pour les formes les plus hautes de l'héroïsme chrétien, a trouvé surtout à se satisfaire en Égypte dans les écrits hagiographiques, particulièrement dans les Actes des martyrs, le martyre couronnant naturellement une vie proposée pour l'édification des lecteurs. L'Égypte d'ailleurs ne manquait pas d'authentiques martyrs; l'effroyable persécution de Dioclétien laissa un tel souvenir que dans l'épigraphie copte on se servit couramment, pour les dates, de l' « ère des martyrs ». Beaucoup d'actes de martyrs conservés en copte ont comme héros des victimes, égyptiennes ou non, de Dioclétien ou de Maximien : saint Coluthus, martyr d'Antinoé, Anub, Apater et Hérais, Apatil, Apollonius et Philémon, Ari, Arrianus, Pantaléon, Paphnuce et ses 546 compagnons martyrs en Thébaïde, Ptolémée, Sarapamon, Sarapion, et ses compagnons...

Il va de soi que ces récits sont loin d'être des relations historiques; le but est simplement d'édifier le lecteur

par l'exemple d'une vie héroïque et par le récit des interventions éclatantes de Dieu en faveur de ses saints; plus ces interventions seront nombreuses et extraordinaires, — tel martyr meurt et ressuscite jusqu'à six fois —, plus le récit sera édifiant; qu'importent le nom du héros et le personnage même qui le porte; aussi bien ce qui est vrai de l'un vaut aussi pour n'importe quel autre, et l'on a très souvent, à la lecture, l'impression d'un même récit qui recommence indéfiniment. La plupart de ces Actes sont traduits du grec, mais le copte a toujours tendance à renchérir en merveilleux sur l'original, qui pourtant d'ordinaire n'en manque pas. L'hagiographie populaire, l'éloge, le panégyrique sont des genres pour lesquels les coptes eurent une très grande prédilection et ils les appliquaient à d'autres qu'aux martyrs. Telles sont l'histoire merveilleuse de Gesios et d'Isidoros qui découvrent les reliques de saint Jean-Baptiste ou la légende d'Hilaria, fille de l'empereur Zénon, moniale en Égypte.

A partir du 4e siècle un nouvel idéal prend peu à peu la place du martyre, dont il devient, si l'on ose dire, un succédané : l'ascétisme monastique; aux solitaires et aux ascètes va bientôt la dévotion populaire, et ceux-ci tiennent une place immense dans la vie religieuse de l'Égypte; toute la spiritualité copte est profondément imprégnée par l'idéal monastique, au point que l'on ne peut guère concevoir la perfection chrétienne sous une autre forme; en lui viennent éclore, sous un climat orthodoxe, les tendances à l'ascétisme, exubérantes et volontiers hétérodoxes, qui depuis trois siècles se manifestaient dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. C'est dans ces écrits relatifs à la vie monastique que l'on atteint à la partie la plus originale de la littérature copte.

Écrits apocryphes. — Un inventaire des textes apocryphes coptes a été dressé par W. Grossouw, *De Apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de Koptische letterkunde*, dans *Studia Catholica*, t. 10, 1933-1934, p. 434-436 et t. 11, 1934-1935, p. 19-36.

Ascension d'Isaïe : L.-Th. Lefort, *Fragments d'apocryphes en copte akmimique*, dans *Le Muséon*, t. 52, 1939, p. 1-10. — Un nouveau fragment a été publié par P. Lacau, *Fragments de l'Ascension d'Isaïe en copte*, *ibidem*, t. 59, 1946 (= *Mélanges Lefort*), p. 453-467.

Fragments sahidiques de l'*Apocalypse d'Esdras :* J. Leipoldt et Violet, coll. Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde, t. 12, 1904. — G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse* (texte et traduction), coll. Texte und Untersuchungen zur... Literatur, neue Folge, t. 2, fasc. 3, Leipzig, 1899. — F. Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, coll. Texts and Studies, t. 4, fasc. 2, Cambridge, 1896 (texte bohairique du *Transitus Mariae* et fragments sahidiques). — P. Peeters, *Histoire de Joseph le Charpentier*, rédactions copte et arabe traduites et annotées, dans le t. 1 des *Évangiles apocryphes*, coll. Textes et Documents publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, Paris, 2e éd., 1924. — S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erlaütert und untersucht*, coll. Texte und Untersuchungen zur... Literatur, Berlin, 1951.

Fragments coptes de l'*Apocalypse de Paul* dans W. Budge, *Miscellaneous Coptic texts*, Londres, 1915. — E. Révillout, *Les apocryphes coptes, publiés et traduits*, 1re p., *Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy*, PO, t. 2, fasc. 2, p. 116-198, Paris, 1907; *Acta Pilati et supplément à l'Évangile des douze apôtres*, PO, t. 9, fasc. 2, p. 133-139, Paris, 1913. — P. Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes*, coll. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. 9, Le Caire, 1904.

C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift*, Leipzig, 1904, 2e éd. augmentée, 1905. — Fragment des *Actes de Thomas :* Révillout, *op. cit.*, t. 1, p. 197-198. — I. Guidi, *Frammenti copti*, dans Rendiconti della reale Accademia dei Lincei, t. 3, Rome, 1887 et t. 4, 1888. — O. von Lemm, *Koptische apokryphe Apostelakten*, dans *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, t. 33, 1890 et t. 35, 1892.

Autres apocryphes : C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, coll. Text und Untersuchungen zur... Literatur, t. 43, Leipzig, 1919. — Ad. Harnack et C. Schmidt, *Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam Apokalypse*, dans *Sitzungsberichte der kœnig. preuss. Akad. des Wiss. zu Berlin*, 1891.

Actes des martyrs : publications d'ensemble. — I. Balestri et H. Hyvernat, *Acta martyrum*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Coptici, textus, ser. 3a, t. 1, Paris, 1907, et t. 2, Paris, 1924; idem, versio, ser. 3a, t. 1, Paris, 1908. — H. Hyvernat, *Acta martyrum* II. *Additis indicibus totius operis*, 1950. — H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque vaticane et du Musée Borgia*, Paris, 1886. — W. Budge, *Coptic Martyrdoms... in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1914. — Fr. Rossi, *Un nuovo codice copto del Museo egizio di Torino contenente la vita di S. Epifanio ed i martiri di S. Pantaleone, di Ascla, di Apollonio, di Filemone, di Ariano e di Dios, con versetti dei vari capitoli del libro di Giobbe*, coll. Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze mor. isto. e filolog., t. 1, fasc. 1, Rome, 1893. — E. O. Winstedt, *Coptic Saints and Sinners*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, Londres, t. 30, 1908; t. 32, 1910; t. 33, 1911.

Études : H. Delehaye, *Les passions coptes*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 10, 1922, p. 127-154. — E. Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte, étude critique*, Paris, 1890.

Détail : A. Georgi, *De miraculis S. Coluthi et reliquiis Actorum S. Panesnio martyrum thebaica fragmenta duo*, Rome, 1793. — E. Amélineau, *Les actes coptes du martyre de saint Polycarpe*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, t. 10, 1888. — I. Balestri, *Il martirio di Apa Sarapione di Panefôsi*, dans *Bessarione*, 2e série, t. 9, Rome, 1905; *Il martirio di S. Teodoro l'Orientale e di suoi compagni Leonzio l'Arabo e Panigiris il Persiano*, *ibidem*, t. 10, 1906. — H. Munier, *Un nouveau passage du martyre de saint Philothée*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Le Caire, 1916; Fragments des *Actes du martyre de l'Apa Chnoubé*, *ibidem*, 1917; *Nahroou et les actes de son martyre*, *ibidem*, 1920; *Une relation copte sahidique de la vie des saints Maxime et Domèce*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire, t. 13, 1917; *Les Actes du martyre de saint Isidore*, *ibidem*, t. 14, 1918; *Un nouveau martyr copte, saint Nabraha*, *ibidem*, t. 15, 1919.

W. Budge, *The martyrdom and miracles of S. George of Cappadocia*, Londres, 1888; *The martyrdom of Isaac of Tiphre*, dans *Transactions of the Society of biblical archaeology*, t. 9, Londres, 1886. — U. Bouriant, *L'éloge de l'Apa Victor, fils de Romanos*, dans *Mémoires de la Mission française d'archéologie orientale*, t. 8, Le Caire, 1893. — W. E. Crum, *Barsaumâ the Naked*, dans *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, t. 29, Londres, 1907; *Hagiographica from Leipzig manuscripts*, *ibidem*. — G. Steindorff, *Gesios und Isidoros*, dans *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde*, t. 21, Leipzig, 1883. — E. Amélineau, *Histoire des deux filles de l'empereur Zénon*, dans *Proceedings of the Society of Biblical archaeology*, Londres, 1887-1888. — J. Drescher, *Three coptic legends*, Le Caire, 1947.

B. Écrits ascétiques et monastiques. — Bien peu de moines d'Égypte, pour la plupart paysans égyptiens, connaissaient le grec; le plus grand nombre ne parlaient ou n'écrivaient que le copte; on a conservé sur des ostraca des fragments de lettres ou de billets qu'échangeaient en copte les solitaires de Thébaïde; il y est parfois indiqué des titres de livres qu'ils se communiquaient et qui constituaient leurs modestes

bibliothèques; dans la masse des manuscrits coptes qui nous sont parvenus les écrits ascétiques tiennent une très grande place. Jadis E. Amélineau, qui eut d'incontestables mérites en publiant pour la première fois, malheureusement sans méthode et avec un parti-pris de dénigrement qui nuisit à la qualité de son travail, un grand nombre de ces textes dans ses *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, a prétendu que tous les écrits relatifs au monachisme égyptien ancien étaient d'origine copte; la vie de saint Paul, premier ermite, aurait eu elle-même un original copte, adapté par saint Jérôme, bien que la souscription de cette rédaction copte, publiée par Amélineau, porte le nom de saint Jérôme! Sous cette forme systématique et partiale, la thèse est évidemment absurde et Ladeuze et dom Butler l'ont aisément réfutée. Mais la réaction contre la thèse d'Amélineau a conduit à des excès certains (on a un exemple de ces outrances dans l'introduction de F. Nau à son édition d'Ammonas, au tome 11 de la *Patrologia Orientalis*, p. 400-401). Les travaux de ces dernières décades ont conduit à des solutions plus nuancées et établi des faits certains.

Il est évident que les moines groupés autour de saint Pacôme, en Haute-Égypte, ne connaissaient que le copte et c'est en copte, comme l'a montré L. Th. Lefort, qu'a été rédigée, sous sa première forme, la règle de saint Pacôme. L'étude et l'édition par le même savant des vies coptes de Pacôme ont établi que les vies sahidiques représentent bien la rédaction primitive et que les vies grecques, à plus forte raison syriaque et arabe, sont secondaires. Pacôme et Théodore, son successeur, n'ont pu prononcer qu'en copte les sermons qu'ils ont adressés à leurs moines. Le copte a bien été la langue de ces premiers milieux cénobitiques que sont les communautés pacômiennes de Haute-Égypte au 4e siècle. Si saint Antoine a écrit, il n'a pu écrire ou dicter qu'en copte, le grec lui étant complètement inconnu; mais cela ne suffit pas pour assurer que les fragments de lettres coptes que nous avons sous son nom représentent des originaux. Comme l'a montré M. Chaîne, il ne peut faire aucun doute que la recension copte sahidique des *Apophtegmes* qui nous est parvenue est traduite du grec, qui est certainement la langue originale de ces recueils dans la rédaction qui a servi de base aux nombreuses recensions, en langues diverses, que nous connaissons; mais il est probable qu'il a existé, avant ces rédactions littéraires, au moins oralement, des séries d'apophtegmes en copte; ces paroles attribuées aux moines de Nitrie et de Scété, dans la mesure où elles sont authentiques, n'ont pu, dans la majorité des cas, être prononcées qu'en copte : ainsi Poemen, dont les paroles rapportées sont les plus nombreuses, ignorait le grec (cf *Apophthegmata*, PG 65, 365d). R. Draguet a récemment montré qu'une œuvre aussi littéraire que l'*Histoire Lausiaque*, si elle est loin d'être une pure traduction du copte, comme le voulait Amélineau, utilise, dans deux chapitres au moins, des documents écrits coptes. Surtout la littérature copte présente une œuvre pleinement originale dans les écrits du moine Chenoute, chef de communautés monastiques d'observance pacômienne dans la région d'Atripé; tempérament ardent et parfois violent, écrivain abondant et original, orateur-né surtout, il a laissé en sahidique une œuvre, faite principalement de lettres, de sermons et de règlements concernant la conduite de la vie ascétique et monastique, qui est encore, malgré les travaux d'Amélineau et même ceux de Leipoldt, imparfaitement et incomplètement éditée; la langue copte fut la seule langue des moines de Chenoute; elle est aussi celle de son disciple Bésa, qui écrivit sa vie. Phénomène essentiellement égyptien en ses origines, le monachisme fut primitivement de langue copte.

Il n'en reste pas moins vrai que la littérature ascétique copte comprend un très grand nombre d'œuvres traduites du grec; ces moines égyptiens lurent surtout des œuvres, souvent des florilèges, d'auteurs grecs, traduits en leur langue. Les vies des moines sont nombreuses : vies de Paul de Thèbes, de saint Antoine, de sainte Marine, de Jean de Lycopolis, de Jean le Nain, de saint Syméon stylite, de saint Pesunthius, moine, puis évêque de Keft... On a en copte de nombreuses homélies, authentiques ou non, des Pères grecs, des deux Grégoire, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, de saint Cyrille, une homélie au moins de saint Éphrem. Parmi les écrits plus spécialement ascétiques, se trouvent les règles de saint Basile, une lettre de Macaire, les traités de l'abbé Isaïe. Il ne semble pas qu'il ait existé une version copte d'œuvres d'Évagre; les chaînes coptes publiées par P. de Lagarde contiennent, attribuée au Pontique, une paraphrase du *Pater*, mais ces chaînes ont probablement été composées en grec.

E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe siècle: Histoire de saint Pacôme et de ses communautés*, coll. Annales du Musée Guimet, t. 17, Paris, 1889; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne: Histoire des monastères de la Basse Égypte*, *ibidem*, t. 25, Paris, 1894 (= vie de saint Paul, premier ermite, apophtegmes sur saint Antoine, vie de Macaire de Scété, vertus de saint Macaire, apophtegmes sur saint Macaire, vie de Macaire d'Alexandrie, vies des saints Maxime et Domèce, vie de Jean Colobos); *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, coll. Mémoires de la Mission archéologique française, t. 4, Le Caire, 1888 (= vie de Schnoudi par son disciple Visa, panégyrique de Macaire de Tkoou par Dioscore d'Alexandrie, sermon de saint Cyrille d'Alexandrie, lettres de Pierre Monge et d'Acace, éloge de l'Apa Bgoul, fragments de règles monastiques); *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siècles*, *ibidem*, 1895 (= vies de Pacôme, de Théodore et des premiers cénobites, sermons attribués à Pacôme et à Théodore; lettres de Horsiisi, vies de Schnoudi, de Jean de Lycopolis, de Manassé, de Moïse, de Matthieu le pauvre, de Pamin, d'Abraham, de Paul de Tamoueh, de Samuel de Qalamoun, fragments divers de vies de moines).

Dom C. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, fasc. 1, coll. Texts and Studies, t. 6, Cambridge, 1904, p. 107-155 (étude de la version copte de l'*Histoire lausiaque*), et appendice III, p. 283-287 (critique de la thèse d'Amélineau). — P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Paris, 1898.

Pour les *Vies de Pacôme* les travaux d'Amélineau sont négligeables depuis les publications de L.-Th. Lefort dans le Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, *S. Pachomii Vita bohairice scripta*, Scriptores coptici, ser. 3a, t. 7, Paris, 1925; *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae*, t. 8, Paris, 1933-1934; *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, trad. fr., coll. Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1943. — Sur la règle de saint Pacôme voir, du même, *Le texte original de la règle de saint Pachôme*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1919, p. 341-348, et *La règle de saint Pachôme (nouveaux documents)*, dans *Le Muséon*, t. 40, 1927, p. 31-64.

Sur Chenoute : J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national aegyptischen Christentums*, coll. Texte und Untersuchungen... zur Literatur, neue Folge, t. 10, fasc. 1, Leipzig, 1903. — Éditions : J. Leipoldt adjuvante W. E. Crum, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, fasc. 1, *Sinuthii vita*

bohairice, coll. Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores coptici, textus, ser. 2ª, Paris, 1906; III (le vol. II n'a pas paru), *Sinuthii opera*, textus, ser. 2ª, 1908; IV, 1931; trad. latine de H. Wiesmann, même collection : t. III, 1931, t. IV, 1936; *Sinuthii vita bohairice*, 1951. — — Un 4e *Livre des Entretiens et épîtres de Shenouti* a été édité par Chassinat, coll. Mémoires de l'Institut français d'arch. orient., t. 23, Le Caire, 1911.

E. O. Winstedt, *The original text of one of saint Antony's letters*, dans *Journal of theological studies*, t. 7, Oxford, 1906, p. 540-545. — G. Garitte, *A propos des lettres de saint Antoine l'ermite*, dans *Le Muséon*, t. 52, 1939, p. 11-31. — La version copte de la vie d'Antoine par saint Athanase est éditée par G. Garitte dans la coll. Corpus scriptorum christianorum orientalium : *S. Antonii vitae versio sahidica*, Scriptores coptici, ser. 4ª , t. 1, textus, 1949, versio, 1949.

Sur les *Apophtegmes :* R. Pietschmann, *Apophthegmata patrum, bohairisch*, Nachrichten von der Kölnigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen, Phil.-hist. Klasse, t. 1, 1899. — G. Steindorff, *Koptische Grammatik*, Berlin, 2e éd., 1904, Chrestomathie, p. 1*-34* (sahidique). — E. Porcher, *Les apophtegmes des Pères, Fragments coptes de Paris*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 2e série, t. 8, 1913, p. 168-182. — Th. Hopfner, *Ueber die koptisch-saidischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*, coll. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Vienne, t. 61, fasc. 2, 1918. — M. Chaîne, *Le texte original des Apophtegmes des Pères*, dans *Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth, t. 5, p. 541-569, 1912.

Sur l'*Histoire lausiaque*, voir : M. Chaîne, *La double recension de l'histoire lausiaque dans la version copte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, t. 5 (25), n. 3 et 4, 1925-1926, p. 232-275. — R. Draguet, *Le chapitre de l'Histoire lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?* dans *Le Muséon*, t. 57, 1944, p. 53-145; t. 58, 1945, p. 15-95; *Une nouvelle source copte de Pallade : le ch. VIII (Amoun)*, *ibidem*, t. 60, 1947, p. 227-255.

Fr. Rossi, *Vita di Sant' Ilarione e martirio di Sant' Ignazio*, coll. Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino, 2e série, no 38, 1888. — H. Hyvernat, *Vie de sainte Marine*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 7, Paris, 1902. — I. Guidi, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété*, *ibidem*, t. 5, 1900. — E. Amélineau, *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, dans *Mémoires de l'Institut Égyptien*, t. 2, Le Caire, 1887. — M. Chaîne, *La vie et les miracles de saint Syméon stylite l'ancien*, coll. Bibliothèque d'Études coptes de l'I. F. A. O., Le Caire, 1948.

W.-E. Crum, *The coptic version of the « Canons of S. Basil »*, dans *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, t. 26, Londres, 1904. — M. Chaîne, *Catéchèse attribuée à saint Basile de Césarée*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1922-1923; *Une homélie de saint Grégoire de Nysse, traduite en copte, attribuée à saint Grégoire de Nazianze*, *ibidem*, 1912-1913; *Sermon sur la pénitence attribué à saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth, t. 6, 1913, p. 493-528. — I. Guidi, *La traduzione copta di un omelia di S. Efrem*, dans *Bessarione*, t. 7, Rome, 1903. — H. de Vis, *Homélies coptes de la Vaticane*, Coptica, consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani edita, t. 1, Hauniae, 1922. — O. H. E. Burmester, *The homelies or exhortations of the Holy Week lectionary*, dans *Le Muséon*, t. 45, 1932 (= homélies de Chenoute, Jean Chrysostome, Athanase, Constantin de Siout, Pierre d'Alexandrie, Sévérien de Gabala).

O. von Lemm, *Eine dem Dionysios Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache*, dans *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 5e série, t. 13, Saint-Pétersbourg, 1900. — A. Guillaumont, *La recension copte de l' « ascéticon » de l'abbé Isaïe*, dans *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, Boston, 1950, p. 49-60. — P. de Lagarde, *Catenae in Evangelia aegyptiacae quae supersunt*, Göttingen, 1886.

La littérature copte étant à peu près uniquement religieuse, il est peu de textes coptes qui n'intéressent, de près ou de loin, la spiritualité; on s'en est tenu dans cet exposé aux œuvres qui intéressent directement l'ascèse et la mystique. Une partie importante de la littérature copte a été, en particulier, laissée de côté, celle qui concerne la liturgie. On en trouvera l'inventaire dans les autres études sur la littérature copte. On a simplement voulu mettre à jour, ici, ces études antérieures touchant un point précis. Il ne faut, en outre, pas perdre de vue, lorsqu'on étudie la littérature copte en général, l'état bien imparfait de nos connaissances à son sujet. Dans la masse confuse des papyrus et parchemins qui ne nous en conservent qu'une faible partie, et trop souvent des fragments, il y a encore beaucoup d'inédits et un grand nombre de feuillets non identifiés. Aussi tout exposé d'ensemble de cette littérature ne peut encore avoir qu'un caractère provisoire.

J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur*, dans *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1907, p. 131-183. — A. Baumstarck, *Die koptische Literatur*, dans *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, p. 106-129. — H. Hyvernat, *Coptic literature*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. 5, p. 356-363, New-York, 1909. — J. Lippl, LTK, t. 6, col. 194-196, Fribourg-en-Brisgau, 1934. — C. Schmidt, *Koptische Literatur*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, col. 1250-1254, Tübingen, 1929. — O'Leary, *Littérature copte*, DACL, t. 9, col. 1599-1635, Paris, 1930. — W. Kammerer, *A Coptic bibliography*, Ann Arbor, 1950.

Antoine Guillaumont.

COR et CORDIS AFFECTUS. — Cet essai de vocabulaire, forcément incomplet, n'a d'autre prétention que de souligner la diversité des sens du mot *cœur* dans la littérature spirituelle. On a choisi délibérément des auteurs et des époques plus caractéristiques.

1. *Usage biblique.* — 2. *Notion de « cœur » chez les auteurs spirituels grecs à l'époque ancienne.* — 3. *Cordis affectus au moyen âge.* — 4. *Le cœur chez les spirituels du 17e siècle.*

1. USAGE BIBLIQUE

L'expression *affectus cordis* se trouve une fois dans la Vulgate : *transierunt in affectum cordis* (*Ps.* 72,7). Le mot *affectus*, presque inconnu à la Bible, a été introduit par saint Jérôme à la place de *dispositio*, qui rendait le grec διάθεσις dans les anciens psautiers latins (A. Allgeier, *Die altlateinischen Psalterien*, Fribourg-en-Brisgau, 1928, p. 93). Saint Augustin, et à sa suite Cassiodore, commente l'ancienne formule. A l'époque patristique, seul saint Jérôme commente son texte : « Cum quodam affectu, studio, et voluptate mala operati sunt : ut non quasi inviti traherentur ad vitia, sed sponte praecipites deferrentur » (*Commentarioli in psalmos*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. 3, pars 1, p. 59, Maredsous, 1895). On voit que par *affectus cordis* saint Jérôme n'entendait pas désigner une tendance instinctive, mais bien un propos délibéré. Tel est d'ailleurs le sens qu'il donne à l'original dans son *Psalterium juxta Hebraeos :* il le traduit *cogitationes cordis*.

Cette formule isolée n'a pas eu grande influence sur le développement des idées; mais elle est un témoin intéressant de l'évolution du langage. Les auteurs chrétiens parlent des *affectus cordis*, alors que les anciens latins disaient *affectus animi* (Cicéron, *Tusculanes*, V, 16, 47; pour le sens, voir saint Augustin, *De civitate Dei*, IX, 4-5, PL 41, 258-261; cf XIV, 6-9, 409-417).

La psychologie hébraïque, toute concrète et descrip-

tive, n'avait pas élaboré de notion correspondant aux mots *affectus* ou πάθος, à peu près inusités dans la Bible. La *nefeš* est loin de désigner ce que nous nommons l'*âme*, l'élément spirituel du composé humain. Il n'y a pas de terme pour distinguer les facultés, mémoire, intelligence, volonté; leurs opérations sont attribuées à des organes corporels pris au sens métaphorique. Ainsi ce sont les yeux qui jugent : cela paraît bon aux yeux. Le cœur joue un rôle analogue, qu'il faut essayer de préciser.

Le mot cœur (*lev* ou *levav*, καρδία) sert peut-être dix fois en tout pour désigner l'organe corporel lui-même, tandis qu'il est employé plus de mille fois au sens métaphorique comme siège de diverses fonctions psychologiques.

Comme en français, le cœur éprouve les sentiments de joie, de tristesse, de trouble, de crainte, d'assurance et d'entrain à agir. Mais deux remarques importantes doivent être faites au sujet de l'emploi du mot cœur dans le domaine des sentiments. Tout d'abord cet usage tient une place fort restreinte dans l'emploi métaphorique du mot hébreu (1/5 environ); dans le nouveau Testament la proportion serait encore plus faible (2/15); le cœur est la plupart du temps le siège des pensées et des vouloirs, de la vie morale et religieuse. Mais surtout l'âme joue dans le domaine des sentiments un rôle bien plus important que le cœur, tandis qu'on ne lui rapporte jamais les opérations de l'intelligence et de la volonté.

Tout ce qui se rapporte aux appétits revient en propre à l'âme, — le mot *nefeš* a dû désigner primitivement le gosier. C'est toujours l'âme qui désire; elle a faim et soif; elle est comblée quand la nourriture la rassasie de graisse, quand elle est rafraîchie comme un jardin bien arrosé. Le cœur, lui, trouve dans le pain la force, il puise dans le vin la joie; un bon repas le rend dispos, lui donne un sentiment d'euphorie. Les réactions du cœur et de l'âme dans la douleur ou dans la joie sont différentes : l'âme est en peine, affligée, elle pleure, prend le deuil et se lamente; le cœur est malade, blessé, brisé, il souffre. Sous l'effet de la crainte, le cœur perd sa fermeté, il mollit, devient liquide; l'âme se répand comme l'eau. Dans le bonheur, l'âme goûte les délices, elle se complaît; le cœur se réjouit, il exulte et pousse des cris de joie. Dans l'espérance, l'âme désire, elle aspire et attend; le cœur cherche activement, il se tient en assurance. Dans l'amour ou la haine, le cœur n'a point de part; c'est l'âme qui s'attache et qui aime, c'est elle qui se détache, quand elle est prise de dégoût ou de haine; l'amour et la haine se réduisent à peu près pour l'hébreu à des sentiments d'attrait ou de répulsion. Il n'y a qu'une exception, mais elle est d'importance, le précepte d'aimer Dieu de tout son cœur aussi bien que de toute son âme; nous aurons à y revenir.

On voit que dans le domaine des sentiments l'âme se contente de subir et d'éprouver, tandis que le cœur réagit déjà et laisse entrevoir l'intervention de la volonté. Si on passe au domaine de l'activité spirituelle, l'âme ne joue plus aucun rôle. La mémoire et l'imagination appartiennent déjà au cœur exclusivement, même dans le rêve : Je dors, mais mon cœur veille. C'est le cœur, jamais l'âme, qui pense, qui réfléchit, qui forme des projets, qui prend des résolutions, et il s'échauffe à ce travail. C'est aussi le cœur qui prend des décisions et des responsabilités. On voit quel rôle central joue le cœur dans la vie spirituelle; c'est celui de la conscience psychologique et morale. Quand Nabal est frappé d'apoplexie, son cœur meurt, c'est-à-dire qu'il perd connaissance; la mort physique suivra dix jours plus tard (1 *Sam.* 25, 36-38). Un proverbe montre bien les rôles du cœur et de l'âme : Le cœur connaît l'amertume de l'âme (*Prov.* 14, 10). Enlever l'âme à quelqu'un, c'est lui ôter la vie; mais lui prendre le cœur, c'est lui faire perdre le contrôle de lui-même (*Osée* 4, 11; *Cant.* 4, 9).

Par suite, c'est au cœur que sont attribuées les qualités morales, droiture, fermeté, fidélité, simplicité, comme leurs contraires, et c'est lui que Dieu regarde, met à l'épreuve. L'âme peut être souillée au contact d'un cadavre, un rite extérieur suffit à la purifier; les vices du cœur sont d'un autre ordre, c'est la fourberie ou l'orgueil, le cœur double ou retors, le cœur qui s'enfle ou s'élève; le remède est de le rabaisser, de le briser; mais l'endurcissement moral lui donne la rigidité de la pierre, et seule une intervention divine peut lui rendre la souplesse d'un cœur de chair. La religion et la sagesse reviennent en propre au cœur; c'est lui qui connaît et qui comprend, c'est lui qui craint Dieu, qui le sert et lui obéit. L'âme peut vibrer aux émotions religieuses, elle chante les louanges de Dieu et le bénit, mais c'est du cœur que vient l'action de grâces, car elle s'exprime par un sacrifice volontaire. Le Deutéronome a créé une formule très originale en résumant la religion dans le précepte d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme. On disait couramment chercher Dieu, revenir à lui, marcher devant lui, garder ses commandements de tout son cœur; le Deutéronome, selon ses habitudes oratoires, a doublé la formule : aimer et servir Dieu de tout son cœur et de toute son âme (10, 12; 11, 13); mais l'amour et le service associés finissent par se confondre et on peut dire indifféremment servir Dieu de tout son cœur et de toute son âme (4, 29; 26, 16; 30, 2 et 10) ou bien aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme (6, 5; 13, 4; 30, 6; jamais de tout son cœur seulement). L'amour, en s'unissant au service, a pris un caractère spirituel qui permet de le rapporter au cœur; il n'en perd pas pour autant son caractère d'attrait spontané et d'émotion, par où il se rattache à l'âme.

Plus souvent qu'à l'âme, c'est à l'esprit *(rûah)* que le cœur est associé. Le zèle et la colère sont le fait de l'esprit aussi bien que du cœur. Dans la plupart de ses acceptions morales et religieuses le cœur peut être remplacé par l'esprit; il suffit de rappeler le cœur contrit et l'esprit contrit (*Ps.* 51, 19), l'esprit nouveau et le cœur nouveau (*Éz.* 36, 26). Mêmes qualités et mêmes opérations sont attribuées à l'un et à l'autre, mais il subsiste une différence : le cœur appartient en propre à l'homme, tandis que souvent l'esprit est en rapport étroit avec Dieu qui le donne et le reprend; on ne forcerait pas le sens d'Ézéchiel (36, 26) en traduisant : Je rendrai votre cœur nouveau, en y mettant un esprit nouveau. Le cœur est le sommet spirituel de la personne humaine; personne d'autre n'y peut avoir accès, mais Dieu y entre en maître et le dirige à son gré : le cœur est dans l'homme son point de contact avec la grâce.

Les limites entre le cœur et l'âme sont assez bien gardées dans la partie hébraïque de la Bible. Quand les auteurs inspirés se mirent à parler grec, il se produisit des confusions. L'auteur de la Sagesse voit dans l'âme l'élément spirituel de l'homme, et il lui attribue tout ce que les hébreux réservaient au cœur. La version des Septante traduit une bonne vingtaine de fois *lev* par ψυχή, plus souvent par νοῦς ou διάνοια. Dans le nouveau Testament, l'âme et le cœur sont encore pris géné-

ralement au sens ancien; mais parfois l'âme est aussi l'élément spirituel et immortel du composé humain. Saint Paul introduit dans le vocabulaire des termes nouveaux qui vont enlever au cœur une partie de son domaine trop vaste : νοῦς et ses composés, συνείδησις. Déjà s'amorce l'évolution du langage psychologique : des termes plus précis viennent relayer le mot cœur trop vague dans son immense compréhension, et c'est un bénéfice; mais le vocabulaire ancien subsiste, et c'est une cause de confusion : l'âme envahissant le domaine spirituel tend à reléguer le cœur dans le domaine des sentiments, tandis que sous l'influence biblique le cœur dispute à νοῦς et à *mens* l'honneur d'être le sommet par où l'homme entre en contact avec Dieu.

La question est traitée ex professo par les dictionnaires et les théologies bibliques. La meilleure étude récente se trouve dans A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949. — On peut voir en français : P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris, 1923. — A. Guillaumont, *Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité*, coll. Études carmélitaines, t. 29, *Le Cœur*, 1950, p. 41-81.

André Lefèvre.

2. LE « COEUR » CHEZ LES SPIRITUELS GRECS A L'ÉPOQUE ANCIENNE

Chez les écrivains ascétiques grecs du 4e au 7e siècle, le mot « cœur » (καρδία) tend à prendre, parmi ses emplois banals, une signification précise, presque technique, qui est de grande portée dans la spiritualité orientale chrétienne. Dans l'élaboration de cette notion une double influence s'est exercée :

d'une part l'influence du langage scripturaire qui a acclimaté dans la langue grecque, jusqu'alors réfractaire aux emplois figurés du mot καρδία, des expressions fondées sur la conception sémitique du cœur; celle-ci a deux aspects : d'une façon générale, « cœur » désigne l'intérieur de l'homme, la partie de son être où se situe sa vie affective, intellectuelle, morale et religieuse; d'une façon plus spéciale, le « cœur » désigne le siège de l'intelligence et de la sagesse;

d'autre part l'influence de certains philosophes grecs, particulièrement des stoïciens, qui, en réaction contre les théories hippocratique et platonicienne, faisaient du cœur le siège, non seulement du feu intérieur, mais de l'intellect lui-même, l'ἡγεμονικόν, et de la pensée.

Ces deux influences sont intimement mêlées dans la notion de « cœur » qui va être analysée, considérée principalement dans les auteurs chez lesquels elle est le plus élaborée, le pseudo-Macaire, auteur des *Homélies spirituelles* (PG 34, 449-822), Diadoque de Photicé (éd. Weis-Liebersdorf, Leipzig, Teubner, 1912) et Hésychius, auteur de deux centuries sur la νῆψις (PG 93, 1480-1544).

Dans la suite les références à ces trois auteurs n'indiqueront plus la tomaison ou l'édition, mais seulement les divisions et la pagination, colonne ou page et ligne.

1° Le cœur, corps intérieur et invisible. — Dans sa signification la plus générale, et conformément à l'usage biblique le plus commun, le mot « cœur » désigne l'intérieur de l'homme, comme le corps constitue l'homme extérieur : ὁ ἐντὸς ἡμῶν ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἡ καρδία·καὶ ὁ ἐκτὸς, ὅς ἐστι τὸ σῶμα (Hésychius 1, 34, 1492*d*); en ce sens le cœur de l'homme est comparable au cœur de la plante (1, 78, 1504*cd*) ou à la moelle du palmier (cf *Verba seniorum:* Jean 1, 6); τὰ ἔνδον τῆς καρδίας (Hésychius 2, 42, 1525*a*) désigne ce qui se passe en l'homme. Pour nommer l'homme entier, intérieur et extérieur, le pseudo-Macaire se sert volontiers de l'expression τὰ μέλη καὶ ἡ καρδία « les membres et le cœur » (7, 3, 525*b*; 8, 6, 532*bc*; 11, 14, 556*b*). La prière qui se fait « dans le cœur seul », ἐν μόνῃ τῇ καρδίᾳ, s'oppose à la prière vocale (Diadoque 73, p. 90, 14; cf Macaire 6, 1, 517*c* et 19, 5, 645*c*). Être moine « de cœur » est autre chose que porter simplement l'habit monastique (Hésychius 2, 57, 1529*d*). Par un glissement de sens tout naturel, familier déjà au langage biblique, dont les expressions, à cet égard, se retrouvent chez les Pères les plus marqués par le platonisme (cf Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 11, PG 8, 236*a*; éd. O. Stählin, Leipzig, 1905, p. 81 : ἐν τῷ ἀποκεκρυμμένῳ τοῦ ἀνθρώπου, ἐν τῇ καρδίᾳ), le cœur est, par opposition au corps visible, la partie cachée de l'homme, que Dieu seul connaît, lui qui ne manque pas de signes pour discerner les choses cachées dans le cœur, τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρυπτόμενα (Évagre, *Practicos* 2, 47, PG 40, 1245*b*); ce qui se passe dans le cœur se produit de façon invisible, ἀοράτως (Macaire 18, 7, 640*a*), ou mystérieuse, μυστικῶς (Hésychius 2, 48, 1525*d*).

Le cœur, en tant que partie intérieure et invisible de l'homme, est volontiers représenté à l'image du corps; Diadoque parle souvent des « membres » ou des « parties » du cœur : les deux mots μέλη et μέρη alternent ou même se confondent dans son texte; le cœur est représenté comme ayant, d'une certaine façon, une étendue, et ses membres (ἅπαντα τὰ μέλη τῆς καρδίας, 88, p. 122, 11) sont ses parties les plus extérieures, là où peuvent circuler les démons, tandis que la grâce réside dans le fond du cœur (81, p. 104, 20); il lui arrive même de parler des « parties visibles (φανερά, 88, p. 122, 9-10) du cœur », où peuvent entrer les pensées de la chair, pour désigner cette partie du cœur qui est contiguë au corps (cf Macaire 50, 4, 820*c*, les nombreux membres de l'âme; Hésychius 1, 20, 1485*c*, la main du cœur).

Pourvu de membres, comme le corps, le cœur a également des sens, qui se rapportent aussi à sa partie la plus extérieure : chez l'homme fidèle à la grâce, le feu divin peut s'étendre jusqu'aux « sens extérieurs du cœur » (ἐπὶ τὰ ἐξώτερα αἰσθητήρια τῆς καρδίας, Diadoque 85, p. 116, 3-4); parmi ces sens, les plus importants sont le goût (Macaire 15, 20, 589*a*) et surtout la vue, qui s'exerce grâce à l'œil du cœur, le νοῦς (14, 6, 573*c* : ὁ ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας opposé aux yeux charnels; cf 7, 7, 528*b* et *infra*). Surtout le cœur, pour Diadoque, a un sens, αἰσθήσις τῆς καρδίας, par lequel on saisit (91, p. 130, 24-25; cf 23, p. 24, 24-25) et on aime (16, p. 18, 16-17; 14, p. 16, 14) Dieu, qui se fait véritablement sensible au cœur. Ainsi la partie spirituelle de l'homme, le cœur, est représentée comme un corps intérieur et invisible, ayant des parties, ses membres, ses sens, voire sa sensibilité.

D'autres comparaisons fournissent des traits à cette figuration du cœur. Ainsi le cœur est une maison (τὸν οἶκον ἡμῶν τῆς καρδίας, Hésychius 2, 50, 1528*c*); cette maison du cœur peut n'être qu'un caveau ou un tombeau, quand le péché y règne (Macaire 11, 11, 552*d* : μνημεῖον γὰρ καὶ τάφος ἡ καρδία σου ἔστιν); mais, rebâtie, restaurée et nettoyée, elle peut devenir le palais

du Christ (τὸ παλάτιον τοῦ Χριστοῦ ἡ καρδία ἐστι, 15, 33, 597*c*) qui vient habiter avec ses anges. Comme le cœur avait des membres multiples, en tant que maison il a dans sa profondeur de nombreuses pièces, des salles à manger, des chambres à coucher, des vestibules, des offices, des sorties... (15, 32, 597*b*); il a surtout une porte, ou même des portes, πύλη ou θύρα (Hésychius 1, 6, 1481*d*; 1, 100, 1512*b*; 2, 75, 1536*d* : ἡ πύλη τῆς καρδίας ; 2, 46, 1525*c* : ἐν πύλαις καρδίας; 1, 45, 1496*b* : θύρᾳ τῆς καρδίας; Macaire 11, 15, 556*d* : θύραι); c'est à ces portes du cœur qu'il faut faire bonne garde contre les pensées qui viendraient souiller le cœur (cf *infra*).

Le cœur est aussi représenté à l'image de l'univers avec tous ses éléments : la grâce est comparée à une semence céleste que le Seigneur jette sur la « terre du cœur » (Macaire 26, 21, 689*a*); les larmes qui amollissent la « terre du cœur » concourent à faire lever cette semence en moisson (Diadoque 73, p. 90, 20); cette expression ἡ γῆ τῆς καρδίας est très fréquente même en dehors de toute comparaison explicite (Évagre, *Lettre à Mélanie*, Frankenberg 612, 10, syriaque : 'ar'ā d'lebbā; Jean Climaque, *Échelle* 25, PG 88, 992*b*; Hésychius 1, 41, 1943*c*; 2, 49, 1528*b*; 2, 84, 1540*b*); du même ordre est l'expression αἱ νομαὶ τῆς καρδίας, « les pâturages du cœur » (Macaire 15, 20, 589*b*; 50, 4, 820*c*). Cet univers du cœur a aussi une atmosphère, ἀὴρ τῆς καρδίας, tantôt sereine, tantôt troublée par le péché (Hésychius 1, 89, 1508*c*; 2, 6, 1513*a*; 2, 73, 1536*c*; 2, 95, 1541*d*). Il y a un « firmament du cœur » (ἐν στερεώματι καρδίας, 2, 64, 1532*d*), où se lèvent un luminaire, une lune, enfin un soleil, qui est Jésus illuminant tout. Le cœur est donc conçu comme ayant une étendue (ἐν χωρήματι καρδίας, 2, 4, 1512*d*); surtout il a une profondeur (τὸ βάθος τῆς καρδίας, 2, 2, 1512*c*; 1, 20, 1485*d*; Diadoque 81, p. 104, 16; 79, p. 100, 13; 59, p. 66, 10; 56, p. 62, 18-24; Macaire 43, 9, 777*c*; Hésychius 2, 86, 1540*d*); plus encore le cœur est un abîme : ἄβυσσος γάρ ἐστι ἡ καρδία (Macaire 17, 15, 633*b*; cf Hésychius 2, 54, 1529*b*). Petit en apparence, comme l'œil lui-même, il contient une immensité, tout un univers qu'il reflète (Macaire 43, 7, 776*d*). Bref il a une profondeur infinie βάθος τι ἔχει ἀπέραντον (15, 32, 597*b*).

2° Cœur et âme, καρδία **et** ψυχή. — Ainsi figuré comme un univers, une demeure ou un corps, le cœur recouvre tout l'intérieur de l'homme. Avec cette extension la notion de « cœur » tend à se confondre avec celle d' « âme »; les deux mots καρδία et ψυχή désignent en effet des réalités très voisines : « celui qui fait les volontés de son âme fait les volontés de son cœur, car l'âme est enlacée et mêlée à celui-ci » (Macaire 15, 35, 600*b*). Parfois même les deux mots « âme » et « cœur » sont employés l'un pour l'autre : Diadoque et le pseudo-Macaire disent quelquefois « les parties de l'âme » (Diadoque 11, p. 12, 17; 38, p. 34, 26; 74, p. 92, 13) ou « les membres de l'âme » (Macaire 2, 3, 465*a*; 7, 8, 528*b*; 15, 34, 600*a*) pour « les parties » ou « les membres du cœur ». Les deux notions ne se confondent cependant pas. Dans son sens le plus large καρδία semble avoir plus d'extension que ψυχή et pouvoir comprendre, avec ce qui lui est propre, ce qu'implique le mot ψυχή réservé à la désignation du principe de la vie sensible : ainsi aimer Dieu ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας, c'est l'aimer de tout son cœur (affectivité), de toute sa pensée et de toute son âme (vie sensible), selon la formule du Deutéronome transposée dans un schéma grec (Diadoque 40, p. 46, 15-16).

Surtout le mot cœur désigne, non seulement l'intérieur de l'homme d'une façon vague, mais « l'homme intérieur » avec les nuances propres à l'expression paulinienne ὁ ἔσω ἄνθρωπος; apporté par la tradition scripturaire, le mot καρδία s'applique principalement à une réalité morale et religieuse, au domaine du péché et de la grâce; le mot ψυχή, hérité de la philosophie hellénique, tend à garder une signification plus profane et désigne plus proprement les activités naturelles intérieures à l'homme. Cette distinction est assez nette chez Diadoque; celui-ci distingue entre une certaine chaleur que l'âme produit d'elle-même quand elle est arrivée à se connaître, et qui crée une paix agréable à Dieu; mais celle-ci, que connurent les sages de la Grèce, se dissipe aisément; et, d'autre part, la chaleur qui est apportée dans le cœur par l'Esprit Saint et dont la paix est sans fléchissement : elle n'est pas « ventilée hors du cœur » (74, p. 92, 2 svv). L'âme est l'ensemble des activités intérieures de l'homme, qui peut se disposer à la grâce; le cœur est le lieu où la grâce se rend sensible quand l'âme s'y est disposée (85, p. 114, 20-23).

Il est par excellence le lieu de la vie spirituelle. Se recueillir, c'est « se pencher sur son cœur » comme sur un miroir (Hésychius 1, 23, 1488*b*), ou « se pencher sur l'atmosphère de son cœur » (2, 6, 1513*a*), ou encore « regarder vers la profondeur de son cœur » (2,2, 1512*c*); celui qui garde le recueillement « demeure en son cœur » (*ibidem*), « habite toujours en son propre cœur », émigrant ainsi hors des chemins de la vie (Diadoque 57, p. 64, 2-3). C'est en lui que se font les exercices spirituels (τὰς διατριβὰς πάντοτε ποιεῖς ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ, Hésychius 1, 29, 1489*a*), ce « labeur du cœur », πόνος τῆς καρδίας (cf Évagre, *Rerum monachalium rationes*, 7, PG 40, 1260*a*; Macaire 6, 1, 517*c*), qu'est par excellence l'ascèse; en lui en effet s'insinuent les démons (Diadoque 82, p. 106, 18), entraînant à leur suite les désirs mauvais (81, p. 106, 4; 3, p. 6, 18); aussi les vertus spirituelles sont-elles surtout des vertus du cœur : la crainte (16, p. 18, 17), la contrition (Macaire 11, 14, 556*b*), la droiture (Hésychius 1, 22, 1488*a*), la sincérité (Macaire 4, 24, 492*a*), la patience (37, 5, 753*a*); la prière se fait dans le cœur (Hésychius 2, 94, 1541 *cd*; 1, 15, 1485*b*) : prier, c'est « répandre son cœur vers Dieu » (2, 33, 1521*b*). C'est dans le cœur aussi qu'agit l'Esprit, qui, « de son souffle, pousse le cœur vers des vents de paix » (Diadoque 85, p. 116, 14), en lui que vient la grâce, sceau de la beauté divine (94, p. 138, 9; 88, p. 122, 27; Hésychius 1, 100, 1512*a*); cette grâce se manifeste souvent au cœur de façon sensible (Diadoque 85, p. 114, 21) lui apportant la joie (ἀγαλλίασις καρδίας, Macaire 50, 4, 820*b*) et douceur (καρδιακὴ γλυκεία, Hésychius 2, 13, 1516*b*; cf 2, 58, 1532*a*). Le cœur est enfin le lieu de la contemplation : c'est dans leur cœur purifié que les fidèles voient Dieu (1, 62, 1500*c*), lequel habite, par la grâce du baptême, dans le cœur (ἐνοικῶν τῇ καρδίᾳ, 2, 3, 1512*d*).

3° Cœur et esprit, καρδία **et** νοῦς. — Mais plus précisément l'instrument de la contemplation est l'esprit, νοῦς (διανοητικόν, Hésychius 2, 3, 1512*d*). Plus importants encore et plus nets que les rapports de καρδία et de ψυχή sont ceux du cœur et de l'esprit, καρδία et νοῦς. Les deux termes paraissent parfois se confondre : τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ὅς ἐστιν ὁ νοῦς (1, 70, 1504*a*);parfois Diadoque appelle αἰσθήσις νοός le sens spirituel du cœur (30, p. 32, 24) et il arrive à Hésychius de dire τὸν ἀέρα τῆς διανοίας pour τὸν ἀέρα τῆς

καρδίας (2, 3, 1512*d*). En réalité le νοῦς est à l'intérieur du cœur. Sur ce point la psychologie de ces auteurs est simplement celle des anciens sémites, véhiculée par les textes de l'Écriture, d'après laquelle le cœur est le siège de l'intelligence (cf *Job* 12, 3; *Jérémie* 5, 21; *Osée* 7, 11; *Prov.* 6, 32; 7, 7; 10, 21, etc) et, en outre, elle se conforme aux théories de certains médecins et philosophes grecs anciens, du stoïcisme en particulier, élément important de la philosophie commune du temps, qui plaçaient le principe directeur, l'ἡγεμονικόν ou la διανοία dans le cœur (cf Chrysippe, dans J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, Leipzig, 1903, p. 228 et 235).

A la suite de Philon, les Pères grecs se sont référés, sans les accepter, à ces théories médicales, pour expliquer les expressions de l'Écriture (cf Origène, *In cantica*, *Origenes Werke*, t. 8, éd. W. A. Baehrens, Leipzig, 1925, p. 93, 1-16; Grégoire de Nysse, *In cantica* 7, PG 44, 937*d* : τὸ ἡγεμονικὸν... οὗ σύμβολον ἡ καρδία ἐστίν). Mais les auteurs spirituels ne paraissent pas avoir éprouvé la même gêne que les Pères (cf Grégoire de Nysse, *Création de l'homme*, 12, PG 44, 156*c*-164*d*) à l'égard de cette théorie qui impliquait une certaine localisation des facultés de l'âme. D'après le pseudo-Macaire le cœur « dirige » (ἡγεμονεύει) tout l'organisme du corps, parce qu'il a en lui le principe directeur, le νοῦς (15, 20, 589*ab*); comme le cocher mène son char, le νοῦς conduit le cœur (15, 33, 597*d*); l'esprit est par rapport au cœur comme la pupille dans l'œil (43, 7, 776*d*). Diadoque précise cette place du νοῦς dans le cœur : il est dans le fond du cœur, à l'opposé des « membres » ou des « parties visibles » du cœur; dans ce domaine étendu qu'est le cœur, il y a des parties qui confinent à la chair; mais il y en a d'autres plus retirées, et c'est là que réside le νοῦς; c'est ce qui explique ces états intermédiaires où le cœur est partiellement éclairé par le soleil de la grâce : le νοῦς commence à avoir des pensées spirituelles, tandis que les « parties visibles » du cœur pensent encore selon la chair (88, p. 122); la grâce a établi sa tente εἰς τὸ βάθος τοῦ νοῦ, tandis que les esprits mauvais séjournent περὶ τὰ μέλη τῆς καρδίας (33, p. 38, 11-18). Mais quand la malice est entrée dans le νοῦς, elle vit et se développe dans le cœur (Macaire 17, 13, 632*c*).

L'esprit a donc son siège au fond du cœur. De là vient la fréquence de l'expression « les pensées du cœur », λογισμοὶ τῆς καρδίας, empruntée à la langue des Septante; le cœur est le lieu naturel des pensées et du souvenir (Macaire 43, 7, 777*a*; 43, 9, 777 *bc*; Hésychius 2, 75, 1536*d*, etc).

4° La garde du cœur. — Mais la coloration religieuse et morale qui imprègne la notion de cœur chez ces auteurs spirituels s'étend au mot même de « pensées », qui prend volontiers une signification péjorative; ces pensées qui sont dans le cœur sont surtout des pensées impures : « du cœur viennent les mauvaises pensées » (*Mt.* 15, 19), se plaît à redire le pseudo-Macaire (15, 21, 589*b*); quand le péché est entré dans l'âme, il devient comme une partie de celle-ci et de nombreuses pensées impures jaillissent dans le cœur (15, 35, 600*b*). Sur ce point d'importance, Diadoque précise qu'en réalité les pensées viennent de l'extérieur, suggérées par le démon, et qu'elles entrent dans le cœur, qui en garde le souvenir (83, p. 112, 2 svv); ces λογισμοί sont donc plutôt des imaginations, φαντασίαι (Hésychius 1, 92, 1508*d*); raisonnables ou irrationnelles, ces pensées ne sauraient qu'être mauvaises, du moment qu'elles viennent troubler l'atmosphère du cœur; aussi ne faut-il pas les conserver dans le cœur (1, 49, 1496*d*).

C'est en cela précisément que consiste l'exercice spirituel par excellence, la « garde du cœur », φυλακή ou τήρησις καρδίας, encore appelée volontiers par Hésychius « garde de l'esprit », φυλακή ou τήρησις νοός (1, 3, 1481*c*; 1, 32, 1492*b*; 1, 66, 1501*c*; 1, 100, 1512*a*, etc), parce que cette « garde du cœur » a pour but de garder l'esprit contre les pensées extérieures. L'expression a une origine scripturaire et vient des Septante : πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν, « en toute vigilance garde ton cœur » (*Proverbes* 4, 23); elle se rencontre, avec référence à l'Écriture, dans la *Vita Antonii* de saint Athanase, 21 (discours d'Antoine, PG 26, 873 *c*); chez Évagre l'expression « garder son cœur » se rapporte à une notion déjà bien établie (*Practicos* 1, 68, PG 40, 1241*d* : δεῖ οὖν πάσῃ φυλακῇ τηρεῖν τὴν καρδίαν; cf *Centuries* 6, 52, Frankenberg, p. 393, et *Ad virgines* 56); dès lors cette notion devient banale dans la littérature ascétique (cf *Apophthegmata Patrum*, Agathon 8, PG 65, 112*ab*; Macaire 4, 4, 473*d*).

Hésychius donne à cette notion sa plus grande précision et en même temps sa plus grande extension : chez lui elle se confond pratiquement avec la νῆψις (1, 6, 1481*d*) et la προσοχή (1, 20, 1485*d*). Elle consiste à faire le vide des pensées dans le cœur, c'est-à-dire d'abord à chasser du cœur les λογισμοί qui s'y trouvent, à les « couper » ἀπὸ καρδίας (2, 10, 1513*c*), à les « effacer » ἐκ βαθέων ἐννοιῶν καρδίας (2, 35, 1521*c*), à en libérer le cœur (2, 20, 1517*b*); elle consiste surtout à ne pas laisser entrer les pensées dans le cœur (1, 44, 1496*a*); pour cela il faut se tenir avec vigilance à la porte du cœur (1, 100, 1512*b*), surveiller toutes les pensées qui se présentent et les arrêter à la porte du cœur (1, 6, 1481*d*), de telle sorte que le cœur soit sans λογισμός, même bon (1, 20, 1485*d*). Grâce à cette « vigilance », qui est aussi « attention » (προσοχή) et « sobriété » (νῆψις), le cœur, protégé des « pensées », acquiert ou garde la pureté; la « pureté du cœur », καθαρότης καρδίας, se confond ainsi avec la garde du cœur (2, 11, 1516*a*; cf 1, 1, 1481*a*; 2, 10, 1513*c*), ou plus exactement elle en est le fruit (καθαρότης καρδίας, 1, 32, 1492*a*; 2, 48, 1528*a*; 2, 76, 1537*a*; 2, 84, 1540*b*, etc; καθαρισμὸς καρδίας, 2, 91, 1541*b*).

Vide de pensées, le cœur connaît ce silence et cette paix qu'Hésychius appelle ἡσυχία καρδίας (2, 63, 1532*d*) ou plus souvent καρδιακὴ ἡσυχία (1, 3, 1481*c*, après correction; 1, 27 1488*d*; 1, 48, 1496*d*; 2, 18, 1517*a*; 2, 30, 1521*a*); dans cette quiétude du cœur, qui elle aussi est une « attention » (προσοχή), loin du trouble des pensées, l'homme n'aspire qu'au Seigneur Jésus; le νοῦς peut exercer son activité pure qui est le souvenir incessant du Seigneur Jésus (Diadoque 88, p. 124, 2-3) : cette haute activité spirituelle est le « souvenir de Dieu » la μνήμη τοῦ Θεοῦ (73, p. 90, 18); elle se fait au fond du cœur (59, p. 66, 9-11) et est exercée par le νοῦς, ce qui explique que cette μνήμη τῆς καρδίας (56, p. 62, 5) peut aussi être appelée μνήμη τοῦ νοῦ (81, p. 104, 22; cf 61, p. 68).

Cette μνήμη τοῦ Θεοῦ entretient dans le cœur une chaleur qui est le signe sensible de la grâce et de la présence de l'Esprit (τῇ θερμῇ τῆς καρδίας, Diadoque 59, p. 66, 16-17; ἐν θερμῇ μνήμῃ τοῦ Θεοῦ, 60, p. 68, 12; cf 74, p. 92, 12); ce feu qui brûle le cœur (14, p. 16, 23-24) peut s'étendre jusqu'à ses sens extérieurs (85,

p. 116, 4). C'est comme un embrasement du cœur (μετὰ πυρώσεως καρδίας, Hésychius 1, 96, 1509*b*); les vrais chrétiens sont, d'après les Homélies du pseudo-Macaire, ceux qui ont ainsi des lampes allumées dans leur cœur par le Christ (43, 1-2, 772*c*) : ce feu qui habite dès ici-bas à l'intérieur de leur cœur (τὸ νῦν ἐσώτερον ἐν τῇ καρδίᾳ ἐνοικοῦν πῦρ, 11, 1, 544*d*-545*a*) est le gage de leur résurrection.

5° Oraison du cœur et mystique du cœur. — Sur ce dernier point, comme pour les « pensées » ou la « mémoire du cœur », il y a chez ces auteurs spirituels, à côté d'un fait d'expérience incontestable, un souvenir de certaines théories médicales anciennes sur le cœur considéré comme le siège du feu naturel (τὸ ἔμφυτον πῦρ : traité hippocratique, *Du cœur* 6). Il s'est donc fait comme une transposition sur le plan spirituel, à la faveur du langage biblique, des théories antiques, médicales et psychologiques, relatives au cœur. Ainsi s'est élaborée une « mystique du cœur » qui caractérise toute une tradition spirituelle. Cette tradition s'oppose à celle qui, à la suite du platonisme et de l'intellectualisme néo-platonicien, a tendu à restreindre à l'affectivité le rôle psychique du cœur et à éliminer les emplois métaphoriques du mot καρδία, massivement introduits dans la langue grecque par les Septante et le nouveau Testament, et qui triomphe dans la mystique du pseudo-Denys; dans la mesure où celle-ci a exercé une plus forte influence en Occident qu'en Orient, on a sur ce point une différenciation nette entre la spiritualité orientale chrétienne et la spiritualité occidentale. L'Occident latin cependant, grâce surtout à la Vulgate et à des auteurs comme saint Augustin, fortement influencé, en particulier dans les *Confessions*, par le langage biblique (*cor meum, ubi ego sum quicumque sum*, lib. 10, c. 3), et Cassien, tributaire de la spiritualité orientale, a connu un large emploi du mot « cœur », d'autant plus que le mot latin *cor* était, dès l'antiquité classique, plus apte aux emplois métaphoriques que son correspondant grec καρδία.

Mais ces emplois du mot « cœur » sont restés sur le plan du langage et n'ont jamais correspondu à une véritable théorie du cœur. Quand les systématisations sont venues, elles se sont faites selon un schéma psychologique de type platonicien, le cœur désignant l'affectivité et la volonté, et l' « oraison du cœur » se confondant avec l'oraison affective et s'opposant à l'oraison discursive de l'esprit ou de l'entendement. Il ne semble pas qu'en Orient l'expression « oraison du cœur » ait jamais pris ce sens restreint, et si l'on a pu parfois distinguer une oraison du cœur et une oraison de l'esprit, comme une pureté du cœur et une pureté de l'esprit (cf Isaac de Ninive, éd. Bedjan, p. 29), c'est pour une différence non de nature, mais de degré, l'esprit étant la « fine pointe » du cœur. Cette mystique du cœur correspond à une théorie élaborée du cœur, qui elle-même résulte d'une transposition des théories physiologiques et psychologiques de l'antiquité concernant le cœur.

La mystique byzantine de l'hésychasme se situe dans ces perspectives d'une mystique du cœur; mais la transposition sur le plan spirituel de la notion de cœur, évidente chez le pseudo-Macaire, Diadoque, Hésychius et tous les auteurs de la haute époque, est loin d'être aussi nette dans les traités hésychastes du 14e siècle : « Assieds-toi, dit à son disciple le moine Nicéphore dans son livre *Sur la sobriété ou la garde du cœur*, rassemble ton esprit (νοῦς), introduis-le, l'esprit, dans le conduit du nez, par où le souffle (πνεῦμα) entre dans le cœur; pousse-le et force-le à pénétrer avec le souffle inspiré dans le cœur » (PG 147, 963*b*). Le mot « cœur » ne désigne plus ici seulement une réalité spirituelle, mais le cœur de chair lui-même, où est la raison comme dans un organe (Grégoire Palamas, PG 150, 1105*c*). Il y a dans l'hésychasme une technique spirituelle qui retrouve, à travers les transpositions que leur avaient fait subir les auteurs spirituels de la haute époque, les théories physiologiques et psychologiques de l'antiquité relatives au cœur.

A. Guillaumont, *Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité*, coll. Études carmélitaines, t. 29, 1950, *Le cœur*, p. 41-81.

Antoine Guillaumont.

3. CORDIS AFFECTUS AU MOYEN AGE

1° Origine de l'expression cordis affectus (du VIe au XIe siècle). — L'expression *cordis affectus* n'a connu dans la littérature spirituelle du moyen âge occidental qu'une très médiocre fortune. Elle n'y a été employée que rarement et ne s'est jamais chargée d'une signification technique précise. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'en étonner. Les deux termes qu'elle associe, d'une manière somme toute assez étrange et ambiguë, ont en effet pénétré dans la langue chrétienne par des voies bien différentes.

a) *Affectus* et *affectio*. — Les termes *affectus* et *affectio*, pratiquement synonymes, sont un héritage de la langue philosophique de l'antiquité. Les rhéteurs et les moralistes les avaient utilisés en même temps que *passio* et *perturbatio*, pour traduire les mots grecs διάθεσις, ἦθος et surtout πάθος, venus eux-mêmes du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme (cf *Thesaurus linguae latinae*, t. 1, art. *Affectio* et *Affectus;* E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3e éd, Leipzig, 1880, t. 3, p. 225-235). Les premiers écrivains chrétiens, tels Lactance (*Divinae institutiones* VI, 15-17, éd. S. Brandt, CSEL, t. 19, Vienne, 1890, p. 537-546; *Epitome*, 56, *ibidem*, p. 738-739), saint Jérôme (*Epist.* 133, PL 22, 1148) ou saint Augustin (*De civitate Dei* IX, 4-5 et XIV, 3-9; cf aussi Cassiodore, *De artibus*, PL 70, 1159), avaient repris ces termes à leur tour en leur conservant le sens général de sentiment, d'émotion et de passion. Avec les philosophes de l'antiquité également ils avaient situé ces *affectus* dans l'âme ou dans l'esprit et avaient donc employé à ce propos les expressions *affectus animae*, *affectus mentis* ou mieux encore *affectus animi*. Le moyen âge dans l'ensemble restera fidèle à ce vocabulaire et à la psychologie qui lui correspond. *Affectus* et *affectio* prendront parfois des sens dérivés et désigneront par exemple soit le désir ou l'amour, soit l'affection bonne ou mauvaise qui attache l'homme à d'autres êtres. Souvent aussi, cette signification s'élargira jusqu'à désigner l'ensemble des puissances de désir et d'action, c'est-à-dire l'affectivité et la volonté. Dans ce cas, la technique des assonances aidant, *affectus* et *affectio* seront souvent opposés à *intellectus* et à *ratio*, cette opposition correspondant en fait à la distinction classique établie entre connaissance et amour, intelligence et volonté (cf par exemple saint Grégoire, *Moralia* XX, 31, n. 61, PL 76, 174*a*; XXIV, 8, n. 15, 294*bc*).

b) *Sens et emplois du mot cor.* — A la différence d'*affectus* et d'*affectio*, le mot *cor*, entendu au sens métaphorique qui seul nous intéresse ici, n'a guère été utilisé dans l'antiquité que par les poètes, et les philologues ont remarqué depuis longtemps que les grands écrivains classiques l'avaient généralement évité (*Thesaurus linguae latinae*, t. 3, art. *Cor*). C'est la lecture de la Bible, et notamment de la *Vulgate*, qui a conduit les Pères à remettre ce terme en circulation en lui restituant du même coup toutes les significations si nombreuses et si diverses propres à ses équivalents sémitiques (cf A. Guillaumont, *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité*, dans *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, 1950, p. 72-73). Sous l'influence d'ailleurs des premiers écrivains chrétiens, tel saint Augustin, demeurés très fidèles à la langue de la philosophie grecque, *cor* sera en concurrence constante, et cela durant tout le moyen âge, avec les termes *anima*, *animus*, *mens*, *intellectus* et *ratio*, au point d'en devenir pratiquement synonyme. *Cor* se chargera en outre de tout ce que l'expérience intérieure des spirituels comme saint Augustin et saint Grégoire, pour ne citer que les plus grands, y auront ajouté de résonances nouvelles. Le cœur reste dès lors durant tout le moyen âge, de saint Grégoire le Grand à Gerson, ce qu'il avait été pour un saint Augustin, à savoir le centre même de l'homme, le lieu par excellence de la vie morale, religieuse et spirituelle (*ibidem*, p. 73, et F. Cayré, *Dieu présent au cœur*, dans *L'année théologique*, 1951, t. 11, p. 120). C'est du cœur en effet que jaillissent les pensées et les désirs pervers (cf saint Grégoire, *Moralia* XXV, 8, n. 20, PL 76, 332*cd*; 28, 19, 474*b*), mais c'est dans le cœur aussi que la grâce agit (XI, 10, 15, PL 75, 960*d*), que la foi et la charité s'enracinent (XXV, 7, 15-16, PL 76, 328*b* et 329*a*), que Dieu vient fixer sa demeure (saint Grégoire, *Hom. in Ev.* 30, n. 2, PL 76, 1221*a*; *Moralia* XX, 4, 11, 141*bc*) et s'unir à l'âme par une union d'amour (saint Grégoire, *Hom. in Ezech.* II, 3, 8-9, PL 76, 962). Il serait facile à cet égard de recueillir et de rassembler d'innombrables textes empruntés aux époques, aux écoles ou aux auteurs les plus divers. On montrerait ainsi aisément que d'un bout à l'autre du moyen âge la langue chrétienne est demeurée fidèle à un vocabulaire biblique qu'elle n'a cessé d'exploiter.

Le mot *cor* sert donc au moyen âge à désigner une réalité intérieure extrêmement complexe dont l'activité multiforme, du seul point de vue psychologique, exige l'intervention à la fois de l'intelligence et de la volonté, de la mémoire et de l'imagination, des sentiments et des émotions. Il faut noter cependant que lorsque les médiévaux se sont donné la peine d'analyser cette réalité complexe, ils n'en ont découvert en général que les éléments intellectuels ou, à la rigueur, volontaires. On pourrait ici encore citer beaucoup de textes dans lesquels le cœur est identifié à l'intelligence (cf par exemple Cassiodore, *In Ps.* 72, 26, PL 70, 523*cd*; *In Ps.* 83, 2, 601*d*; Pierre Lombard, *Summa Sent.* lib. III, d. 27, ch. 5) ou à la volonté (Cassiodore, *In Ps.* 21, 15, PL 70, 152), mis en rapport avec la sagesse, la vérité, ou le jugement (*consilium*; *In Ps.* 50, 18, 369*d*-370*a*). Il est plus simple de signaler par exemple les définitions du cœur que nous proposent Raban Maur et Alain de Lille. Le premier (*De Universo* 6, 1, PL 111, 169*d*-170*a*) rappelle d'abord à ce propos une étymologie qu'il emprunte sans doute à Isidore de Séville (*Etymologiae*, XI, 1, 118, PL 82, 411*c*) et selon laquelle *cor* dériverait de *cura*, parce que le cœur est le lieu de toute sollicitude et de toute science, puis il explique que le mot *cor* signifie tantôt l'âme, tantôt l'intelligence, tantôt le jugement (*consilium*) ou la parole intérieure (*verbum occultum*), tantôt enfin la diligence, c'est-à-dire le zèle dans le service de Dieu et la dévotion. Le second (*Distinctiones*, PL 210, 751*cd*) énumère à son tour les divers sens du mot *cor* : celui-ci peut signifier, explique-t-il, soit l'âme humaine, soit la raison ou la volonté, soit l'intelligence (*intellectus*, *intelligentia*, *intellectualitas*), soit aussi la partie supérieure de l'esprit qui contemple la divinité (*superior animi potentia qua contemplatur Deum et coelestia*).

Comme on le voit, les éléments affectifs tiennent peu de place dans ces définitions. Le moyen âge ne les a sans doute pas complètement ignorés. Cassiodore sait déjà que le cœur est le siège du désir et de la joie, de la crainte et de l'espérance (*In Ps.* 26, 12, PL 70, 190*c*; *In Ps.* 86, 11, 615*a*). Mais il faut bien reconnaître que ces sens sont relégués au second plan, et l'on ne relie guère ces sentiments au cœur que lorsque quelque texte biblique suggère ce rapprochement.

c) *Origine de l'expression cordis affectus.* — Les deux termes *cor* et *affectus* étant ainsi définis, il est assez facile de voir ce qui pouvait expliquer l'apparition de l'expression *cordis affectus*. Les deux mots étaient sans doute d'origine très différente. Il reste cependant que les sens affectifs n'étaient pas absolument étrangers au mot *cor*. D'autre part la synonymie qui s'était instituée entre *cor* et *animus*, *mens*, *anima* ou *intellectus* contribuait à son tour à favoriser la naissance d'une expression nouvelle : puisque les *affectus* avaient été traditionnellement localisés dans l'*animus*, la *mens* ou l'*anima*, ils pouvaient l'être désormais sans inconvénient majeur dans le *cor*.

C'est en fait cependant un accident ou plus exactement un contresens biblique qui a donné naissance à l'expression *affectus cordis* et l'a ensuite répandue dans la littérature médiévale (voir plus haut 1. *Usage biblique*). A propos des pécheurs et des impies, le psaume 72 (v. 7) avait en effet employé une expression que les traducteurs pensent rendre correctement en parlant des « pensées du cœur » (par exemple J. Calès, *Le livre des Psaumes*, 5e éd., Paris, 1936, t. 2, p. 2, et *Liber Psalmorum juxta hebraicam veritatem*, PL 28, 1183). Mais les *Septante*, soucieux sans doute d'éviter un hébraïsme étranger à la mentalité grecque, avaient substitué au mot « pensées » le terme disposition (διάθεσις), d'où la traduction du *Liber Psalmorum juxta LXX* (PL 29, 248*c*) : *transierunt in dispositionem cordis*, puis celle du *Psautier gallican* qui devait bientôt s'imposer à l'Occident : *transierunt in affectum cordis*. Replacée dans son contexte et prise au sens obvie que suggérait ainsi la *Vulgate*, l'expression *affectus cordis* ne pouvait évidemment signifier que les dispositions, les intentions ou les désirs pervers du cœur humain. C'est en effet en ce sens péjoratif que l'ont comprise tous les commentaires du psautier qui, d'un bout à l'autre du moyen âge, se sont donné la peine d'expliquer ce texte.

Par exemple : Pseudo-Jérôme, *Breviarium in Ps.*, PL 26, 1030*c*. — S. Bruno, *Expositio in Ps.* 72, PL 152, 1001*cd*. — Pseudo-Rufin (Letbert de Saint-Ruf), PL 21, 943*a*. — Pseudo-Bède (Manegold de Lautenbach), PL 93, 870*b*. — Pseudo-Aymno d'Halberstadt (Anselme de Laon), PL 116, 439*b*. — Pseudo-Remi d'Auxerre, PL 131, 519*b*. — Pierre Lombard, PL 191, 671*c*. — Au 15e siècle encore, Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Montreuil, 1898, t. 6, p. 214*d*. — Cf aussi, au

16e siècle, S. Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, liv. 3, ch. 19.

Il semble bien que durant le haut moyen âge cette expression n'ait été que rarement isolée du contexte biblique qui l'avait vu naître. Déjà cependant saint Benoît en avait usé en un sens favorable à propos du septième degré d'humilité (*Regula monachorum*, c. 7, éd. Ph. Schmitz, p. 27 : Septimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu). On la retrouve également, prise au sens général de désir du cœur, dans un commentaire du 1er livre des Rois longtemps attribué à saint Grégoire le Grand et dans lequel on nous apprend que les *affectus cordis*, lorsqu'ils se tournent vers les choses célestes, sont d'un puissant secours pour résister aux tentations de la chair (*In I Reg.* V, 4, n. 64, PL 79, 397*d*-398*a*). De ce texte on peut d'ailleurs en rapprocher un autre qui est bien cette fois du grand docteur. Sans y parler des *affectus cordis* proprement dits, ce dernier identifie en effet les *affectus* aux pas du cœur (*gressus cordis*), suivant une image qui remonte au moins à saint Augustin, et voit dans les *affectus* les éléments moteurs qui acheminent l'âme vers Dieu (*Moralia* XXV, 5, 7, PL 76, 323*bc*; cf saint Augustin, *Enarrat. in Ps.* 94, 2, PL 37, 1217). Il n'est pas indifférent de signaler aussi que dans une collecte du *Missel romain*, qui se lit déjà dans le *Sacramentaire grégorien* et remonte donc au moins au 8e siècle, la liturgie utilise également une formule assez voisine de la nôtre (*infunde cordibus nostris tui amoris affectum*) pour demander à Dieu de faire pénétrer dans nos cœurs le sentiment de son amour (*In Dom.* 7a *post Pentecosten*; cf PL 78, 177*d*, et aussi, dans un sens analogue, au 11e siècle, Fulbert de Chartres, *Sermo* 4, *De nativitate B. Mariae Virginis*, PL 141, 322*d*). De tels textes cependant restent rares. Visiblement, le haut moyen âge n'a pas attaché de signification particulière au rapprochement établi par la *Vulgate* entre le cœur et les *affectus*.

2° Le XIIe siècle. — Le 12e siècle est à bien des égards le siècle des *affectus*. Tout pénétré de tendresse humaine, s'efforçant constamment de définir les rapports de l'âme avec Dieu en une langue qui est celle de l'amour, cet âge humaniste n'a pas craint de demander à l'antiquité classique un vocabulaire qu'il a sans doute transfiguré, mais dont il s'est cependant profondément pénétré. Il a ainsi engagé la spiritualité chrétienne en des chemins sinon nouveaux, du moins jusqu'alors mal frayés. C'est au 12e siècle en effet qu'est née ce qu'on a appelé parfois la spiritualité affective. Celle-ci ne s'est pas contenté d'élaborer, à l'ombre des cloîtres cisterciens, une psychologie et une morale des sentiments humains à peu près inconnues jusqu'alors; elle a analysé et précisé également quelle place devait tenir l'affectivité dans la vie spirituelle et notamment dans la prière; elle a enfin jeté les fondements d'une théologie mystique qui faisait de l'union de l'âme avec Dieu, jusqu'en ses formes les plus hautes, une union essentiellement affective. Ces doctrines sans doute n'étaient point tout à fait neuves et trouvaient leur justification première dans l'Écriture et la tradition. Jamais cependant jusqu'alors elles n'avaient été exprimées avec de tels développements, une telle précision et une telle ferveur. Le mot *affectus* prend donc en ce siècle une importance et une place toutes nouvelles, et comme le cœur, qui chez les poètes de l'antiquité était déjà le lieu de l'amour, reste celui de la vie religieuse et de l'expérience spirituelle, il n'est pas étonnant que les termes *cor* et *affectus* soient dès lors plus souvent rapprochés l'un de l'autre.

a) **Les cisterciens.** — 1) *Saint Bernard.* — Dans cette évolution sémantique et doctrinale le premier rôle revient évidemment à saint Bernard en qui Gerson déjà voyait le fondateur de la *via affectiva* (cf *Alphabetum divini amoris*, c. 11, *De via affectiva*, éd. Ellies du Pin, Anvers, 1706, t. 3, col. 787). L'abbé de Clairvaux utilise constamment et, en fait, indifféremment, les termes *affectus* et *affectio* (cf É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 124-125). Il connaît, sans doute par l'intermédiaire de saint Jérôme (*Ep.* 133, PL 22, 1148) ou de saint Augustin (*De civitate Dei*, XIV, 3, n. 2; 8, n. 2, etc), les quatre *affectus* ou sentiments fondamentaux (*amor*, *timor*, *gaudium*, *tristitia*; cf É. Gilson, *loco cit.*; E. Kern, *Das Tugendsystem der heiligen Bernhard von Clairvaux*, Freiburg-im-Brisgau, 1934, p. 12), qu'à la suite de Platon (*Phédon*, 83*b*) avaient distingués les stoïciens (cf E. Zeller, *op. cit.*, p. 230; L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1932, p. 424). Il continue à les situer dans l'esprit ou l'âme (*mens*, *animus* ou *anima*), mais il paraît être le premier à les rapporter au moins une fois explicitement au cœur (*In capite jejunii sermo* 2, n. 3, PL 183, 172*d*). Du point de vue moral, ces *affectus* ou *affectiones* sont de soi indifférents; ils peuvent acheminer l'âme vers le mal ou vers le bien. Saint Bernard reprend à ce propos le texte du psaume 72 et entend *affectus cordis* au sens neutre d'un désir qui peut porter l'homme soit vers la sagesse, s'il est naturellement bon, soit vers le mal, s'il est naturellement mauvais (*In Cant. sermo* 85, n. 9, PL 183, 1192*b*; cf cependant sens péjoratif : *In Dom.* 4a *post Pent.*, n. 5, 336*c*). Il importe donc de purifier (*purgare*) les *affectus*, c'est-à-dire de les ramener à leur fin, et d'autre part de les ordonner (*ordinare*), c'est-à-dire de les instaurer selon un ordre qui est celui de la charité : c'est là le rôle de la *discretio*, qui a pour mission de transformer les affections désordonnées ou passions (*passiones*, *perturbationes*) en affections ordonnées, c'est-à-dire en vertus.

É. Gilson, *loco cit.*, p. 164. — M. Standaert, *Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de saint Bernard*, dans *Collectanea Ordinis cisterciensium*, t. 8, 1946, p. 187-196. — S. Bernard, *De diversis sermo* 50, *De affectionibus recte ordinandis*, PL 183, 672- 673; *In Cant. serm.* 49-50, 1016-1025.

D'autre part saint Bernard s'occupe aussi du rôle des *affectus* dans la prière proprement dite, les reliant parfois à la notion de *devotio* qui devait connaître un succès croissant. Dans un de ses sermons intitulé par les éditions *De affectionibus orantium*, il explique comment l'âme qui prie doit éprouver successivement quatre *affectus* (*verecundus*, *purus*, *amplus*, *devotus*), dont le dernier est un mouvement qui émane du cœur et porte l'âme à rendre grâces à Dieu (*De diversis sermo* 97, n. 1, PL 183, 733-734).

Mais c'est surtout lorsqu'il parle de l'expérience mystique proprement dite que l'enseignement de saint Bernard revêt en ce domaine une particulière importance. L'abbé de Clairvaux paraît avoir été en effet le premier à distinguer, en un texte trop oublié, deux espèces de contemplation et d'extase; l'une s'accomplit dans l'*intellectus*, l'autre dans l'*affectus*. Il faut citer ce texte capital dans lequel l'*affectus*, l'amour

et le cœur sont si étroitement rapprochés que dom Butler a pu parler à ce propos de « contemplation of the heart » (*Western Mysticism*, 2e éd., London, 1926, p. 102-104) :

Si quis orando obtineat mente excedere in id divini arcani, unde mox redeat divino amore vehementissime flagrans, et aestuans justitiae zelo, necnon et in cunctis spiritualibus studiis atque officiis pernimium fervens, ita ut possit dicere : Concaluit cor meum intra me, et in meditationibus meis exardescit ignis (*Ps.* 38, 4), is plane, cum ex caritatis abundantia bonam et salutarem vini laetitiae ructare crapulam ceperit, in cellam non immerito perhibebitur vinariam introisse. Cum enim duo sint beatae contemplationis excessus, in intellectu unus, et alter in affectu, unus in lumine, alter in fervore, unus in agnitione, alter in devotione, pius sane affectus, et pectus amore calens, et sanctae devotionis infusio, etiam et vehemens spiritus repletus zelo, non plane aliunde quam e cella vinaria reportantur, et cuicumque cum horum copia surgere ab oratione donatur, potest in veritate loqui : quia introduxit me rex in cellam vinariam (*In Cant. sermo* 49, n. 4, PL 183, 1018).

D'autres textes d'ailleurs sont également significatifs et nous expliquent à merveille la nature de cette union affective. Celle-ci est une union d'amour et de *devotio* qui s'opère dans le cœur. C'est en elle que se réalise l'*unitas spiritus*, c'est-à-dire l'union ou l'accord total de la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Un dernier texte à cet égard paraît digne d'être cité car on y retrouve mention de l'*affectus*, de l'amour, du cœur, de l'unité d'esprit, de la déification et de l'union mystique, dans un contexte qui est visiblement celui du psaume 72 cité à deux reprises, v. 7 et 26 (cf É. Gilson, *loco cit.*, p. 153-154) :

Quando hujuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus oblitus sui, factusque sibi ipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum, et adhaerens Deo unus cum eo spiritus fiat (1 *Cor.* 6, 17) et dicat : Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum (*Ps.* 72, 26) ?... Oportet proinde in eumdem nos affectum quandocumque transire (*Ps.* 72, 7), ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nosipsos, nec aliud aliquid fuisse vel esse velimus, nisi aeque propter ipsum, ob solam videlicet ipsius voluntatem, non nostram voluptatem... O amor sanctus et castus, o dulcis et suavis affectio, o pura et defaecata intentio voluntatis... Sic affici deificari est (*De diligendo Deo*, 10, 27-28, PL 182, 990-991).

Notons simplement pour conclure que cette doctrine, comme l'a montré É. Gilson (p. 172), a pour elle non seulement l'Écriture, mais aussi l'enseignement des Pères et tout particulièrement celui de saint Grégoire, explicitement cité à ce propos par l'abbé de Clairvaux. Pour saint Grégoire en effet, c'était l'amour déjà qui opérait l'union de l'âme et de Dieu. Mais comme l'amour, pour saint Bernard comme pour saint Augustin, est un *affectus*, comme il est même le premier des *affectus*, celui qui captive et surpasse tous les autres en se surpassant également lui-même (*In Cant. sermo* 83, n. 3, PL 183, 1182*d*; É. Gilson, p. 158-159), il en résulte nécessairement une théorie affective de l'union mystique que les siècles suivants n'oublieront plus.

2) *Autres cisterciens.* — Il faut reconnaître qu'avec saint Bernard tout l'essentiel est dit. Il n'est pas inutile cependant de rappeler que les cisterciens, toujours très préoccupés d'anthropologie, continuent volontiers à parler des *affectus* et des *affectiones* et à les rapprocher du cœur. C'est ainsi que Gilbert de Holland, dans la suite qu'il a donnée au commentaire du Cantique des Cantiques de l'abbé de Clairvaux, se souvient à son tour du psaume 72, mais interprète le « transierunt in affectum cordis » du verset 7, d'une transformation de l'âme par assimilation de ses désirs et de ses volontés à ceux de l'aimé, sans d'ailleurs rien préciser des conditions dans lesquelles doit s'accomplir une telle transformation (*In Cant. sermo* 21, n. 6, PL 184, 113).

On retrouve surtout d'intéressants développements relatifs aux *affectus* chez Isaac de l'Étoile qui en traite en psychologue averti, connaît lui aussi les quatre *affectus* stoïciens et les répartit entre les deux parties de l'âme que sont l'irascible et le concupiscible (*Epist. ad quemdam familiarem suum*, PL 194, 1877-1879; *Sermo* 17, 1746-1747). Il lui arrive également de situer ces *affectus* dans le cœur et de parler de l'*affectus cordis* en l'identifiant à la volonté (*voluntas animi; Sermo* 46, 1847). Par contre il ne semble pas que Guillaume de Saint-Thierry et Aelred de Rielvaux aient employé l'expression *affectus cordis*. L'un et l'autre pourtant ont parlé bien souvent des *affectus* et de leur rôle dans la vie spirituelle. On sait notamment avec quel soin le théoricien de l'amitié que fut Aelred a observé le mécanisme des sentiments humains. Il ne consacre pas moins de vingt chapitres de son *Speculum caritatis* à des descriptions et des analyses dont la finesse et la pénétration nous émerveillent encore (lib. 3, c. 10-30, PL 195, 587-604). Mais si ces pages nous montrent à quel point le moyen âge a su explorer ce que nous appelons aujourd'hui le cœur humain, elles évitent pourtant soigneusement le mot *cor* et continuent à situer les *affectus* dans la *mens*, l'*animus* ou l'*anima*. Guillaume de Saint-Thierry parle volontiers des *affectus* et des *affectiones*, mais en théologien et en spirituel plus qu'en psychologue, en des termes qui rappellent de très près le vocabulaire de saint Bernard. Il propose à cet égard une distinction intéressante entre l'*affectio*, qui est un sentiment passager et superficiel, et l'*affectus* stable et permanent : l'amour commence par être une *affectio* qu'il faut ensuite transformer en *affectus caritatis* (*De natura et dignitate amoris*, 6, PL 184, 389, et J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1944, p. 179-181). L'abbé de Saint-Thierry étudie également les sentiments que l'âme peut et doit éprouver dans la prière qui est d'ailleurs elle-même une *affectio :* « oratio vero est hominis Deo adherentis affectio » (*Epist. ad fratres de Monte Dei*, n. 77, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, *Un traité de la vie solitaire*, p. 123). Il oppose aussi *affectus* à *intellectus*, mais c'est pour fonder une théorie de la vie spirituelle que l'on rencontre d'ailleurs chez d'autres auteurs et selon laquelle l'accord de l'*affectus* et de l'*intellectus*, de l'*affectio* et de la *ratio*, est le signe même de la perfection et de l'union à Dieu. Appliquant cette théorie à sa doctrine des trois états, Guillaume montre que dans l'état animal ni la *ratio* ni l'*affectio* n'entraînent l'homme vers Dieu; dans l'état rationnel, l'être se tourne vers Dieu sous l'influence de la science, de la connaissance et de la discrétion qui n'éveillent pourtant pas encore l'*affectus;* c'est seulement chez les parfaits que sous l'action de l'Esprit Saint l'âme est mue simultanément par l'*intellectus* et l'*affectus* (n. 25, p. 83). En tout cela il n'est point question du cœur. Celui-ci pourtant est mentionné souvent lorsque Guillaume décrit l'union de l'âme avec Dieu. C'est dans le cœur, en effet, que l'âme embrasse le Christ dans une étreinte d'amour où la foi elle-même devient un *affectus* (n. 73, p. 121-122).

b) **Les victorins.** — 1) *Hugues de Saint-Victor.* — Exégète et théologien plus que psychologue, Hugues de Saint-Victor s'est beaucoup moins préoccupé de décrire les *affectus* que de définir leur rôle dans la prière. Déjà il avait utilisé l'expression *affectus cordis* et l'avait rapprochée de la *devotio* dans son commentaire des Thrènes pour signifier l'amour que porte l'Église aux petits et aux humbles (*In Threnos*, 2, 19, PL 175, 311*b*), mais c'est surtout dans son *De modo orandi* qu'il va nous offrir un enseignement particulièrement important à cet égard. Dès les premières lignes de cet opuscule, Hugues nous avertit qu'il veut étudier avec quel soin et quel sentiment il convient de prier : « Quo studio et quo affectu a nobis orandus sit Deus » (*De modo orandi*, 1, PL 176, 977*b*). Il propose alors une classification des diverses étapes que l'âme doit franchir pour parvenir à la véritable prière (*meditatio, scientia, compunctio, devotio et oratio*), mais surtout il donne de plusieurs de ces étapes des définitions qui soulignent le caractère affectif de la prière. La componction est une douleur qui pénètre l'intimité de notre cœur, la dévotion est un humble sentiment de piété qu'engendre la componction (« pius et humilis affectus in Deum qui ex compunctione generatur »), et la prière enfin est, elle aussi, toute pénétrée de dévotion et de sentiment : « Nihil aliud est oratio quam mentis devotio, id est conversio in Deum per pium et humilem affectum » (978-979). Le reste de l'opuscule reviendra longuement sur ce rôle de l'affectivité dans la prière (c. 4-6, 981-985) et, employant à nouveau à ce propos l'expression *affectus cordis* (c. 6, 984*a*), s'efforcera de classer l'infinie diversité des sentiments que l'âme doit éprouver dans son cœur (c. 7-8, 985-988). D'autres chemins d'ailleurs conduisent le grand victorin à rapprocher les *affectus* du cœur : comme tous ses contemporains, Hugues s'intéresse au problème de l'amour. Mais l'amour est un sentiment (*affectus*) que l'on peut situer dans le cœur; il s'identifie d'autre part, lorsqu'il s'agit de l'amour qui vient de l'Esprit Saint, avec la charité qui, elle aussi, réside dans nos cœurs, et c'est la signification de la blessure du cœur du Christ qui est une blessure d'amour (cf *De laude caritatis*, 2, PL 176, 973*d*, 974*d*, 975*a*; *De arrha animae*, 962*c*; *Exp. in Hierarchiam coelestem*, 6, PL 175, 1038*b*; *De sacramentis* II, p. 1, c. 8, PL 176, 393*b*). Par ce chemin de l'amour enfin, Hugues est amené lui aussi à fournir à la théorie de la saisie affective de Dieu une curieuse formule (« Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est ») dont on a dit récemment l'extraordinaire succès, dû sans doute à ce fait que l'autorité de Hugues se double ici de celle du pseudo-Denys, premier docteur de l'amour séraphique.

In Hier. coelest. 6, PL 175, 1038*d*. — Cf A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 631; t. 2, 1948, p. 365-367; *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, p. 120-121. — Pour l'influence de ce texte voir aussi Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae*, t. 1, *De fide et de cognitione*, Quaracchi, 1929, p. 327.

2) *Richard de Saint-Victor* n'ajoute pas grand chose à ce que le 12e siècle avait dit avant lui des *affectus*, et tout l'essentiel de ce qu'il nous apprend de leur nature, de leur nombre ou de la manière dont ils doivent être ordonnés, avait été dit, ne fût-ce que par saint Bernard (cf Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, éd. Chatillon, Tulloch, Barthélemy, Paris, 1951, *Introd.*, p. LVII-LVIII; et *Super Misit Herodes*, PL 141, 283-286). On observera cependant que lui aussi emploie quelquefois l'expression *affectus cordis* (*Allegoriae in Vetus Testamentum*, PL 175, 641*c* et 642*c*; *De statu interioris hominis*, 1, 9, PL 196, 1122*a*), mais il faudrait se garder de donner à cette formule un caractère technique qu'elle n'a pas. Richard, tout compte fait, est moins affectif que Hugues. Le cœur est chez lui l'organe ou le symbole du *consilium*, c'est-à-dire du jugement (*ibidem*, 1, 2, 1118*b*; 7, 1120-1121). L'amour qui vient du cœur est un amour que contrôle et ordonne la raison ou la délibération; il s'oppose à l'amour qui vient de l'âme et qui réside dans l'affection ou le désir (cf *De quatuor gradibus violentae caritatis*, PL 196, 1215*c*-1216*c*). L'amour suprême est un amour où le cœur et l'âme, c'est-à-dire la raison et l'affection, se rejoignent et se prêtent un mutuel secours (cf *Sermons...*, *loco cit.*, p. LXXVIII-LXXIX, et F. Guimet, « *Caritas ordinata* » *et* « *amor discretus* » *dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 234-236).

3) D'autres victorins encore ont parlé parfois des *affectus* et les ont rapprochés du cœur. C'est ainsi que Godefroy de Saint-Victor a consacré de longs passages de son *Microcosmus* aux *affectiones cordis* et à la manière dont il convient de les ordonner (lib. 2, c. 105 svv, et 3, 154 svv, éd. Ph. Delhaye, Lille, 1951, p. 116 svv et 171 svv). Bien avant lui le poète Adam avait énuméré dans une de ses proses les quatre *affectus* stoïciens et employé à ce propos la belle formule *sabbatum cordis* pour signifier cette tranquillité intérieure à laquelle doit parvenir une âme pacifiée (*Sequentiae*, 34, *De omnibus sanctis*, v. 12 et 18, PL 196, 1527-1528, et L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, t. 2, Paris, 1889, p. 434-435),

c) **Autres auteurs.** — Pour en terminer avec le 12e siècle, rappelons que cette brève étude est bien loin d'avoir épuisé la littérature relative aux *affectus* en cette époque décisive. Un Guigue le Chartreux par exemple utilisera souvent ce mot dans ses *Meditationes* et emploiera lui aussi l'expression *affectus cordis* au sens de ferveur ou d'ardeur du cœur (éd. A. Wilmart, *Le recueil des pensées du B. Guigue*, Paris, 1936, n. 377, p. 142). Signalons encore que le *De spiritu et anima* imprimé parmi les œuvres de saint Augustin, mais qui est sans doute l'œuvre du cistercien Alcher de Clairvaux, a beaucoup contribué à répandre les classifications proposées par Isaac de l'Étoile et surtout les définitions affectives de la dévotion ou de la prière du *De modo orandi* de Hugues de Saint-Victor (*De spiritu et anima*, c. 4, PL 40, 781-782 et surtout c. 50, 816).

3° Du XIIIe au XVe siècle. — a) *La scolastique.* — Après le 12e siècle, l'histoire de l'expression *cordis affectus* devient plus difficile à suivre et donc à retracer. Sous l'influence de la scolastique de plus en plus envahissante, de notables modifications se produisent à cet égard dans le vocabulaire théologique et spirituel. Le mot *cor*, déjà délaissé le plus souvent par la théologie scientifique du 12e siècle, l'est davantage par celle du 13e et du 14e. On l'utilise encore, parce que l'Écriture l'impose, mais le souci de définir ce terme qui visiblement déconcerte les scolastiques (cf M.-D. Chenu, *Les catégories affectives dans la langue de l'École*, dans *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, 1950, p. 126), oblige ceux-ci à en restreindre la compréhension traditionnelle et finalement à en modifier le sens. L'exemple le plus frappant à cet égard est sans doute celui de saint

Thomas. Le docteur angélique veut en effet expliquer le grand précepte de l'amour formulé par le Deutéronome et repris par les évangiles : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... » (*Deut.* 6, 5; *Mt.* 22, 37). Il sait que saint Augustin et bien d'autres ont vu dans le cœur le lieu des « pensées » et de l'intelligence, mais il rompt délibérément avec cette tradition et ne veut reconnaître dans le cœur que le siège de la volonté, de l'amour ou des appétits (cf *Catena aurea*, *In Mat.* 22, 37; *Summa theol* 2a 2ae q. 44 a. 5, et aussi q. 29 a. 1). Et lorsqu'au 17e siècle le dominicain et très thomiste Alexandre Piny déclarera « qu'il y a dans l'âme deux puissances qui sont le cœur ou la volonté et l'entendement ou l'esprit », et distinguera dès lors de l'oraison de l'esprit celle « du cœur et de la volonté qui n'est autre chose qu'une union amoureuse ou un mouvement affectif du cœur et de la volonté à Dieu » (*L'oraison du cœur*, Paris, 1683, p. 3 et 6; Paris, 1941, p. 16 et 18), il ne fera que reprendre une doctrine directement inspirée de saint Bernard, mais formulée ici dans une langue qui est celle de saint Thomas.

Les termes *affectus* et *affectio* sont d'ailleurs, eux aussi, de plus en plus négligés par les scolastiques. Ce n'est pas que la réalité psychologique à laquelle ils correspondent soit oubliée; mais sous l'influence peut-être de l'aristotélisme renaissant, dans la mesure où ces mots signifient émotion ou passion, on leur préfère souvent le mot *passio* réservé jusque-là à des emplois péjoratifs (par exemple S. Bernard, *In festo omnium Sanctorum*, sermo 4, n. 6, PL 183, 475*a*; Alain de Lille, *Distinctiones*, PL 210, 893*d*), mais revêtu désormais du sens neutre que suggère son étymologie. Certaines comparaisons sont à ce propos des plus suggestives. On avait reconnu de tout temps, par exemple dans quelques vers de Virgile (*Énéide*, VI, 733-734) et de Boèce (*De consolatione philosophiae*, I, Metr. 7, 20-31), une énumération poétique des quatre *affectus* stoïciens fondamentaux.

Cf saint Jérôme, *Epist.* 133, PL 22, 1148; saint Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 3, n. 2; Macrobe, *In somnium Scipionis*, I, 8; Pseudo-Servius, éd. Daniel, Leyde, 1645, *In Aeneidem, ad loc.*; *In Boetium comm., ad loc.*, PL 63, 657-658; Paschase Radbert, *In Lamentationes Jeremiae*, PL 120, 1153*a*; Richard de Saint-Victor, *Super Misit Herodes*, PL 141, 284*cd*; Isaac de l'Étoile, *Sermo* 17, PL 194, 1747.

A partir du 13e siècle, ces vers sont encore utilisés plus ou moins explicitement; mais un saint Albert le Grand (*Summa Theologiae*, p. II, tr. 18, q. 117, m. 1, art. 3, éd. Borgnet, t. 33, p. 362), un saint Thomas d'Aquin (1a 2ae q. 25 a. 4), un Guillaume de Vaurouillon (*Liber de anima*, II, 13, éd. I. Brady, *Mediaeval Studies*, t. 10, Toronto, 1948, p. 291-292) ou plus tard encore un Gerson (*De passionibus animae*, *Opera omnia*, éd. Ellies du Pin, t. 3, col. 135) les citent à propos des passions de l'âme. *Affectus* et *affectio* sont cependant moins délaissés lorsqu'ils servent à désigner l'ensemble des puissances de désir et d'action, c'est-à-dire l'affectivité proprement dite ou même la volonté. Saint Thomas d'Aquin par exemple continue à connaître ces termes et les emploie même assez fréquemment, mais il les rapporte généralement à la *mens* et non au *cor*. On trouve bien chez lui des *affectiones cordium* (1a q. 14 a. 12c), mais sans qu'il y ait lieu d'attribuer à cette mention accidentelle beaucoup d'importance.

b) *École franciscaine.* — Il est plus surprenant de ne pas retrouver d'*affectus cordis* dans la tradition franciscaine, qui reste plus fidèle généralement au vocabulaire et à l'esprit du 12e siècle, même lorsqu'elle s'exprime en mode scolastique. En fait ni saint Bonaventure ni les spirituels franciscains qui ont hérité de sa pensée ne paraissent avoir utilisé cette expression. Le mot *affectus* cependant, généralement rapporté à la *mens*, continue à être employé constamment soit encore au sens d'émotion ou de sentiment, et en dépit de la concurrence du terme *passio*, soit surtout au sens général d'affectivité ou de volonté qui l'oppose à *intellectus* ou à *ratio*. De même le mot *cor* est-il d'un emploi fréquent en tous les sens traditionnels qui lui ont appartenu tout au long du moyen âge. Plus attaché à ces sens anciens que ne l'était saint Thomas, un saint Bonaventure insistera même volontiers, à la suite de saint Augustin, sur le contenu intellectuel du mot *cor*, à propos notamment de ces passages du Deutéronome et des évangiles où le docteur angélique l'avait pris en un sens si différent (par exemple, Bonaventure, *In Dom. 17 post Pentecosten sermo* 1, Quaracchi, t. 9, 1901, p. 421), et c'est là peut-être ce qui explique l'absence dans son œuvre de l'expression *affectus cordis*. Le cœur cependant, s'il est toujours le lieu de la connaissance, reste et devient même de plus en plus celui de l'amour (cf Bonaventure, *In Epiphaniam sermo* 3, *ibidem*, p. 159 : « Cor humanum ordinatur in potentiam cognitivam veritatis, in potentiam excessivam amoris, in potentiam exercitativam virtutis »), et la dévotion au cœur du Christ et à son humanité ne tardera pas d'ailleurs à répandre un vocabulaire dans lequel les mots *affectus*, *amor* et *cor* se rejoindront de plus en plus fréquemment. Si donc un livre tel que la *Vitis mystica* est bien de saint Bonaventure, comme on le pense aujourd'hui généralement, on peut mesurer en quoi le docteur séraphique a pu contribuer à attirer l'attention sur le contenu affectif du mot *cor* (notamment *Vitis mystica*, c. 3 et 24).

Mais c'est surtout par sa doctrine relative à la saisie affective de Dieu que la spiritualité franciscaine reste en continuité avec celle du 12e siècle. A l'exemple de saint Bernard, en effet, saint Bonaventure reconnaît l'existence, à côté de la contemplation intellectuelle, d'une contemplation sapientielle qui est « une perception affective » de la présence divine sous l'action du don de sagesse (cf É. Longpré, art. S. Bonaventure, t. 1, col. 1798). C'est par l'amour, c'est-à-dire par l'*affectus*, qui pour saint Bonaventure comme pour Hugues de Saint-Victor, pénètre là où l'intelligence ne peut aller, que l'âme accède à Dieu (*ibidem* et, du même, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 14, 1921, p. 95 et 100-102), et c'est dans l'abandon de toutes les opérations intellectuelles que le sommet de l'*affectus (apex affectus)* est transporté et transformé en Dieu (*Itinerarium mentis in Deum*, 7, n. 4), et blesse le cœur du Christ d'une blessure d'amour (*Collationes in Hexaemeron*, II, 32, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. 5, p. 342). On sait que ces positions doctrinales devaient demeurer classiques dans les milieux franciscains; Matthieu d'Aquasparta, par exemple, enseignera que le rapt est provoqué par la véhémence de la dévotion et dépend beaucoup moins de l'activité de l'*intellectus* que de celle de l'*affectus* (*Quaestiones disputatae*, t. 1, Quaracchi, 1903, q. 9, p. 399-410). En dehors de l'école franciscaine d'ailleurs les chartreux Hugues de Balma (cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 269-272) et Guigue du Pont (p. 276-277) défendront des thèses analogues,

et l'un d'eux se réclamera à ce propos des commentaires du pseudo-Denys dus au victorin Thomas Gallus (p. 270).

c) *Le XV^e siècle.* — 1) C'est le chancelier *Gerson*, qui, de tous les spirituels médiévaux, use de l'expression *affectus cordis* au sens le plus sublime et le plus fort, mais aussi le plus éloigné du sens primitif qu'elle avait eu dans le contexte biblique où pourtant il la maintient. Dans l'*Epistola I^a ad Bartholomaeum* telle que nous l'a restituée récemment A. Combes, Gerson reprend le verset du psaume 72 que nous avons déjà si souvent rencontré, pour parler de « cette espèce de contemplation la plus sainte et la meilleure qui se réalise dans l'affection et la ferveur de la charité » : « illam contemplationis speciem sanctissimam prorsus et optimam quae versatur in affectione et fervore caritatis quando scilicet transit homo in affectum cordis » (texte dans A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, p. 629). Saint Bernard lui-même était resté bien loin d'une accommodation aussi audacieuse et Gilbert de Holland seul en avait approché. Nous rejoignons en tout cas de la manière la plus nette la thèse centrale de cette théologie affective dont nous avons suivi la naissance et le développement depuis saint Bernard. Déjà dans sa *Theologia mystica* Gerson avait distingué de la théologie spéculative, qui réside dans la puissance intellectuelle, la théologie mystique qui réside dans la puissance affective et fonde son enseignement sur les expériences qu'éprouvent dans leur cœur les âmes dévotes (*De mystica theologia*, consid. 2, éd. Ellies du Pin, t. 3, col. 365; consid. 29, col. 384). Ici, Gerson va plus loin encore. S'appuyant sur l'autorité de Hugues de Saint-Victor cité quelques lignes plus loin (A. Combes, *op. cit.*, p. 631), il retrouve l'enseignement de saint Bernard et peut-être aussi celui de saint Bonaventure, pour opposer à la contemplation intellectuelle une contemplation affective qui lui est supérieure, qu'il faut localiser dans l'*affectus* et dont la définition doit être rapprochée de celle de la *devotio*, affection elle-même de la volonté (cf A. Combes, t. 2, p. 360-367). Pour le reste il faut noter que Gerson paraît demeurer fidèle au vocabulaire généralement reçu et continue à voir dans l'*affectus* une puissance dépendant de *mens* ou d'*anima*.

2) Si Gerson est de tous les auteurs médiévaux celui qui emploie l'expression *affectus cordis* en son sens le plus fort et le plus noble, l'*Imitation de Jésus-Christ* est de tous les livres celui qui l'emploie le plus fréquemment, à condition toutefois que l'on rapproche d'*affectus cordis* les expressions similaires *affectio cordis* ou *affectus cordialis*. A vrai dire ces diverses formules revêtent ici des significations assez différentes. Tantôt en effet elles conservent le sens défavorable de désir pervers ou désordonné qui est le plus proche de la signification primitive (cf I, 3, 3; III, 5, 2; III, 7, 2); tantôt au contraire le sens favorable de désir ou de sentiment du cœur qui porte l'âme vers Dieu et le lui fait aimer, dont l'absence l'attriste et dont la présence la console (cf III, 49, 1; IV, 14, 2; IV, 17, 1, 2). Il est curieux de remarquer d'ailleurs que ce sens favorable se rencontre presque uniquement dans le livre IV. On notera d'autre part que l'*Imitation* ne s'élève jamais à des sens sublimes analogues à celui que nous avons rencontré chez Gerson, et qu'elle reste de ce chef très étrangère à ce courant de mystique affective qui avait trouvé chez le chancelier parisien ses formules les plus accusées. Le vocabulaire de l'*Imitation*, sur le point qui nous occupe, rappellerait plutôt celui de saint Bernard, surtout si l'on remarque la présence de certains rapprochements (*affectus* et *devotio*, IV, 14, 1 et 2) ou de certaines formules (*affectus inordinatus*, II, 4, 1; *affectio inordinata*, III, 5, 2; III, 26, 1; *affectus purgati*, III, 4, 4; *affectus devotus*, IV, 17, 3) particulièrement fréquents au 12^e siècle. Enfin une dernière constatation nous fera mesurer quelle étape nouvelle franchit ici le vocabulaire spirituel : *affectus* et *affectiones* à une exception près (*affectus animae*, III, 5, 5) ne sont plus rapprochés de l'âme ou de l'esprit, mais à peu près exclusivement installés dans le cœur. Il reste, bien entendu, que l'*Imitation* ne cesse pas pour autant de demeurer fidèle au langage de l'Écriture et continue à utiliser d'autre part le mot *cor* dans tous les sens anciens et traditionnels du terme.

Conclusion. — Au total il apparaît donc que l'expression *cordis affectus* n'a été le plus souvent, dans la littérature spirituelle du moyen âge, qu'un équivalent, d'origine biblique, des expressions *affectus mentis*, *animi* ou *animae*. Il ne semble pas d'ailleurs que son usage ait contribué par lui-même à modifier la signification métaphorique traditionnelle du mot *cor*. Si cependant certains auteurs ont été amenés progressivement à insister davantage sur les sens affectifs de ce terme, jusqu'à éliminer parfois de sa compréhension tout contenu intellectuel, il semble que cette évolution se soit accomplie sous l'influence de trois facteurs principaux : tout d'abord la naissance, puis le développement d'une spiritualité affective qui continuait à situer l'expérience intérieure ou contemplative dans le cœur, mais la faisait consister dans une saisie affective ou volontaire radicalement distincte de toute saisie intellectuelle; en second lieu l'effort accompli par certains scolastiques pour réduire à des catégories bien définies la multiplicité déconcertante des sens anciens du terme, effort qui conduisit les plus grands d'entre eux à éliminer délibérément les sens intellectuels au profit des sens affectifs; enfin la dévotion au cœur du Christ qui, dès l'origine, voulut reconnaître dans son objet le symbole de l'amour de Dieu pour les hommes et contribua ainsi à répandre un vocabulaire où le cœur apparaissait de plus en plus, et presque exclusivement, comme le siège de l'amour.

Jean Chatillon.

4. LE CŒUR CHEZ LES SPIRITUELS DU XVII^e SIÈCLE

Le mot « cœur » revient fréquemment sous la plume des grands écrivains spirituels de notre période classique. Il n'est point toujours facile, malheureusement, d'en préciser le sens. C'est là, dans leur vocabulaire, une métaphore d'usage commun dont ils n'éprouvaient nul besoin de délimiter l'exacte portée. Il serait vain d'attendre d'eux une définition du cœur. Même, jamais ils ne se sont rendu compte que le sens de l'image évoluait à mesure que passaient les années. On se tromperait d'ailleurs en croyant cette évolution tributaire des découvertes médicales et anatomiques qui jalonnent le siècle. A cette époque, le monde scientifique ne fournit guère de métaphores aux littérateurs : aucun, à ma connaissance, ne songera jamais à tirer, de la découverte de la circulation sanguine par Harvey en 1626, les suggestives comparaisons qu'elle eût pu fournir. Saint François de Sales et, à un moindre degré, Camus seront à peu près les derniers à user d'images de

ce genre. Ce sont donc uniquement des variations psychologiques qui commanderont les diverses acceptions du mot « cœur ».

1° Éléments d'affectivité et d'intellectualité dans la métaphore du cœur. — Dans la littérature spirituelle, cette métaphore peut naturellement s'autoriser d'innombrables antécédents bibliques (*cor*). Ce ne sont point pourtant les commentaires scripturaires qui apportent grande lumière. Le mot hébreu se réfère en effet à des conceptions anatomiques qui n'étaient pas celles du 17^e siècle et, le plus souvent, les exégètes évitaient la difficulté en se tenant dans une prudente généralité. Plus significatifs sont les textes de piété, où les auteurs parlent du cœur au sens que vulgarisait le langage de leurs contemporains. L'image se revêt alors d'une double acception. Elle peut avoir un sens vital : en ce cas, elle se réfère au rôle primordial que joue le cœur dans la vie physiologique. Elle peut avoir aussi un sens psychologique, issu de la liaison qui existe entre le rythme du cœur et l'émotivité : en ce cas, nous avons affaire à une métaphore affective, qui nous explique que très vite le cœur soit devenu symbole de l'amour. A quoi il faut ajouter qu'en bien des cas la comparaison est si vague qu'on n'y retrouve plus qu'une simple nuance d'intériorité.

Il ne faudrait point d'ailleurs se méprendre sur ce terme d'affectivité et le croire exclusif de tout élément intellectuel. Nous nous laissons trop impressionner par la division tripartite introduite au 19^e siècle : sensibilité, intelligence, volonté. Dans cette hypothèse, l'amour serait issu de la sensibilité, et l'on pourrait le considérer comme le produit d'une sorte d'instinct aveugle. La psychologie du 17^e siècle, tributaire en cela de la scolastique, met la racine de l'amour dans la volonté. Ce volontarisme est commun dès l'aurore du classicisme, où l'on tend à faire de la volonté le fond même de l'homme : « Elle seule est vraiment nôtre et en notre puissance », écrit Pierre Charron (*De la Sagesse*, liv. 1. ch. 17). Au reste, ceci s'explique bien par la prodigieuse diffusion du stoïcisme à cette époque. On était donc tout prêt à admettre la formule de saint Thomas, pour qui la métaphore du cœur traduit l'acte de la volonté (2^a 2^ae q. 44 a. 5). D'où le caractère volontariste que nous rencontrerons en beaucoup d'emplois de cette image : simple conséquence normale de sa nuance affective. Le succès du cartésianisme n'y changera pas grand chose. Certes, Descartes consacre l'article 33 de son traité des *Passions de l'âme* à démontrer « que le siège des passions n'est pas dans le cœur ». N'importe! La métaphore traditionnelle poursuivra son chemin. Lui-même d'ailleurs définira en son article 79 l'amour comme « une émotion de l'âme... qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables ». Aussi bien le *Dictionnaire de l'Académie française* continuera-t-il à décrire le cœur, au sens métaphorique, comme le « siège des passions » et le symbole des « inclinations de l'âme ».

C'est par là que le cœur va rejoindre l'intelligence tout en s'y opposant. Au 17^e siècle en effet s'efface la distinction si bien établie par les scolastiques entre la *voluntas ut natura*, — impulsion primitive et spontanée, venue du fond même de l'être, — et la *voluntas ut ratio*, — résultant d'un choix rationnel et délibéré. Sous l'influence probablement du stoïcisme, on tend à considérer la volonté comme une faculté unique, ayant sa source dans les aspirations essentielles de notre nature mais se déterminant selon les normes de la raison : on minimise la part obscure de l'instinct. La distinction se fera surtout entre ces aspirations mauvaises qui sont en nous commandées par la concupiscence et celles, essentiellement bonnes, que restitue en l'homme la grâce de Dieu jointe à l'effort du chrétien. En ce sens global, la volonté dépend des facultés cognitives : elle ne peut s'exercer que jointe à l'intelligence. D'autre part, seule elle donne à l'intelligence son véritable sens en donnant un caractère vital et pratique aux acquisitions de cette dernière qui, sans elle, demeureraient purement théoriques et abstraites. Enfin, la volonté déborde l'intelligence, parce que, issue des inclinations les plus profondes de notre être, elle se porte comme d'instinct vers des objets que nous ne saurions découvrir par les seules lumières bornées de notre entendement : en ce sens, la volonté devient une faculté essentielle dans la recherche du vrai. Tous ces aspects se retrouvent, naturellement, dans le cœur, symbole affectif et par conséquent volontariste. Il est alors la pièce-clef de notre mécanisme intérieur, celle qui donne à toute la vie psychologique sa courbure, sa direction. Il résume en l'homme tout ce qui n'est pas proprement la pure intelligence, théorique et abstraite : on peut parler du cœur humain et le définir comme le tout de l'homme. Ainsi cette métaphore exprime bien, en son apparente complexité, l'unité intime du moi : nulle autre ne se prête mieux aux subtiles dissections de l'analyse sentimentale, tout aussi bien qu'aux raffinements d'introspection de l'ascèse intérieure.

Certains spirituels pourtant aimeront à insister sur le fait que le cœur transcende l'intelligence non seulement par son objet, mais aussi par ses méthodes. Parce qu'il procède d'une spontanéité de notre être, il n'est pas soumis aux voies logiques, rationnelles et discursives : en lui, la vérité n'a pas besoin de s'exprimer par des concepts. Il est donc normal de voir dans le cœur le lieu de la contemplation, qui, de son essence, n'est ni discursive ni conceptuelle. Le cœur devient alors par excellence l'organe contemplatif : en lui s'accomplit l'union de l'homme avec Dieu en ce qu'elle a de plus intime. Ici, le cœur atteint les limites de sa signification surnaturelle. On découvre en lui, dans une large mesure, un équivalent de l'*apex mentis* de la mystique rhénoflamande et plus encore de la « suprême pointe » chère à saint François de Sales.

Telles sont les diverses nuances qui colorent l'image du cœur. Par elles, on voit combien la métaphore est complexe. Il faut essayer maintenant de la saisir en quelques-unes de ses acceptions caractéristiques chez les auteurs spirituels.

2° Acceptions plus caractéristiques. — Chez bien des *écrivains des premières années* du 17^e siècle, l'image est rare et d'un emploi fort imprécis. C'est le cas pour toute l'école abstraite, que domine la personnalité de Canfeld. Il faut faire exception cependant pour André Duval qui, spécialement dans ses *Commentaires* sur saint Thomas, emploie le mot en un sens qui se rapproche beaucoup de l'*apex mentis*. Le terme est du reste tout aussi insolite dans Bérulle et dans ses premiers successeurs, Bourgoing, Condren, Olier. Il n'y a là pour eux, semble-t-il, qu'une métaphore d'intériorité, comme par exemple lorsque Bérulle fait du cœur des chrétiens le tombeau de Jésus (*Discours de l'Etat*

et des Grandeurs de Jésus, disc. 10, § 3, éd. Migne, 1856, col. 337).

Dans saint *François de Sales*, l'image se revêt d'un sens plus riche et plus précis. Souvent, certes, lui aussi s'en sert pour exprimer l'intériorité, teintée d'une assez vague nuance affective, lorsque, par exemple, il nous conseille de mettre « Dieu sur notre cœur comme un étendard d'amour auquel toutes nos affections se rangent » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 1, Annecy, t. 4, 1894, p. 302). Il en faudrait dire autant de l'emploi, assez fréquent chez lui, du mot cordial. Le terme d'oraison cordiale se rencontre même sous sa plume (*Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 8, t. 3, 1893, p. 84), mais on aurait tort de lui donner là le sens précis qu'il prendra vers la fin du siècle. Cependant, tributaire du volontarisme de son époque, saint François de Sales devait déjà incliner l'image du cœur vers la volonté : « On appelle cœur de fer... celui qui ne reçoit pas aisément les impressions divines, ains demeure en sa propre volonté, emmi les inclinations qui accompagnent notre nature dépravée » (*Traité...*, liv. 6, ch. 12, p. 344). L'activité du cœur suppose donc un choix, et par conséquent un élément intellectuel; aussi nous recommande-t-il d'avoir « un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu » (liv. 9, ch. 4, t. 5, p. 121). Il n'hésitera pas, en ce sens, à opposer le cœur à la tête, c'est-à-dire à l'intelligence seule, et fera remarquer : « Je n'ai point souvenance que Notre-Seigneur nous ait commandé de guérir la tête de la fille de Sion, mais seulement son cœur ». Ici, conformément au schéma volontariste, il identifie le cœur aux résolutions : « Votre cœur se porte bien, puisque vos résolutions y sont vives » (lettre à Mme de Chantal, 1er août 1605, t. 13, 1904, p. 81). Du reste, si le cœur use de l'intelligence, ses voies ne sont point toujours pour autant discursives et conceptuelles, car « les cœurs ont un langage secret, que nul n'entend qu'eux » (lettre à Mme de Chantal, 25 juin 1608, t. 14, 1906, p. 34). De tout ce volontarisme, le sommet sera pour lui de faire du cœur le « chantre du Divin Amour ». Bien que décrite selon les normes de l'époque, l'affectivité du cœur salésien n'en demeure pas moins réelle.

Dans la spiritualité dispensée par *Louis Lallemant* peu d'années plus tard, la notion de pureté du cœur devient une pièce maîtresse du système (*Doctrine spirituelle*, éd. Pottier, Paris, 1924, p. 134 svv). Malheureusement, nulle part Lallemant ne définit clairement ce qu'il entend par cœur. A bien lire les textes, ce terme semble désigner surtout pour lui les inclinations de l'homme, soit spontanées, soit acquises. Il envisage assez sévèrement « la corruption naturelle du cœur humain » (p. 135), et l'on voit que, selon lui, la purification du cœur consiste en une sorte d'affranchissement progressif de la concupiscence (cf p. 138). Il s'agit donc là d'une notion de mouvance volontariste, mais dont l'extension demeure assez restreinte. Il affirme, certes, que « la pureté du cœur conduit à l'union divine ». Pourtant, l'image n'en garde pas moins chez lui une couleur nettement ascétique : c'est en somme une expression symbolique de ce que d'autres appelleront la mortification intérieure. Sans doute y avait-il là une vue bien caractéristique. Elle se retrouve en effet dans les plus mystiques des disciples de Lallemant, Rigoleuc (cf *Œuvres spirituelles*, éd. Hamon, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931, p. 184 svv) et Surin. Ce dernier consacre tout un livre de ses *Dialogues spirituels* (Paris, 1721, t. 1, p. 65 svv) à énumérer les vertus que le cœur doit posséder : recueillement, paix, liberté, patience, etc. C'est en fait tout un manuel d'ascèse intérieure qui nous est proposé sous ce symbole. Plus tard, d'autres auteurs de la Compagnie de Jésus infléchiront le symbolisme du cœur vers un sens plus contemplatif. Tel, par exemple, J. Crasset, en sa petite *Méthode d'oraison* (Paris, 1673). S'il continue à insister sur la nécessité de la pureté du cœur, il définira l'oraison comme « l'union de notre esprit avec la première Vérité et de notre cœur avec la première Bonté » (ch. 1, p. 1). Il identifie d'ailleurs sans hésiter cœur et volonté. On trouverait déjà une nuance analogue, avec un aspect affectif, voire même sentimental, plus marqué encore, dans la très intéressante *Institution spirituelle* de Nicolas du Sault (Paris, 1643); au 18e siècle, Jérôme de Gonnelieu utilisera encore les mêmes idées dans son charmant petit volume : *De la présence de Dieu* (Paris, 1701).

Nous entrons, avec Saint-Cyran, dans une mouvance de pensée très différente. Au début de sa carrière, il semble donner surtout à la métaphore du cœur un sens vital. C'est nettement le cas dans son petit traité *Du cœur nouveau*, écrit en 1627 pour son dirigé Bouthillier de Chavigny. Avant la Rédemption, les hommes « n'avaient qu'un cœur d'où naissaient tous les mouvements de la vie naturelle, qui les emportaient sans discrétion à tous les objets des sens » (*Œuvres spirituelles*, Lyon, 1679, t. 4, p. 78). La Rédemption viendra donner aux hommes le principe d'une vie surnaturelle : « Le Fils de Dieu est... venu sur la terre pour y apporter un cœur nouveau et le mettre dans l'âme des hommes... Ce cœur n'est rien que son Esprit et sa grâce, par laquelle notre âme se détache des objets des sens et s'élève à Dieu par toutes sortes de bonnes pensées et de saintes affections » (*ibidem*). Jamais Saint-Cyran ne renoncera au sens vital de cette image. Vers 1640, dans une lettre inédite à Antoine Arnauld, il définit encore le cœur comme « le principe de toutes les fonctions de la vie ». De ce sens vital, dans lequel il identifie souvent le cœur à la charité, vie de l'âme, il passe aisément au sens volontariste : le cœur représente les inclinations profondes de l'âme. Saint-Cyran aime à rappeler combien ces inclinations sont cachées et différentes de ce qui paraît au dehors; Dieu seul les connaît vraiment, mais c'est sur elles qu'il nous juge : « Son objet véritable est le cœur » (t. 3, p. 311), — et il nous considère « tels que nous sommes dans le cœur et dans le règlement de notre vie intérieure » (p. 167). De ce cœur, Dieu seul aussi est le maître, lui seul, par sa grâce, pouvant changer en nous nos désirs et nos inclinations : « Ce que le Père ne fait jamais que par le changement et par l'impression efficace qu'il opère dans le cœur et dans la volonté, qui fait aller le corps et l'âme comme il lui plaît et où il lui plaît ». Pourtant, bien que l'initiative soit divine, nous devons de notre côté y correspondre par notre effort : « Il faut seulement se hâter pour lui donner ce qui est en notre puissance, n'y ayant rien qui y soit davantage que notre bonne volonté et notre cœur, qui est la seule chose qu'il nous demande » (t. 2, p. 332-333). On remarquera, dans ces deux derniers textes, l'hendiadyn « volonté et cœur », qui est bien significatif, et l'on ne s'étonnera pas que Saint-Cyran fasse, lui aussi, de la pureté du cœur la condition indispensable de la vie spirituelle (t. 1, p. 95; t. 3, p. 310). Au témoignage de Lancelot (*Mémoires*, Cologne, 1738, t. 2, p. 43-44), il donnait même au cœur le sens contem-

platif que nous avons défini plus haut : « La véritable prière est plutôt un attrait de son amour qui emporte notre cœur vers lui... que non pas une occupation de notre esprit ».

On voit quelle extension considérable présente chez Saint-Cyran l'image du cœur. Par elle, nous sommes introduits à la controverse spirituelle qui hante la seconde moitié du 17^e siècle, et qui oppose les partisans de l'esprit aux partisans du cœur. Dans le *second Port-Royal*, bien des grands théologiens comme Arnauld et Nicole illustrent la première tendance qui, dans l'oraison, tend à donner le primat aux pensées et aux réflexions. A eux s'opposent vigoureusement Barcos et Lancelot, qui s'estiment en cela fidèles à Saint-Cyran. Barcos critique durement ceux qui veulent réduire l'oraison en règles et méthodes, « comme si l'oraison était un exercice et un raisonnement de l'esprit, au lieu que c'est une action toute du cœur et de la volonté » (*Sentiments de l'abbé Philérème sur l'oraison mentale*, Cologne, 1696, p. 2). Lancelot fera du cœur la faculté contemplative par essence et ne verra dans la prière qu'un « désir du cœur ». Le cœur est le lieu par excellence de la contemplation non discursive, car le chrétien « demande sans user de discours et prie sans savoir presque comment, parce que le langage des cœurs est presque imperceptible » (*Mémoires*, t. 2, p. 53). On voit que les besoins de la polémique les amènent à minimiser l'aspect intellectuel du cœur et à durcir considérablement l'opposition entre le cœur et l'esprit.

Ce n'était point pourtant que les intellectualistes méconnussent le cœur. De cela, plus encore même que Pascal, *Nicole* demeure le meilleur exemple. Il admet volontiers comme base de départ la distinction entre l'esprit et le cœur. Il fait du cœur le siège des passions, au sens thomiste du terme : ses affections, ce sont les désirs, les craintes, les espérances (*Essais de morale*, Paris, 1725, t. 1, p. 69). Ceci en un sens très volontariste : il identifie le cœur avec « le fond de la volonté » (t. 10, p. 349). Dans ces inclinations du cœur humain, son regard de moraliste aime à surprendre le dualisme foncier qui nous incline vers le mal et vers le bien simultanément : en cela, il est pleinement tributaire du psychologisme de son époque. Il n'hésitera même pas à reprendre la métaphore saint-cyranienne des deux cœurs et à écrire que nous avons « un cœur qui prononce les prières » et « un cœur qui les désavoue » (t. 1, p. 69). Sur le plan spirituel, lui aussi définira la prière comme un saint désir du cœur : « Point de prière qui ne vienne du cœur et qui ne soit un saint désir » (*Traité de la prière*, Paris, 1766, t. 2, p. 19). Mais, enfermé dans les limites de son intellectualisme, il se refusera à en voir les aspects non discursifs et non conceptuels, — quoiqu'il parle pourtant des « pas », des « voies » du cœur. En revanche, il aura le très grand mérite de discerner et de décrire la dépendance de l'esprit par rapport au cœur et d'entrevoir comment ce dernier peut infléchir le travail rationnel de l'entendement : « C'est une chose étrange combien toutes nos lumières sont faibles et s'obscurcissent facilement, quand ce sont de simples lumières et que le cœur n'y a point de part. Le cœur dispose de l'esprit. Il l'applique à quoi il veut... Afin donc que la vérité nous serve, il faut que le cœur nous y applique et nous la fasse aimer » (*Essais de morale*, t. 10, p. 138). — En ce sens, c'est beaucoup plus l'instinct profond du cœur que les raisonnements de l'esprit qui nous conduisent au vrai : d'où Nicole n'hésitera pas à écrire que le cœur est « le lieu naturel de la vérité » (t. 9, p. 70). On reconnaît là aisément des idées chères à Pascal, et il serait bien malaisé de dire à qui appartient la priorité. Au reste, des nuances analogues se rencontreront dans Quesnel et dans Du Guet, qu'il serait trop long d'étudier ici.

En somme, les intellectualistes eux-mêmes devaient faire la part du cœur : dès le milieu du 17^e siècle, l'idée était dans l'air et son importance ne fera que croître. Les *théologiens*, bien souvent, se préoccupent de sortir de la vaine spéculation et s'efforcent de transposer leurs développements sur le plan de l'ascèse et de la piété : ils refont ainsi la synthèse entre théologie et spiritualité, que jadis l'essor de la scolastique avait dissociée. Cette synthèse s'accomplit sous le signe du cœur, considéré comme le principe de toute la vie spirituelle. Le mouvement semble bien commencer déjà avec la *Théologie affective* (Paris, 1638) de Louis Bail, docteur de Sorbonne. Il culminera avec la très remarquable *Theologia mentis et cordis* du dominicain Contenson (Lyon, 1668). C'est une série de dissertations dogmatiques, suivies de réflexions ascétiques et spirituelles, au caractère parfois nettement mystique. Tous les sens du mot cœur s'y retrouvent; Contenson ira même jusqu'à faire du cœur du chrétien le lieu d'inhabitation de la Trinité : « Dans notre cœur réside la Trinité toute entière; c'est là que le Père engendre son Fils et que l'un et l'autre produisent le Saint-Esprit ».

Naturellement, c'est plus encore dans le *domaine de la spiritualité* que les revendications du cœur se font pressantes. Contre les limitations d'un intellectualisme trop rigide, la piété se réfugie dans le cœur, mais ce cœur, n'est toujours rien d'autre que l'affectivité volontariste du 17^e siècle : il s'agit là d'une réaction contre l'usage trop poussé des méthodes en l'oraison mentale, qui prolonge les idées exposées dès la première moitié du siècle par Claude Séguenot en sa *Conduite d'oraison* (1634). L'oratorien François de Clugny reprend des thèmes tout à fait analogues dans son *Oraison des pécheurs* (2^e éd., Lyon, 1701, surtout p. 125), et il y enseigne l' « oraison du cœur ». De même, Alexandre Piny, dominicain, dans son *Oraison du cœur*, où il oppose cœur et esprit et identifie purement et simplement cœur et volonté (Paris, 1683). Des idées du même ordre se rencontrent au même moment dans un petit volume qui identifie lui aussi cœur et volonté et qui porte le même titre : *L'oraison du cœur*, par un chanoine d'Arras (N. de Montfort) et qui est de 1684 : bref opuscule d'un mince intérêt. Bien plus attachants sont *L'oratoire du cœur*, de Querdu Le Gall (Lyon, 1687) et *L'ouverture intérieure du royaume de l'Agneau*, de Jean Aumont (Paris, 1660), si bien étudiés par H. Bremond. Ici, le mot cœur prend son sens le plus mystique et se définit comme le lieu de la contemplation non discursive et des phénomènes unitifs les plus élevés. Bremond a raison de penser que le vigneron de Montmorency rejoint les plus beaux aperçus de saint François de Sales sur la « suprême pointe », — que Bremond a grand tort de nommer « fine pointe », ce dernier terme n'étant guère employé que par Jeanne de Chantal (*Histoire littéraire...*, t. 7, Paris, 1928, p. 321-373).

Naturellement, nous ne serons point étonnés de rencontrer chez M^me *Guyon*, des revendications analogues. En son lyrisme prolixe et un peu diffus, elle se fait avec obstination le champion de l'oraison du

cœur : « Faites des catéchismes particuliers pour enseigner à faire oraison, non par raisonnement ni par méthode, les gens simples n'en étant pas capables, mais une oraison de cœur et non de tête » (*Moyen court*, ch. 23, § 6). Le mot cœur revient à chaque ligne sous sa plume, et sa sensibilité féminine lui donne parfois l'apparence d'une couleur sentimentale, mais il ne faudrait pas se laisser prendre à cette apparence. Il y a là parfois une simple métaphore d'intériorité, comme lorsqu'elle parle d' « habiter son cœur » (*Discours spirituels*, t. 2, 2e disc., § 8); chez elle, d'ailleurs, la prière du cœur désigne le recueillement intérieur (§ 14). Pourtant, en fait, le sens du mot cœur est le plus souvent très nettement volontariste : un discours spirituel (t. 2, disc. 5), intitulé *Voie du cœur préférable à celle de l'esprit*, traite tout entier de la volonté. Plus caractéristique encore ce commentaire sur le psaume 84,verset 9 : « C'est une conversion qui fait que le cœur, qui était tourné et courbé vers la créature, se tourne vers son Dieu pour demeurer attentif à lui, de sorte que l'âme, dans cette attention de cœur à son Dieu et dans cette conformité de sa volonté à celle de Dieu, est dans une conversion continuelle et dans une impuissance morale de pécher, tant que son cœur ou sa volonté sera tournée de la sorte » (*La Sainte Bible*, t. 9, Paris, 1790, p. 433). Comme on le voit, Mme Guyon rejoint sur ce point les autres spirituels que nous avons étudiés.

Avec Mme Guyon, nous sommes conduits au cœur du quiétisme, et nous pouvons arrêter là notre examen. En somme, dans ce vaste inventaire, nous serons amenés à conclure que les nuances de sens du mot cœur au 17e siècle sont presque toutes des variations autour du thème volontariste. Il importe de le voir : nous sommes là bien loin encore des interprétations sentimentales qui fleuriront avec le romantisme.

La *dévotion au Sacré-Cœur* elle-même ne réussira point, tout d'abord, à faire sortir l'image du cœur hors des limites du volontarisme traditionnel. L'opuscule de saint Jean Eudes sur le *Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu* contient un très intéressant passage où l'auteur s'efforce de définir ce qu'il entend par cœur. Il donne à ce terme huit sens différents où se retrouvent précisément les métaphores que nous avons analysées : le cœur, entre autres choses, c'est la volonté, c'est la suprême pointe de l'esprit, c'est tout l'intérieur de l'homme, c'est le Saint-Esprit (*Œuvres*, Paris, 1924, t. 6, p. 33 svv). — Avec sainte Marguerite-Marie, par contre, l'image du cœur de chair va s'imposer avec une insistance doloriste et déjà sentimentale; mais il est significatif de voir que ses premiers commentateurs, le bienheureux Claude de la Colombière, Joseph de Gallifet, les visitandines, ramèneront inconsciemment ce symbole sur le terrain connu de l'affectivité volontariste. C'est seulement avec Mgr Languet de Gergy et ses continuateurs que la note sentimentale reprendra son importance : ainsi serons-nous acheminés vers les conceptions du 19e siècle.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 7 et 8. — *Le cœur*, numéro spécial des *Études carmélitaines*, 1950. —A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927- 1929, 3 vol. — J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949, 2 vol. — H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, Paris, 1913. — L. Zanta, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3 et 4, Paris, 1927-1928.

Louis Cognet.

CORBIÈRE (Prosper-Honoré), 1803-1865. — Né le 24 janvier 1803 à Saint-Lieux-La-Fénasse, diocèse d'Albi, Prosper Corbière entra à la Solitude de Saint-Sulpice en 1828, puis enseigna la philosophie à Autun (1831-1834) et fut chargé par l'évêque, Mgr d'Héricourt, d'une maison de Hautes études, appelée les Clercs de Saint-Lazare (1834-1837); il est ensuite chapelain des religieuses de l'Hôtel-Dieu à Paris (1837), aumônier des Dames de la congrégation de la Mère de Dieu (1838-1846), curé de Passy-lès-Paris (1846-1852) et curé de Saint-Vincent de Paul (1852-1856). En 1856, il donne sa démission et se retire à Auteuil, où il meurt le 6 juin 1865. Les travaux de Corbière abordent les sujets les plus variés qui, plus ou moins directement, intéressent la morale chrétienne et la spiritualité.

Le droit privé, administratif et public dans ses rapports avec la conscience et le culte catholique, Paris-Lyon, 1841-1842, 2 vol. Ce travail a été complété par de nombreux articles, la plupart publiés dans *L'Ami de la religion* (on en trouvera le détail dans Bertrand); ainsi un *Mémoire* de 1853 prouve le droit de quêter à domicile, afin que le prêtre « puisse soulager les misères que seul il connaît et que seul il peut secourir ».

L'année de la fervente pensionnaire, Paris-Lyon, 1843, 2e éd., 1845, composée pour les élèves des religieuses de la congrégation de la Mère de Dieu, ou Dames de la Légion d'honneur; *La journée du chrétien sanctifiée par la prière et la méditation*, Paris, 1844, 1859; *Le guide de la conscience*, Paris-Lyon, 1845; cet ouvrage est approuvé par Mgr Affre, qui loue « l'esprit de sagesse et de prudence qui sait éviter également le relâchement et la trop grande sévérité », et qui conseille cet écrit « aux ecclésiastiques qui voudront se rappeler les principales notions de la théologie morale ».

De 1841 à 1860, Corbière publia dans *L'Ami de la religion* de nombreux articles qu'il a réunis dans un ouvrage intitulé *L'économie sociale au point de vue chrétien*, Paris, 1863, 2 vol., traduit en allemand, Regensburg, 1867. Ces articles se rapportent aux questions alors débattues : la mendicité et l'aumône à l'occasion de la canonisation de Joseph Labre. Au sujet du luxe, il écrit : « Ce que l'Église condamne, ce sont les dépenses extravagantes n'ayant d'autre fin que l'ostentation ou la satisfaction des désirs les plus grossiers ». La religion n'a jamais combattu le luxe qui contribue au progrès des arts, « qui consacre la prééminence de l'esprit sur la matière, qui développe l'élégance de la civilisation » (t. 1, p. 473). Ailleurs, il écrit : « l'Église ne condamne point le progrès matériel, mais elle recommande la mortification, qui est la condition et la garantie du progrès » (t. 1, p. 445). Au sujet du prêt à intérêt, Corbière remarque que l'Église tient compte des modifications apportées par le temps.

L'Église maintient les principes de morale et de spiritualité; mais elle sait les adapter aux circonstances. Corbière prend la défense des casuistes, si souvent attaqués par les rationalistes et les protestants : ce qui assure la supériorité de l'Église, c'est la certitude des principes sur lesquels elle s'appuie, c'est la parole divine, et l'opinion des docteurs n'engage pas l'Église qui, seule, donne les décisions qui constituent l'enseignement catholique; elle repousse les attaques contre les œuvres charitables, mais elle rejette le paupérisme, « mot nouveau qui désigne le métier de pauvre, se transmettant de père en fils » (t. 2, p. 327 svv).

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. 3 p. 306-310.

J. Carreyre.

CORDELIERS. Voir Frères mineurs.

CORDEMOY (Louis Géraud de), controversiste, 1651-1722. — Né à Paris et entré jeune dans les ordres, Louis Géraud de Cordemoy fut reçu docteur de Sorbonne et obtint en 1679 la commende de l'abbaye de Féniers, au diocèse de Clermont. Son père (qui porte le même prénom), très lié avec la famille Bossuet, devint en 1672 lecteur du Dauphin. L'abbé devint alors le protégé du précepteur du Dauphin. Il fut admis au « petit concile », où Bossuet traitait d'Écriture sainte. Il obtint de continuer l'*Histoire de Charlemagne* que son père laissait inachevée (1684) et dont les deux premiers tomes parurent en 1685 et 1689, sous le titre d'*Histoire de France depuis le temps des Gaulois jusqu'en* 987. Fénelon choisit l'abbé de Cordemoy et son frère, Jacques, sur le conseil sans doute de Bossuet, pour l'aider dans sa mission du Poitou, en 1686. Louis resta attaché à l'instruction des nouveaux convertis, semble-t-il, jusqu'en 1697. Il était pensionné du roi et du clergé. Il se piquait aussi de philosophie, comme son père, qui était cartésien, et il fréquenta le salon de la nièce de Malebranche, M^lle^ de Wailly. Lui-même fit des conférences à Paris à l'intention des protestants.

Cordemoy publia les œuvres de son père, sur la philosophie et les sciences, à Paris, en 1704. Ses propres ouvrages sont des travaux de controverse : sur l'infaillibilité de l'Église, l'eucharistie, l'enfer, les reliques, l'invocation des saints, etc. Il défend l'*Histoire des variations des Églises protestantes* et riposte à Jurieu. Il dédia à son protecteur *L'éternité des peines de l'enfer, contre les sociniens* (Paris, 1697) : « Je dois tant aux sages conseils que vous m'avez donnés, dès ma plus tendre jeunesse, sur ma conduite et sur mes études... » On trouvera ailleurs l'analyse de ces livres de controverse.

Il serait intéressant d'étudier, à l'époque où ils parurent, les deux petits ouvrages de piété de Cordemoy : *La dévotion au saint cœur de Jésus* et *La véritable dévotion à la Mère de Dieu.* Ils sont difficiles à trouver. Son opuscule sur *Les désirs du ciel, ou les témoignages de l'Écriture sainte contre le pur amour des nouveaux mystiques* (Paris, 1698) relève de la spiritualité. Fort bien écrit et élégamment édité chez Couterot, il est destiné aux fidèles. La préface rappelle les hérésies spirituelles et insiste sur les *Illuminés* de Picardie, d'après les *Mémoires* de Vittorio Siri. L'auteur veut prouver que le pur amour n'a aucun fondement scripturaire; bien loin de là, les enseignements et les exemples de l'Écriture visent à former l' « homme de désir ». La crainte et l'espérance sont nécessaires à tous les degrés de la vie spirituelle. Le « désintéressement total sur la béatitude éternelle » (p. 4), l'indifférence au salut, l'amour pur sont des illusions dangereuses. Cordemoy, qui ne prend pas suffisamment la peine de distinguer entre état et acte de pur amour, se donne beau jeu : « ce qui passe chez les nouveaux contemplatifs pour l'amour intéressé ou imparfait est selon le Saint-Esprit la plus grande charité qu'on puisse avoir sur la terre » (préface, p. xxxv).

Ancien collaborateur de Fénelon, Cordemoy ne le nomme pas, mais il attaque M^me^ Guyon. Il emprunte beaucoup à saint Augustin; il cite de Bossuet la *Relation sur le Quiétisme* qui venait de paraître et il donne, avec les approbations, cet extrait d'une lettre de l'évêque de Meaux, datée du 30 août 1698 : « Le petit livre... est net et fort : la doctrine en est très solide et très précise ».

Mémoires de Trévoux, novembre 1701, p. 68-78; juillet 1714, p. 1213-1234. — E. du Pin, *Table universelle des auteurs ecclésiastiques disposés par ordre chronologique*, t. 2, Paris, 1704, col. 2688-2690; *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 17^e^ siècle*, t. 5, Paris, 1719, p. 302-303. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 37, Paris, 1737, p. 49-54. — Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 4, Paris, 1759, p. 117-118. — A. Floquet, *Bossuet précepteur du Dauphin*, Paris, 1864 : sur Cordemoy père, p. 102-105; sur le « petit concile », p. 426-451. — Bossuet, *Correspondance*, passim. — *Revue Bossuet*, t. 3, 1902, p. 182-183. — B. Heurtebize, art. *Cordemoy*, DTC, t. 3, col. 1846. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris...*, t. 7, Paris, 1910, p. 199-207.

Marcel Viller.

CORDESES (Antoine), jésuite espagnol, 1518-1601. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Sources et influence.*

1. Vie.

Antoine Cordessas, connu sous le nom de Cordeses, naquit à Olot (Catalogne) le 30 juillet 1518. Il étudia à Gerone les lettres et la philosophie. Entré dans la Compagnie de Jésus à Barcelone le 11 octobre 1545, il fit ses premiers vœux entre les mains d'Araoz en 1547. Cette même année il étudie les arts à l'université de Gandie (bachelier-ès-arts, 1549; maître, 1550; bachelier en théologie, 1555). François de Borgia écrivait à Araoz, provincial d'Aragon, le 12 janvier 1550 : « Pour expliquer la logique et la philosophie maître Antoine conviendrait fort bien. C'est un grand métaphysicien; l'étude de la théologie ne l'embarrasse pas...; il y est si avancé qu'il pourrait presque l'enseigner » (*Monumenta Borgiæ*, t. 3, p. 47). Son professorat fut bref. En 1551 il explique la philosophie à Gandie, en 1554 les cas de conscience et l'année suivante le *De justitia.*

Par deux fois il fut recteur de l'université de Gandie (1553-1556, 1558-1560) et du collège de Valence, provincial d'Aragon (1560-1565, 1568-1573); puis surintendant du collège de Coïmbre (1565-1568), provincial de Tolède (1573-1580), finalement supérieur de la maison professe de Séville pendant dix ans. En 1564 Laynez consultait Araoz sur le choix de Cordeses comme provincial du Portugal (*Monumenta Lainii*, t. 8, Madrid, 1917, p. 44) et Borgia en 1567 le proposait comme visiteur des Indes orientales. Il fut délégué à la congrégation générale réunie par Laynez et à celles qui élurent Borgia, Mercurian et Aquaviva. Durant ses 36 années de gouvernement Cordeses manifesta d'éminentes qualités. « Il avait un tel savoir-faire, une telle personnalité qu'en modérant avec suavité les audacieux, il animait les tièdes et faisait avancer les bons » (Andrade, *Varones ilustres...*, t. 7, p. 374; cf lettre de Borgia à Laynez, 20 mai 1558, dans *Monumenta Borgiæ*, t. 3, p. 377). Il fut surtout admirable par les dons d'oraison et de discernement des esprits. « Orationis dono si quis alius præstans...; expertus admodum discretor spirituum et hominum ponderator » (Ph. Alegambe, *Bibliotheca...*, p. 38). Sans doute Cordeses obtint-il le don d'oraison infuse. Andrade l'atteste; les chapitres 8 et 13 de la 7^e^ journée du *Tratado de la Oración mental* et de la *Via de la Oración afectiva* rendent un son autobiographique. Par ailleurs, son amour des pauvres et des malades était extraordinaire. Il exposa sa vie à Gandie lors de l'épidémie générale de 1560 et à Séville pendant la peste de 1601. « Toute la ville de Séville l'appelait le saint » et le Père Rentiro, dans sa lettre à Mercurian du 2 avril 1574 où il accusait Cordeses

d'enseigner l'oraison affective, terminait par ces mots : « Quelle affliction de penser que c'est un saint qui est dans l'erreur ».

2. Écrits.

1° *Publications.* — En dehors de la traduction espagnole du *Catéchisme* d'Edmond Auger, faite par L. Palmireno, corrigée et éditée par Cordeses (Valence, 1565), il faut signaler l'*Itinerario della perfettione christiana, diviso in sette giornate.* Cette traduction italienne de l'original espagnol eut 4 éditions : anonyme, Florence, 1607, ou sous les initiales de D. Juan Peña, théatin espagnol; la 4e porte le nom de Cordeses et le titre *Itinerario... per la cui introduttione si tratta diffusamente dell'Oratione mentale*, Messine, 1627. L'éditeur, P. Valguarnera, explique dans la dédicace et le prologue l'histoire de cette traduction. A la mort de Peña, on trouva dans ses papiers une copie espagnole anonyme de l'*Itinerario;* les théatins crurent qu'il en était l'auteur et la publièrent. Mais G. Bagnacavalli, général des conventuels, déclara le 28 septembre 1617 qu'il avait autrefois reçu cette copie de la main de Giuseppe Calasano, maintenant général de la congrégation des Écoles pies. Celui-ci attesta par écrit que ce manuscrit lui avait été remis par un compagnon de Cordeses, l'auteur du livre, et qu'il en avait donné une copie à Juan Peña. Cet intermédiaire serait-il le Père Ange Garcia de Alarcon que Cordeses appelait son « compagnon » dans une lettre du 24 août 1574 à Mercurian (Archives Romaines S. J., *Epist. Hisp.* 122, f° 49)? L' *Itinerario* fut traduit en latin, note Sommervogel, mais ne fut pas publié.

Le texte espagnol inédit a pour titre *Itinerario de la perfección repartido por jornadas, ordenado por el P. Antonio Cordeses* ((archives de la province de Tolède, collège des jésuites Chamartin de la Rosa, Madrid, ms 1407, 7°). Les 173 premiers folios de ce ms comprennent l'*Itinerario* (1-138v), suivi de la *Via de la Oración que es llamada afectiva* (139-173v). Autres exemplaires : bibliothèque municipale d'Oporto, ms 750, 204 folios, décrit par le Père J. A. de Aldama, qui a publié la 5e journée *De los Dones del Espíritu Santo* dans *Archivo teológico Granadino*, t. 4, 1941, p. 119-135; bibliothèque de l'Académie d'histoire de Madrid; collège des jésuites de Palerme, ms que signalent Uriarte-Lecina et Sommervogel. L'*Itinerario* se présente ainsi. Introduction : nécessité, nature et degrés de l'oraison (15 chapitres, folios 1-23); le 5e chapitre est consacré aux oraisons intellectuelle et affective, dont Cordeses parle encore ailleurs. Première journée : la pénitence et la méditation des fins dernières en vue d'obtenir la componction du cœur (10 ch.); 2e : mortification et renoncement (14 ch.); 3e : vertus morales (13 ch.); 4e : vertus théologales; 5e : dons du Saint-Esprit (21 ch. Cordeses est l'un des premiers jésuites qui en traitent); 6e : contemplation (9 ch.); 7e : union à Dieu (5 ch.).

Un ms de l'*Itinerario*, sans la *Via afectiva*, est à la bibliothèque de l'Escurial, IV. 31, folios 1-112; voir Z. Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de El Escorial...*, t. 1, p. 325.

Cordeses rédigea aussi un *Directoire* des *Exercices*, le *Directorium Granatense* (*Monumenta historica Societatis Jesu. Exercitia spiritualia S. Ignatii et eorum Directoria*, Madrid, 1919, p. 949-971).

2° *Manuscrits.* — Les œuvres spirituelles inédites de Cordeses sont nombreuses : 1. *Tratado de las tres vidas del hombre, activa, contemplativa y mixta* (folios 205-215); 2. *Tratado de la vida purgativa* (216-221v); 3. *Tratado de (la) oración smental* (221v-238). Ces troi traités sont au British Museum, Add. ms 20915 *Spanish Manuscripts* (*Catalogue of the Mss in Spanish Languages*, t. 2, p. 126; *Catalogue of Theology*, t. 4 *Modern Languages*, p. 26); quoi qu'en disent les catalogues, il ne s'agit pas d'autographes. Un autre exemplaire du premier et du troisième traité se trouve à la bibliothèque Colombina de Séville, ms 84.2.8, p. 1-50, 51-102. 4. *Tratado de la Mortificación* dans ce même manuscrit de Séville (103-238); 5. *Tratado de algunos avisos del P. Antonio Cordeses... para ayudar a bien morir* (Rome, bibliothèque Angelica, ms 518, fin 16e siècle, folios 201-213). Sans doute y a-t-il ici des réminiscences du *Quomodo se quisque debeat preparare ad mortem* d'Érasme; comparer notamment les avis pour la foi, l'espérance et l'amour (205v à 209r). Cordeses dut connaître la traduction espagnole faite par B. Perez, *Preparación y aparejo para bien morir* (Séville, 1551; Anvers, 1555). Le ms 438 de la bibliothèque de l'université de Salamanque contient, en plus du *Tratado de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva*, 6. *Tratado del exercicio de las buenas obras;* 7. *Tratado de la malicia y fealdad del pecado;* 8. *Tratado de los diez Mandamientos de la Ley de Dios;* ;9. *Tratado de la Luz del alma;* 10. *Tratado de la unión del alma con Dios y del amor unitivo, compuesto por N. P. S. Ignacio.* Malgré cette paternité, ce manuscrit est bien de Cordeses; seul il contient la 7e journée de l'*Itinerario;* mais les neuf derniers chapitres de la *Via de la oración afectiva* manquent. Il faut enfin mentionner 11. une collection importante de lettres, dont beaucoup traitent de spiritualité.

Paraissent actuellement les *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses, S. I. Guia teorico-practica de la perfección cristiana*, Madrid, 1953, éd. A. Yanguas.

3. Doctrine spirituelle.

Nous analyserons surtout les trois manuscrits de Londres, l'*Itinerario* et la *Via de la Oración afectiva.*

1° Las tres vidas. — L'homme tend à la perfection par la voie active, contemplative ou mixte (205-215r).

1. *La vie active* est *excellente*, si l'homme agit en état de grâce, garde la mesure dans l'action, demande fréquemment le secours de Dieu et s'examine chaque jour. Elle est *nécessaire*, puisqu'il faut s'occuper du culte, de l'administration des sacrements, des œuvres de miséricorde, de la vie sociale. Elle permet d'acquérir de grands mérites. Enfin elle est une préparation indispensable à la vie contemplative. La vie de Marthe est celle du grand nombre, parce que les hommes préfèrent l'action à la retraite et à la contemplation (ch.2-4, 206-208v), rejettent la dépendance et la pénitence et restent attachés au monde (ch. 10, 213 r). L'*Itinerario* reprend cette doctrine et la complète : nécessité de se mortifier et de se renoncer (2e journée, ch. 1-14, 33-52); importance des vertus morales (3e journée, ch. 1-13, 53-72); le Christ est proposé comme modèle (5e journée, ch. 7-20, 99-109).

2. *La vie contemplative* est meilleure que celle de Marthe. Cordeses invite à la plus haute contemplation et « à l'union à Dieu par la connaissance la plus élevée et un très ardent amour... Cette union est une *transformation* en Dieu », par l'exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité. Cette transformation requiert le

travail de l'homme et l'action de Dieu. La part de l'homme a son commencement et son progrès. « Le commencement c'est le vif désir de la perfection et la purification... Le progrès consiste dans l'illumination de l'intelligence par la connaissance, l'appréciation et l'estime des choses de la foi... et dans l'embrasement de la volonté et de l'affection par l'accroissement de l'espérance, de la charité et des autres vertus ». Cordeses ajoute de nombreux actes de demande, d'action de grâce, de résignation, d'abandon, mais surtout de désir et d'amour de Dieu (209). Celui qui s'adonne à la contemplation doit être doué d'un bon jugement pour apprécier les choses de Dieu à leur vraie valeur, d'un naturel tranquille; il doit aimer la paix et la retraite, sans pour autant vivre en solitaire, et la mortification. Finalement il lui faut être appelé de Dieu (ch. 8, 211v; ch. 9, 212r).

« A ce travail de l'homme Dieu répond; tantôt il apaise l'homme, le pacifie et le console; tantôt il lui fait éprouver du remords et l'attriste pour ses négligences; d'autres fois il lui donne le sentiment de sa présence ou au contraire il se cache...; signes du plaisir que lui font nos bonnes actions ou du déplaisir de nos mauvaises. Il prouve de mille façons sa puissance... pour que l'homme se connaisse lui-même » (ch. 6, 209 v). Cordeses expose ensuite la nature et les propriétés de la contemplation (cf aussi *De la oración mental*, ch. 8).

3. *La vie mixte* est la plus noble et la plus parfaite des trois. Elle embrasse les deux autres. Cependant, celui qui la professe doit donner la primauté à la vie contemplative, sinon la vie active l'accapare rapidement. L'exigent d'ailleurs l'excellence de la vie de Marie et l'ordre de la charité : notre perfection spirituelle passe avant celle du prochain (ch. 11, 213v). L'harmonie des deux vies est facile à concevoir; la réaliser est difficile. L'expérience montre que certains s'adonnent trop à la contemplation au préjudice de l'apostolat; mais le plus grand nombre, absorbé par l'action, abandonne la vie intérieure (ch. 11, 213-214r). Le juste milieu consisterait d'une part à faire de sa cellule un paradis et à donner à la vie de Marie le temps laissé libre par l'apostolat, et, d'autre part, dans l'action, à rendre plus vive la présence amoureuse de Dieu, à conserver sa douce conversation et la ferveur de l'esprit (ch. 12, 214-215).

2° De la vida purgativa. — Cordeses développe au chapitre premier la nécessité de la purification pour entrer dans la voie illuminative et poursuivre le chemin de la perfection jusqu'à la voie unitive (217). Il insiste sur la pénitence (ch. 2-6) : importance, moyens de parvenir à la componction (ch. 2, 217-218v), nature et degrés de la prière intellectuelle et affective, appliquée à la purification de l'âme (ch. 3-4, 218v-219v), ordre à garder en faisant pénitence (ch.5, 219v), temps à lui consacrer (ch. 6, 220). Ce chapitre 6 est le plus personnel. Pour Cordeses il n'y a pas de règle fixe : ceux à qui Dieu donne un grand sentiment de componction et qu'il pousse à la connaissance expérimentale de leurs péchés doivent rester dans cet état d'âme tout le temps que le Seigneur veut les y maintenir; ceux aussi qui depuis longtemps sont froids et secs dans la méditation de leurs péchés. En général, deux ou trois mois consacrés à la voie purgative suffiront avant de passer à la voie illuminative. Les religieux et ceux qui depuis leur conversion ne se sont pas attardés dans la voie purgative peuvent entrer dans la voie illuminative, s'ils ont pendant des années fidèlement observé les commandements. Dans le chapitre 7 (220v-221r), Cordeses traite de la mortification, nécessaire pour parvenir à la contemplation, car il ne la perd jamais de vue.

Enfin, le dernier moyen de purifier l'âme, le plus efficace de tous, c'est l'amour de Dieu (ch. 8, 221-222). Par l'amour l'homme satisfait pour les peines du péché, corrige son égoïsme et tous les vices, renonce à soi et à ses passions, n'étant plus occupé que de Dieu. L'amour vainc les tentations mieux que la mortification; on évite plus aisément une flèche en se dérobant qu'en opposant un bouclier. Celui que l'amour de Dieu transforme refuse le combat du tentateur, car il n'est plus en sa présence; c'est aussi éviter de donner prise à la vaine gloire. L'amour bannit la tristesse qu'entretiendraient les souvenirs de la vie passée, et la peur du salut; il rend vertueux et enrichit de grands mérites. Il est à la portée de tous : on l'acquiert par l'oraison intellectuelle ou affective (l'*Itinerario* est plus détaillé : 1e journée, ch. 1-10, 24-32; 2e journée, ch. 1-14, 33-52; aussi *Vía de la oración afectiva*, ch. 2-3, 148-150).

3° De la oración mental (14 chapitres, 223-238). — Le premier chapitre (224r) traite de la prière vocale; le dernier explique l'exercice de l'oraison dans les trois voies (c'est le sujet de l'*Itinerario*). Les autres chapitres sont réservés à l'oraison mentale. Après avoir exposé sa nécessité, son excellence, les vertus et les puissances qui s'exercent en elle, Cordeses distingue l'oraison intellectuelle et l'oraison affective; dans l'une nous consacrons plus de temps au travail de l'entendement, c'est-à-dire connaître Dieu, les mystères du Christ ou nos péchés; dans l'autre nous en consacrons davantage au travail de la volonté, c'est-à-dire à regretter nos péchés ou à aimer Dieu (ch. 2-3, 225-227; cf *Itinerario*, introduction, ch. 1-4, folios 1-10).

A. L'ORAISON INTELLECTUELLE (intelectiva). — 1. Elle comporte trois **degrés** : la pensée, la méditation et la contemplation.

a) La *pensée* (cogitación) est une élévation de l'esprit vers Dieu, spontanée, momentanée, brève; elle est connaissance, appréciation, estime de Dieu et des choses divines, mais toute spontanée et rapide; par elle le sentiment devient conforme à la connaissance. Cette réflexion peut se faire en n'importe quel lieu, temps, ou occupation. Cordeses s'appuie ici, dit-il, sur saint Bernard; en réalité il s'agit de Richard de Saint-Victor (*De gratia contemplationis*, lib. 1, c. 4, PL 196, 67); il reprend aussi la doctrine de Gerson (*De mystica theologia speculativa*, cons. 21-22, t. 3, Anvers, 1706, p. 378-379). La pensée, affirme Cordeses, est d'un très grand profit spirituel, car elle nous dispose à la méditation (ch. 4, 227v-228r; cf *Itinerario*, introduction, ch. 6, folios 10-11).

b) La *méditation* (meditación) est une réflexion appliquée et prolongée. Cordeses expose ce qu'elle est, mais il enseigne surtout à tirer le meilleur profit des méditations de la vie purgative et illuminative; il trace des règles pour l'âme, le corps, le lieu, le temps, etc, et met en garde contre la contention, car le fruit de la méditation ne s'obtient pas « comme le jus de l'orange en la pressant ». Cordeses estime que le fruit de la méditation est plus important que celui de la pensée (ch. 5-6, 227-231r; cf *Itinerario*, introduction, ch. 7, 13-15, folios 12-14, 21-23).

c) « La *contemplation* (contemplación) est repos et suspension de l'entendement en la vue délicieuse et amoureuse de Dieu », « vue de Dieu, *fixe*, libre, reposante et suave ». Elle n'est point la vision face à face, ni l'évidence des mystères, mais l'âme s'y repose avec autant de paix et de délectation qu'en la vue des choses les plus délicieuses. Elle ne ressemble pas davantage à la spéculation du théologien, car elle est pratique et accompagnée d'un grand amour. « Parfois l'attention et l'admiration pour la grandeur de Dieu sont si grandes, si grands l'amour de Dieu qui le brûle et le plaisir qu'il en reçoit, que l'homme est suspendu dans une telle vue, que cessent l'opération des puissances inférieures et l'exercice de l'entendement, et que cette vue de la grandeur de Dieu est repos, douceur et suavité ». La contemplation est tout entière union. La raison en est que la beauté de Dieu est présente aussi bien dans l'entendement que dans la volonté qui s'en rassasie. Cordeses examine plus loin s'il peut y avoir contemplation sans connaissance préalable. Il distingue trois degrés de contemplation, le troisième étant réservé à des privilégiés (ch. 7, 321v-232r; cf *Itinerario*, 6e journée, 111-129).

2. **Oraison intellectuelle infuse.** — L'oraison intellectuelle est perfectionnée par les dons d'intelligence, de sagesse, de science et de conseil. L'Esprit Saint infuse, en plus de la lumière surnaturelle ordinaire que l'âme possède déjà, une autre lumière, « qui est un vif sentiment des choses divines, accompagné d'une grande admiration, d'un grand amour, d'un grand goût, suavité et consolation ». Ce sentiment diffère de celui que provoque la grâce ordinaire, parce qu'il est infus, expérimental, plus efficace et qu'il donne une connaissance, qui n'est plus discursive, mais intuitive et immédiate.

« L'oraison qui se fait avec cette lumière est plus de Dieu que de nous ». Nous pouvons seulement nous y préparer par la pureté de cœur et beaucoup d'humilité. L'homme, quand Dieu le favorise de cette lumière, est comme quelqu'un qui reçoit ou quelqu'un qui écoute; celui qui écoute agit, mais il ne fait que recevoir. Une curiosité indiscrète ferait rapidement cesser cette lumière ou rendrait indigne de la recevoir encore. Grâce à l'illumination de ce sentiment, nous ne discourons plus, ni ne méditons, car cette lumière est toute union; avec elle on voit en un clin d'œil les moyens et les conclusions. En elle pensée et contemplation atteignent leur perfection. La pensée, parce que sous l'effet du sentiment, nous élève facilement vers Dieu en nous faisant détester le péché et en nous remplissant de componction ou de reconnaissance pour la justice et la bonté de Dieu. La contemplation aussi, car cette lumière retire l'entendement de la multiplicité des pensées, le fixe sur l'objet de ce sentiment; l'activité intellectuelle est alors suspendue. Se produisent enfin les extases, les ravissements, les révélations et autres sortes de connaissance, accompagnée d'un très ardent amour de Dieu (ch. 8, 232-233r; cf *Itinerario*, 7e journée, ch. 1-5, 131-138).

B. L'oraison affective. — 1. **Nature, nécessité et avantages.** — « L'oraison affective est une élévation de la volonté vers Dieu par quelque affection sans aucune considération préalable, c'est-à-dire sans que précède la méditation des raisons de faire pareille élévation ». Sur la question si disputée : *Peut-il y avoir élévation vers Dieu ou union mystique sans connaissance antérieure ou concomitante*, Cordeses, dans le manuscrit de Londres, se prononce résolument pour la négative : l'entendement rend nécessairement l'aimé présent à la volonté, et cette connaissance précède l'amour; il connaît qu'il aime et cette connaissance accompagne l'amour; il connaît les impressions (goût, suavité, paix) que Dieu fait en l'âme en raison de l'amour. L'oraison affective n'exclut pas toute méditation préalable, si on le désire. Mais dans la *Vía de la Oración afectiva*, il semble que Cordeses admette le cas où l'âme, « embrasée par Dieu, est élevée en amour sans connaissance préalable; et dans l'acte même de l'amour » il n'y a qu'une étincelle, par laquelle l'homme connaît que Dieu est présent et qu'il l'aime, « mais cette même étincelle *suit* l'acte de la volonté ou l'accompagne » (139-140).

L'oraison affective est nécessaire, quoique pour des raisons diverses : à ceux qui ne sont pas aptes à l'oraison intellectuelle par manque de talent ou d'instruction; à ceux, intelligents et lettrés, à qui Dieu refuse le don de l'oraison intellectuelle; à ceux qui sont de naturel inquiet ou d'esprit vif et de tempérament porté à aimer; à ceux qui sont très absorbés par leurs affaires; à ceux que Dieu y appelle, c'est-à-dire qui ne trouvent pas de fruit dans l'oraison intellectuelle, mais l'obtiennent dans l'oraison affective (ch. 9, 233-234r; cf *Vía de la oración afectiva*, ch. 1, 140-141).

Elle est plus parfaite que l'intellectuelle, parce qu'elle naît de l'espérance et de la charité; elle purifie mieux, parce qu'elle meut davantage à la componction et à la contrition; elle facilite l'acquisition des vertus et donne à l'entendement une lumière nouvelle; plus sûre, elle est moins sujette à l'erreur et moins fatigante; elle est plus véhémente et efficace, plus suave, plus délicieuse et plus facile; elle unit davantage à Dieu et convient à beaucoup plus de monde que l'oraison intellectuelle (ch. 2).

2. **Son exercice.** — L'oraison affective, comme l'oraison intellectuelle, a trois façons de s'exercer : les aspirations, l'oraison affective reposée, l'oraison affective suspendue. — *Les aspirations ou oraisons jaculatoires* sont des affections brèves de la volonté par lesquelles nous nous élevons à Dieu. Cette oraison a été fort en usage parmi les saints. Saint Augustin (ad Probam, *Epist.* 130, 20, PL 33, 501) dit qu'elle était la façon de prier des moines d'Égypte (ch. 10, 235r; cf *Vía de la oración afectiva*, ch. 3, 148-149). — *L'oraison affective reposée* est un repos de la volonté dans les choses divines, repos en telle ou telle affection. — *L'oraison affective suspendue* a lieu lorsque, par le secours de Dieu, les affections se font si ardentes en l'âme et la volonté s'attache tellement aux choses divines qu'elle en vient à se fixer en elles et à perdre en partie le sentiment, tout comme se fixent dans les choses temporelles les passionnés d'amour, de douleur ou de crainte. Gerson, dans sa *Mystica theologia* (cons. 28, p. 384) la nomme contemplation (ch. 11-12, 236).

L'oraison affective est perfectionnée par l'infusion des dons de crainte, de piété et de force. De ces dons résultent de nouvelles et surnaturelles affections à Dieu et aux choses divines. Ces affections surnaturelles sont plus excellentes que les naturelles, puisqu'elles sont infuses, plus véhémentes, plus efficaces pour dégager l'homme de ses vices et imperfections, — ce qui est bien le signe de leur origine divine —, enfin, puisqu'elles le mettent dans la paix et la quiétude, et l'emplissent de goût et de suavité (ch. 13, 237). Les trois degrés d'oraison affective peuvent être *ordinaires*, s'ils se font

avec les secours ordinaires de la grâce, et *extraordinaires*, s'ils s'exercent avec des secours spéciaux infus, que Dieu, quand il lui plaît, communique aux âmes par les dons. Dans l'oraison intellectuelle, en revanche, seules la *réflexion* et la *contemplation* peuvent être extraordinaires, car il ne peut y avoir discours, ni par conséquent méditation, sous l'influence de la lumière et du sentiment infus, œuvre des dons de l'entendement (ch. 13, 237v; 8, 232v-233).

Laissant de côté les pensées et les aspirations, bornons-nous à la *contemplation infuse intellectuelle* et aux *oraisons affectives reposée et suspendue*. A notre avis, il n'y a, en susbtance, qu'une contemplation infuse. En distinguant voie intellectuelle et voie affective, Cordeses donne la division de la contemplation en *séraphique* et en *chérubinique*, conformément à la technique de maint auteur moderne, selon que prédomine la *lumière et clarté* des connaissances dans l'entendement, ou le *feu de l'amour* dans la volonté (cf A. Yanguas, *La oración afectiva infusa...*, p. 146-147).

3. **Degrés de l'oraison infuse cordésienne.** — Si nous empruntions la nomenclature de sainte Thérèse, nous trouverions chez Cordeses toutes les oraisons mystiques, depuis la quiétude jusqu'à l'union transformante, sauf le terme de « mariage spirituel ». Notons qu'il écrivit les ouvrages que nous citons, au moins quinze ans avant que ne parussent le *Château intérieur* ou les *Demeures*.

a) *Quiétude.* — L'oraison *reposée* de Cordeses équivaut à l'oraison de quiétude thérésienne. Les caractéristiques sont les mêmes. Cordeses, comme Thérèse, enseigne que, dans cette oraison, l'âme perçoit, directement et immédiatement, le sentiment intime des *effets causés* par Dieu en elle, non la *présence immédiate* de Dieu (ch. 13, 238); seule la volonté est captive : les autres puissances restent libres (ch. 13, 235, 236r-237v); c'est une oraison surnaturellement infuse : quand l'âme la désire, elle ne la trouve pas, et quand elle n'y pense pas, elle lui est donnée (237v). « Cette lumière, nul ne peut l'atteindre par soi-même, parce qu'elle est un don du Très-Haut, qui la communique à qui il veut et quand il veut » (*Itinerario*, 7e journée, ch. 1, 132); l'ennemi peut s'introduire frauduleusement; Cordeses donne des règles pour distinguer la vraie et la fausse quiétude (*ibidem*, 3e journée, ch. 8, 58-61). Cette oraison purifie l'âme des imperfections et parfois des vices, l'élève à une grande perfection, l'emplit de paix et de quiétude, et donne à l'oraison goût et suavité.

b) *Oraison d'union.* — L'oraison *suspendue* correspond aux deux phases de l'oraison d'union thérésienne, l'union *simple* et l'union *extatique*.

L'union simple comporte l'*union immédiate* de Dieu avec l'âme et la *suspension* des puissances intérieures. *Union immédiate de Dieu avec l'âme :* en cette oraison suspendue, écrit Cordeses, « Dieu élève plus haut l'homme à Lui et aux choses divines (que dans l'oraison reposée), il le *fixe* de telle sorte en Dieu qu'il peut difficilement s'en détacher » (ch. 13, 238r). Aussi l'ennemi n'ose-t-il s'approcher, tant Dieu est joint et uni à l'essence de l'âme. *Suspension des puissances intérieures :* l'attention de l'entendement est telle, si grands l'admiration et l'amour qui naissent de la vue de l'objet contemplé, que seuls les sentiments peuvent agir, et parfois avec difficulté (ch. 8, 231v). « L'amour (dans cette oraison) ramène à lui toutes les puissances et ne les laisse pas se disperser vers des choses qui ne conviennent pas. L'homme est alors un long temps dans un acte d'amour » et d'oraison (*Vía de la oración afectiva*, ch. 5, 159). Il faut noter que le vocabulaire de Cordeses et celui de sainte Thérèse, quand ils exposent leurs oraisons mystiques de quiétude et d'union reposée ou suspendue, sont si proches l'un de l'autre que les deux auteurs semblent avoir bu à la même source (cf A. Yanguas, *La oración afectiva infusa...*, p. 112-125).

A l'*union extatique* Cordeses consacre le 2e chapitre de la 7e journée de l'*Itinerario* (133-135). Les extases et ravissements sont des transports dans lesquels l'homme sort de soi par abstraction partielle ou totale des sentiments extérieurs. Si le transport vient d'une cause *intrinsèque*, c'est-à-dire de la grande ardeur de l'entendement à contempler un objet ou bien de la véhémence de l'amour, il se nomme extase. Si en elle s'amortit ou cesse l'activité intellectuelle ou intérieure, l'extase alors vient du démon ou de mauvaise disposition. Si le transport vient d'une *cause extrinsèque* et qu'il n'est point au pouvoir de l'homme de ne pas sortir de soi, il se nomme *ravissement*. Si, en celui-ci, l'activité de l'âme est pure et intellectuelle avec augmentation de lumière et d'intelligence dans les choses spirituelles, ou si l'activité de l'âme est purement dans la volonté avec embrasement d'amour de Dieu, alors ce ravissement est de Dieu, car le démon ne peut pas agir immédiatement en notre entendement ou en notre volonté. Mais si l'activité de l'âme comporte un mélange d'imagination, il est douteux qu'elle vienne du bon esprit, et l'on doit recourir aux règles de discernement (3e journée, ch. 8). Il y a dans cette oraison, habituellement, des visions et révélations et cela en mainte façon. En règle générale nul ne doit les désirer ou les demander, mais plutôt les refuser; l'âme n'a pas à craindre que Dieu s'offense de son humilité quand elle s'estime indigne de recevoir ces dons extraordinaires, à moins qu'ils ne s'accompagnent, comme dans le cas de saint Joseph et des prophètes, de l'évidence que la chose est révélée et que la révélation vient de Dieu.

c) *Les fiançailles spirituelles.* — Ce que, dans cette oraison *extatique* ou *anagogique*, Dieu opère en la *volonté*, c'est l'amour, la suavité, les effusions, les embrassements, les baisers de paix, les transports, les jubilations; dans l'*entendement*, la lumière, l'intelligence, la connaissance et le sentiment; et en tout l'*homme*, extase et rapt, paix et tranquillité. L'homme parvient ainsi à une expérience ineffable de la présence divine et de l'incompréhensible bonté de Dieu. La *sainte ivresse* et la *jubilation* se produisent lorsque Dieu communique à l'homme tant d'amour, de suavité et de consolation, qu'il ne peut les contenir en son cœur et se voit forcé de les manifester par des gémissements ou des soupirs, des chants et des cris de joie, des paroles ou des gestes insolites. En effet, *en cet amour sont les embrassements de l'Époux et de l'Épouse*, c'est-à-dire *les fiançailles spirituelles*.

En cet état, l'homme ne pense, ne rêve qu'à Dieu et ne parle que de Dieu, parce que, hormis Dieu, rien n'a de saveur pour lui; il oublie toute chose et lui-même; il ne craint ni menaces, ni difficultés, ni mépris, ni dangers, ni mort; il trouve sa consolation dans les adversités et ses délices, comme les apôtres, dans les injures; son âme brûle d'un feu d'amour doux et suave. Les choses de la terre lui paraissent songes et fables; tout entier il est mort et crucifié au monde. Cependant, dans cet état, l'homme doit se mortifier, écarter toute imperfection et rechercher la pureté de l'âme (*Vía de la oración afectiva*, ch. 1, 141; ch. 4, 157-158).

d) *Union transformante.* — L'âme s'élève ainsi à l'amour unitif, qui est un amour de l'esprit, auquel ne participe pas le cœur de chair. Cet amour, quoique feu très ardent, est pur, clair et purifié de toutes les imperfections de l'amour affectif; il ne se manifeste pas à l'extérieur. Il a pour effet de soulever l'esprit au-dessus de tout le créé, au-dessus de lui-même et, par des désirs enflammés et des aspirations unitives, de saisir et d'embrasser Dieu, de s'unir à Lui et de pénétrer jusqu'en l'intime.

Pour atteindre l'union transformante, l'homme devra donner à Dieu tout ce qu'il demande, s'offrir à mourir pour son amour et service, renoncer à soi et à tous les dons qui ne sont pas nécessaires pour son salut; demander le repos en Dieu seul dans l'amour pur, et la connaissance de sa très sainte volonté pour l'accomplir; se conformer au Christ; unir, dans un amour très ardent, sa volonté à la volonté divine dans l'adversité comme dans la prospérité.

L'âme ordinairement est alors éprouvée. Dieu la dépouille de toute dévotion sensible et de tout sentiment; il tolère de si graves tentations que l'homme doute souvent s'il a consenti ou non, et il en souffre grande peine et tribulation; Dieu permet qu'on soit méprisé, raillé, tenu pour fou. Par là, non seulement Dieu éprouve mais purifie et conduit à la parfaite mortification et ressemblance au Christ. Ceux qui ne sont pas fidèles dans l'amour souffrent et font des pénitences pour retourner à l'amour affectif; c'est signe qu'ils se reposent trop sur les dons de Dieu. L'amant fidèle, au contraire, s'exerce dans l'épreuve même, patiemment et en silence, et offre son âme toute préparée à souffrir toujours plus pour la gloire de Dieu, s'humiliant davantage chaque jour. L'esprit se rend libre, s'élève au-dessus de sa nature, est maître de tout délaissement, de toute tribulation, de toute peine.

A mesure que croît l'amour, il se communique à l'homme en cet état « une plus grande connaissance de soi-même, de très profonds secrets de la sainte Écriture, de l'Humanité du Christ, de sa Passion, des œuvres de Dieu et des attributs divins. Maintes fois il est élevé jusqu'à contempler que Dieu est une essence très simple et inscrutable, une excellence incompréhensible, éternelle, une lumière resplendissante, la joie et la gloire de tous les saints. D'autres fois lui est ouverte la porte de la connaissance de la génération du Fils et de l'incompréhensible procession de l'Esprit..., et autres choses semblables ».

Ce qui l'émerveille davantage, c'est que Dieu se communique si largement et si abondamment aux créatures raisonnables et qu'Il prenne plaisir à entretenir avec les hommes des relations conformes aux dispositions de chacun.

e) *L'union divine* est la fin et le couronnement de l'amour unitif et de tout ce cheminement. Elle est un embrassement ineffable ou, pour mieux dire, une *transformation en Dieu.*

Caractéristiques. — *L'intimité.* « Dans cette union, l'âme ne perd point l'être, elle ne se change pas en Dieu et Dieu ne se fait point forme de la créature, mais l'âme se *lie* et *se fait une* avec le Créateur de telle sorte qu'elle et toutes ses puissances *sont déifiées* ». Elle « ne vit ni n'agit selon sa propre nature, mais dans le Créateur, et le Créateur vit et agit en elle. L'homme devient un seul esprit avec Dieu et est régi par Dieu ». *Bonheur ineffable.* « Il y a dans cette union un *avant-goût* et une ombre de l'union ineffable des bienheureux... Dans le bonheur de cet embrassement, l'âme s'enivre spirituellement de la sainteté divine. C'est de cette union que l'Esprit Saint dit : buvez, amis; très chers, enivrez-vous » (*Vía de la oración afectiva*, ch. 7, 165). *Stabilité.* Dans cette union l'âme atteint le bien auquel elle aspirait en cette vie. Elle est rassasiée et *reçoit la stabilité* et *la constance dans le bien* (*ibidem*, ch. 5-7 et 10, 159-167 et 168v).

L'homme, dans cette union, *n'est pas impeccable.* « Celui qui est arrivé à cet état, conclut Cordeses, a beau avoir posé son nid au-dessus des étoiles... et goûté la manne cachée dans l'union divine, il ne doit pas se tenir pour assuré et s'en prévaloir, mais se tenir dans la crainte et l'humilité. Lucifer fut chassé du palais du ciel, *arraché de parmi les pierres précieuses* et jeté dans le fumier de l'enfer » *(ibidem).* Sainte Thérèse écrira que l'âme, parvenue au *mariage spirituel*, n'est pas impeccable et qu'elle n'est assurée de son salut que « pour le temps où la divine Majesté la conduit comme par la main et qu'elle-même ne péchera point » *(Château intérieur*, 7es demeures, ch. 2, n. 9, éd. Silverio de Santa Teresa, *Obras completas*, Burgos, 1930, p. 658).

Les principaux *effets de l'union transformante* sont: l'oubli de soi pour penser à Dieu, le détachement des créatures, l'horreur instinctive pour toute offense de Dieu, même la plus légère, l'amour qui triomphe de tout pour ne pas s'écarter de l'Aimé, l'amour qui ne connaît pas la satiété, qui blesse, qui rend malade et qui abat, en soupirant après la présence de l'Aimé (*Vía de la oración afectiva*, ch. 8-16, 167-172).

4. Sources et influence.

1° *Sources.* — Outre l'Écriture et les Pères de l'Église, on peut signaler : Bonaventure, *De septem itineribus aeternitatis* (Rodolphe de Biberach); *Theologia mystica* (Hugues de Balma); Gerson, *Mystica theologia speculativa* et *La montaigne de contemplacion;* Richard de Saint-Victor, et quelques autres. La source principale est la *Somme théologique* et le *Contra gentes.* C'est souvent à travers saint Thomas que Cordeses cite l'Écriture et les Pères.

2° *Influence. Cordeses et Alvarez de Paz.* — Pendant son provincialat d'Aragon, Cordeses propagea parmi ses inférieurs l'oraison affective; l'opposition qu'il rencontra fut si grande que son influence resta limitée. Ses enseignements eurent un moindre succès encore dans la province de Tolède. On connaît l'exposé du Père Ramiro au Général (2 avril 1572, Archives Romaines S. J., *Epist. Hisp.* 120, f. 307-314) et la décision de Mercurian interdisant à Cordeses de poursuivre son enseignement. Celui-ci s'inclina avec une soumission exemplaire.

Nous avons indiqué le bon accueil que reçut la traduction italienne de l'*Itinéraire.* Or Alegambe écrit : « Quam in rem (pour procurer la sanctification des âmes) multa commentatus est, quibus alii post eum scriptores suas lucubrationes insigniter exornarunt » (*loco cit.*). Nous ne nous occuperons que d'un seul cas, celui d'Alvarez de Paz. Le tome 3 de ses œuvres, *De inquisitione pacis sive studio orationis* (Lyon, 1623), se trouve être, en maint chapitre, un magnifique commentaire scientifique de l'*Itinéraire*, de la *Voie affective* et du *Traité de l'oraison mentale.* Voici, par exemple, les titres des chapitres d'Alvarez (livre 1, partie 3, *De*

oratione mentali, introductio) et de Cordeses (introduction de l'*Itinerario*).

Alvarez de Paz	Cordeses
1. Oratio mentalis quid sit. Fit intellectu phantasmatibus adjutus... et voluntate (col. 171).	2. Qué cosa sea oración y con qué potencias del alma se hace... Con el entendimiento y la voluntad (f° 4).
2. Mens qua luce ad orationem mentalem opus habeat... Lux divinitus immissa requiritur (179-180).	3. Que el entendimiento para la oración tiene necesidad de lumbre sobrenatural (7).
4. Quam sit mentalis oratio viro spirituali necessaria (192).	1. De la necesidad de la oración mental a todo estado de hombres que pretenden el servicio divino (1-3).
6. De duplici specie orationis mentalis, intellectiva et adfectiva; ac nunc esse de intellectiva tractandum (205).	5. De dos vías que hay en la oración : intelectiva y afectiva... Primero trata de la intelectiva (10; cf *De la oración mental*, ch. 2, 225).
7. De triplici oratione intellectiva, scilicet cogitatione, meditatione et contemplatione (209).	5. La oración intelectiva tiene tres especies : la 1*a* es cogitación, la 2*a* meditación, la 3*a* contemplación (10; cf *De la oración mental*, ch. 3, 227).
8. De cogitatione, quid sit (213).	6. De la cogitación (10-11); cf *De la oración mental*, ch. 4, 237).
9 et 10. De causis cogitationis. De fructibus cogitationis (217-225).	
11. De meditatione, quid sit (225-233).	7. De la meditación (12-14; *De la oración mental*, ch. 5, 228-229).

Alvarez de Paz dépend également de Cordeses en divers chapitres du livre 2, où il expose la doctrine des chapitres 8-15 de l'*Itinéraire;* dans le livre 3 (1re partie) et le livre 4 (1re et 2e parties), qui reflètent visiblement les 1re et 2e journées et la dernière partie de la 5e; et surtout dans le livre 4 (3e partie) où il commente parfaitement l'oraison affective de Cordeses. Aux chapitres 1 (1095) et 2 (1099), en traitant de la nature de l'oraison affective, Alvarez a conservé, presque dans les mêmes termes, cette idée de Cordeses : dans les débuts de cette oraison ou quand l'affection se refroidit, d'aucuns peuvent s'aider de quelque brève considération; mais ils doivent aussi en ce cas recourir à la méditation et y embraser les actes tièdes et nonchalants de la volonté (*De la oración mental*, ch. 9, 233; 11, 236v).

Les deux auteurs signalent : les mêmes catégories d'hommes qui doivent faire ou à qui il convient de faire l'oraison affective (*De oratione mentali*, 1099; *De la oración mental*, ch. 9, 233-234 et *Via de la oración afectiva*, ch. 1, 140-141); les avantages que l'oraison affective a sur l'oraison intellectuelle; ils donnent les mêmes exemples; Alvarez de Paz les rapporte de la même façon que Cordeses, lequel complète Hugues de Balma (*De oratione mentali*, c. 3-4, 1103-1111; *De la oración mental*, ch. 9, 234-235 et *Via de la oración afectiva*, 142); les cinq fruits spéciaux que l'on attribue à cette oraison : suavité sensible, faim de Dieu insatiable, un certain rassasiement, ivresse spirituelle, oraison extatique (*De oratione mentali*, c. 5, 1112-1115); Cordeses les appelle degrés et en établit sept; le 6e de Cordeses est le 4e d'Alvarez de Paz (*Via de la oración afectiva*, 151). Nos deux spirituels mettent en relief les mêmes dangers qui peuvent naître de cet amour sensible et ils donnent les mêmes règles pour les éviter. Alvarez de Paz, comme Cordeses, distingue trois degrés ou espèces d'oraison affective : aspirations, oraison reposée (bien qu'il n'emploie pas ce terme), oraison parfaite ou suspendue. Au degré le plus élevé de cette oraison, l'homme n'est pas impeccable.

Alvarez de Paz entra dans la Compagnie à Tolède au temps où Cordeses était sous le coup de l'interdiction portée par Mercurian. Le novice fut impressionné par la soumission de son provincial et dut se sentir poussé à prendre sa défense. Lorsque, dans sa lettre du 8 mai 1590, Aquaviva posa le problème de l'oraison sous son vrai jour, l'ancien novice de Tolède, devenu théologien réputé, put entreprendre de commenter le vieux Cordeses qu'il aimait tant. A travers Alvarez de Paz nous reconnaissons l'influence de Cordeses sur N. Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale*, sur J. Nouet, *L'homme d'oraison*, et sur maint autre auteur moderne.

A. de Andrade, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2e éd., Bilbao, t. 7, 1891. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1902. — Ph. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Anvers, 1643. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1434-1436; t. 9, col. 108; *Supplément*, col. 16. — *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid : Polanco, *Chronicon Societatis Jesu*, 1894, t. 1, p. 251; t. 2, p. 97, 345; t. 3, p. 382; t. 4, p. 346-347; t. 5, p. 360; t. 6, p. 507, 516. — *Polanci complementa*, 1916, t. 1, p. 158, 340; t. 2, *passim*. *Monumenta Borgiae*, 1908-1910; t. 3 et t. 4 *passim*. *Epistolae Nadal*, t. 3, 1902, p. 410. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1904, n° 193, 6047, 6268. — J. E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, t. 2, Madrid, 1929, p. 282-285.

P. Dudon, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison*, RAM, t. 12, 1931, p. 97-115; t. 13, 1932, p. 17-33. — A. Yanguas, *Alvarez de Paz et l'oraison affective*, RAM, t. 19, 1938, p. 376-393; *Un autor español ascético desconocido*, dans *Razón y Fe*, t. 118, 1939, p. 352-377; *La oración afectiva infusa del P. Cordeses y la contemplación infusa de Santa Teresa de Jesús*, *ibidem*, t. 124, 1941, p. 109-150. — A. Yanguas et I. Iparraguirre, *Antonio Cordeses, autor del Directorio Granatense*, dans *Manresa*, t. 22, 1950, p. 351-367.

Aurelio Yanguas.

CORDEYRO (Humbert), dominicain portugais du 15e siècle, était probablement originaire du diocèse d'Evora. Il est l'auteur supposé d'un traité d'ascétique demeuré inédit : *Do amor de Deos e do proximos*.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719, t. 1, p. 901. — D. B. Machado, *Bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1752, t. 3, p. 794.

Marie-Hyacinthe Laurent.

1. CORDIER (Balthazar), jésuite belge, 1582-1650. — Né à Anvers le 6 juin 1582 (et non pas 1592, comme le dit Sommervogel), Balthazar Cordier entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 31 janvier 1612. Docteur en théologie, il enseigna, en trois stages de huit ans, le grec à Bruxelles, la théologie morale et l'Écriture sainte à Vienne. Helléniste distingué, il parcourut les bibliothèques d'Allemagne, de France, d'Espagne et d'Italie pour y compulser les manuscrits. Remarquable par son esprit religieux autant que par l'étendue de son savoir, il acheva sa carrière de professeur à Rome, où il mourut le 24 juin 1650.

A sa patiente érudition, on doit les éditions suivantes, avec traduction latine et notes : *Opera S. Dionysii*

Areopagitæ cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae, Anvers, 1634, Paris, 1644, Venise, 1755-1756; le texte établi par Cordier se retrouve dans PG 3 et 4; *S. Cyrilli Archiepiscopi* (Alexandriae) *homiliae* 19 *in Jeremiam*, Anvers, 1648 (Klostermann les a restituées à Origène, sauf la 19e qui n'est autre que le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie); *Apologi morales S. Cyrilli*, Vienne, 1630, Tyrnovo, 1744 (Fessler et Kopallik estiment que l'auteur est un moine romain du 9e siècle; l'ouvrage avait déjà paru à Paris en 1507 sous le titre *Speculum sapientiae*); *S. Dorothei archimandritae institutiones asceticae*, Anvers, 1646, Prague, 1726.

Cordier réunit encore des *Catenae Patrum graecorum* sur l'évangile de saint Luc (Anvers, 1628), avec introduction aux quatre évangiles, sur l'évangile de saint Jean (Anvers, 1630), sur les psaumes (Anvers, 1643 et 1646); sur l'évangile de saint Matthieu (Toulouse, 1646-1647); plusieurs de ces textes ont été repris dans Migne, PG 72, 85, 86, 93, 96, 101. Il composa un *Job illustratus* (Anvers, 1646), inséré par Migne dans son *Scripturae sacrae cursus* (Paris, 1841, t. 13, 221-1472; t. 14, 9-892). Un *Liber Sapientiae elucidatus* est resté inédit. Malgré les déficiences de sa critique, Cordier a mérité de la spiritualité et de la patristique.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1891, t. 2, col. 1438. — A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, 1928, t. 2, p. 501. — F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. 1, p. 122. — H. Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 3e éd., 1907, t. 3, p. 1040-1042. — J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, Bruxelles-Paris, t. 2, 1947, p. 16, 19, 114. — P.-M. Brun, *La vie de saint Dosithée*, dans *Orientalia christiana*, t. 26, n° 78, 1932, p. 90, 96-97.

Paul Broutin.

2. CORDIER (François), 1650-1693. — Né à Paris en 1650, François Cordier est entré à l'Oratoire en 1681; après sa philosophie au Plessis, il revint dans le monde; mais, bientôt désabusé, il passa cinq mois à Saint-Magloire, trois ans à Notre-Dame des Vertus, étudia la théologie et reçut la tonsure; il ne voulut pas avancer aux Ordres. Éloigné de Paris pour avoir refusé de signer le *formulaire* antijanséniste imposé à l'Oratoire, il rencontra Quesnel à Orléans, exilé lui aussi, « s'attacha tendrement à lui », le suivit en Flandre en 1685 et à Bruxelles en 1688, où se trouvait Antoine Arnauld.

Il a composé un *Manuel chrétien pour toutes sortes de personnes*, par un Père de l'Oratoire de Jésus, Bruxelles, 1689, Reims, 1708; une 3e édition parut à Paris après 1720 (exclu ipso facto de l'Oratoire depuis 1685, Cordier, comme Quesnel, maintient cependant son appartenance à la congrégation). Le livre est divisé en cinq parties : 1° Vivre chrétiennement dans toutes les actions de la journée; par exemple en se levant : « Adorer quelque temps le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu en trois personnes par Notre-Seigneur Jésus-Christ »; en s'habillant : « orner davantage l'âme que le corps ». 2° Mouvements de l'âme vers son Dieu, tirés des psaumes. 3° Servir Dieu en esprit et en vérité par des instructions sur nos principaux devoirs : « trois points sont nécessaires à connaître pour le salut : Dieu créateur, homme pécheur, Jésus-Christ réparateur ». 4° Prières de l'Église. 5° Réflexions pour porter les personnes à bien faire usage de leur travail, pauvreté, affliction : « Ne regardons plus comme des maux, ces états qui deviennent, par le bon usage que la grâce de Jésus-Christ nous en fait faire, des sources abondantes des véritables biens ». Louis Benoist, dans un libelle contre les Oratoriens de Flandre, taxait ce manuel de rigorisme sur l'article des indulgences; Cuyper, docteur de Louvain, et, pour l'édition de Paris, Pirot, avec trois autres docteurs de Sorbonne, assurent « le lecteur qu'il peut s'en servir sans crainte de faire naufrage dans la foi dont il ne contient que les véritables maximes ». Il y eut une *Réponse à Louis Benoist*.

Batterel, après Lelong (*Bibliothèque historique de la France*, 1768, t. 1, n° 15002), lui attribue la *Vie de la Vénérable Mère Anne des Anges, religieuse Carmélite du monastère dédié à la Sainte Mère de Dieu*, Paris, 1694. François Cordier semble avoir été choisi comme légataire de Nicole, mais il mourut avant Nicole (1695), à Paris, le 25 octobre 1693.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1904, t. 3, p. 445-450. — Antoine Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775, t. 3, lettre du 11 novembre 1688, p. 144. — P. Quesnel, *Recueil de lettres spirituelles*, Paris, 1722, t. 2, p. 487-497, lettre à Mme Desmarais « sur la mort de M. Cordier son fils ». — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, t. 2, p. 133. — V. Thuillier, *Rome et la France : La seconde phase du jansénisme*, éd A.-M.-P. Ingold, Paris-Lyon, 1901, p. 12-14. — A.-M.-P. Ingold, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, Paris, 1882, p. 59-60. — art. Anne des Anges, t. 1, col. 673.

† Auguste Molien.

3. CORDIER (Jean), jésuite français, 1599-1673. — Né à Reims le 3 mai 1599, Jean Cordier entre au noviciat de Nancy le 24 août 1619. Après son troisième An (1634), il enseigne la rhétorique à l'université de Pont-à-Mousson (1635) et la philosophie au collège de Dijon (1636). Il est ensuite supérieur à Châlons (1640), recteur et maître des novices à Nancy (1644), provincial (1652). Son triennat achevé il est au collège de Reims Père spirituel (1655) et recteur (1657). Il retourne au collège de Dijon comme recteur (1661), chargé de la congrégation des Messieurs (1664), et achève sa carrière comme Père spirituel le 22 novembre 1673.

Pendant son séjour à Châlons il composa *La famille saincte où il est traitté des devoirs de toutes les personnes qui composent une famille*. Le livre parut à Paris en 1644 et fut suivi de nombreuses éditions (Lyon, 1651, 1655; Rouen, 1656; Paris, 1666; Lyon, 1667, 1678, 1685; Paris, 1687; Lyon, 1691, 1700, etc). Avec un sens très judicieux de l'opportunité l'auteur précise son dessein.

« Monstrer que la Saincteté qui est la grande Ame du corps Mystic de Jésus-Christ n'est pas seulement domestique des Cloistres et des Déserts : mais encor des Maisons particulières et des Familles..., le désir de profiter à un Estat, qui est grand et le plus nécessiteux... Quand je vois que les gens du Monde sont ordinairement les plus foibles pour la Vertu, qu'ils n'ont personne qui veille sur eux... la compassion me touche » et « je souffrirois... que les presses des Imprimeurs ne roulassent que pour les Monastères! »

Le livre expose les obligations des époux, des parents et des enfants, des frères et des sœurs, des maîtres et des serviteurs. Ces sept à huit cents pages forment un traité moral et spirituel complet de l'institution familiale. Certains chapitres sont d'un professeur qui disserte de théologie morale. D'autres sont d'un directeur de conscience avisé, notamment sur l'éducation des

enfants; leur « nourriture » doit être « un peu sévère », « les grands hommes ont tous esté formés de la main de l'Austérité » (p. 304), — « douce », comme un pinceau qui ne fait que « baiser la toile et aussitôt il se retire » (p. 312), « industrieuse » pour « estudier les naturels des enfans... (et) trouver divers moyens qui puissent favoriser leurs bonnes inclinations, ou les retirer de leurs mauvaises » (p. 315-316), — « courageuse », comme « un statuaire qui travaille sur le marbre » (p. 322), — aidée de bons exemples, car « nous prenons les idées de la vertu par les yeux » (p. 327).

Telles remarques avaient leur actualité plus pressante au 17e siècle : il ne faut ni contraindre ni détourner les enfants d'entrer en religion; il faut leur laisser la liberté de se marier ou non, et les pourvoir d'une condition.

Parfois l'auteur entr'ouvre de beaux aperçus spirituels, sur l'obéissance de Jésus, par exemple. Certaines définitions orientent vers les sommets de la perfection.

« Qu'est-ce qu'un frère? c'est un homme qui fait une partie du mesme corps avec vous; c'est un autre vous-mesme; c'est une réplication de vostre âme, qui anime deux corps, et le sien et le vostre. Frater, fere alter » (p. 591). « Estre maistre, c'est faire l'office de Dieu par commission ». « Cette condition de maistre est comme un escoulement du pouvoir de Dieu; c'est une Lieutenance venue du ciel; c'est un soin dont Dieu honore les hommes » (p. 647).

Jean Cordier conclut sa première partie résumant « l'idée des bons mariages en l'alliance du Verbe et de la nature humaine en la personne de Jésus-Christ » (ch. 9). A l'entrée de la seconde partie il montre combien la paternité humaine est révélatrice de la paternité et de l'amour divins.

Malgré son vieillissement, l'ouvrage garde sa valeur; Charles Clair en donna une nouvelle édition (Paris, 1885), où il a corrigé les archaïsmes; X. Pailloux en avait fait pour les mères chrétiennes un abrégé sous le titre : *La famille sanctifiée* (Paris, 1865). Il existait une traduction italienne : *La familia santa* (3 vol., 1674-1686).

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1891, t. 2, p. 1442-1443. — L. Carrez, *Catalogi Provinciæ Campaniae Societatis Jesu*, Châlons, 1902, t. 5.

Paul Broutin.

COREN (Jacques), xviie siècle. — Frère mineur français de la province Saint-Louis (Provence) dont il fut ministre provincial, Jacques Coren fut un religieux d'une grande vertu, d'une solide doctrine théologique, prédicateur renommé et écrivain spirituel de valeur.

En dehors d'un ouvrage, probablement inédit, sur la dignité sacerdotale, *Tractatus de dignitate sacerdotali*, nous avons de lui : *Observationes in Evangelia quadragesimalia Passionis et Resurrectionis Domini in gratiam verbi Dei concionatorum* (Lugduni, 1627, Louvain, 1653) et le *Clypeus patientiae in auxilium quorumcunque afflictorum excusus* (Lugduni, 1623), son œuvre principale, qui eut au moins quatre éditions (Lyon, 1627, 1641, Venise, 1643, etc), fut traduit en français (*Traité de la patience*, Dijon, 1630) par Valérien de Dijon, capucin, en flamand par Christophe d'Enghien, capucin (Bruxelles, 1651), et en espagnol par Diégo de Castille (Saragosse, 1648).

Le but principal de l'auteur est de réconforter les affligés. Le livre comprend deux parties. La première indique les moyens de pratiquer et d'accroître la vertu de patience : considération de l'utilité de la souffrance qui est un signe de l'amour de Dieu pour nous, conformité à la volonté divine, prière, invocation du Nom de Jésus, recours à la Vierge Marie, action de grâces pour les épreuves, etc. La deuxième partie s'adresse aux diverses catégories d'affligés, lépreux, aveugles, veuves, vieillards, goutteux, malades de la pierre. Cet ouvrage témoigne d'une grande érudition. L'antiquité païenne et le stoïcisme sont largement utilisés et mis au service d'une véritable sagesse chrétienne. Nous ignorons à quelle date mourut Jacques Coren; en 1630, il publiait une *Brevis descriptio civitatis Avenionensis pestilentia laborantis*, à Avignon, où il était confesseur des clarisses.

L. Wadding, *Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1906, p. 124; *Supplementum*, 1921, t. 2, p. 8. — Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica degli Uomini illustri...*, Venezia, 1846, p. 614 (année 1620). — *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1895, *Avignon*, t. 2, p. 710. — *Annales Minorum*, Quaracchi, t. 29, 1948, p. 127.

Falco Wagemans.

CORET (Jacques), jésuite, 1631-1721. — Né à Valenciennes le 3 mars 1631, mort à Liège le 6 décembre 1721, Jacques Coret entra au noviciat le 30 septembre 1649. Il fit ses études de théologie à Paris au collège de Clermont, où il défendit en 1661, sous la direction du Père Annat, une thèse sur l'infaillibilité *ex cathedra*, qui eut un grand retentissement. Il fut recteur du collège de Valenciennes, mais il passa la plus grande partie de sa vie dans le ministère de la prédication; il séjourna à Liège à partir de 1685.

Ses ouvrages de piété sont des œuvres de vulgarisation qui eurent une vogue immense. *L'ange gardien protecteur spécialement des mourants* (Caen, 1662) fut repris et augmenté à chaque nouvelle édition, notamment celle de Liège en 1686. L'ouvrage est divisé en deux parties; les services que les anges nous rendent pendant la vie et des anges gardiens assignés aux différents états; les services que les anges nous rendent à la mort. Cette partie s'achève par un exposé sur l'*Association pour bien mourir*; publiée à part (Lille, 1665), elle connut un grand succès; la création de ces associations avec leurs jours de communion devint un des grands moyens d'apostolat, surtout dans les campagnes, et favorisa la fréquentation des sacrements. Coret est intarissable sur les anges : *L'ange conducteur dans la dévotion chrétienne, ou pratiques pieuses...* (Liège, 1683), *La conduite de l'ange dans le choix... des états...* (3e éd. Liège, 1697, abrégé de *L'ange gardien...*), *Le journal des anges*, qui est le titre des étrennes de Coret en 1710-1714.

Nombreux sont les opuscules de piété populaire de Coret. Certains sont des sermons ou des méditations, tels : *Le second Adam. Jésus souffrant et mourant pour les péchés du premier Adam et de sa postérité* (Lille, 1671), série d'affections sur la Passion, où, selon la coutume du temps, chaque point de méditation était suivi d'un moment de réflexion; *Le bonheur de cette vie. Jésus adoré au Saint-Sacrement* (Douai, 1684); *L'occupation chrétienne pour tous les jours...* (Liège, 1696); *L'année sainte ou l'occupation importante d'un chrétien* (Liège, 1675), ou *le moyen de devenir saint* (Bruxelles, 1704); Coret n'eut garde d'oublier l'une des plus célèbres dévotions du siècle: *Joseph le plus aimé de Dieu et le plus aimant des hommes* (Lille, 1672).

A signaler encore, sous des titres recherchés, quelques œuvres d'hagiographie pieuse : *Le portrait des âmes amantes de Jésus, représenté dans la personne d'Anne de Beauvais, ursuline* (Lille, 1667); *Le triomphe des vertus évangéliques... dans... Sainte Aye, comtesse de Hainaut* (Mons, 1674); *La sainte union des quatre différents états... dans... Catherine de Suède* (Mons, 1673); *Le second Joseph... Hermann-Joseph, prémontré* (Liége, 1680); *Le 5e ange de l'Apocalypse, Ignace de Loyola* (Namur, 1679), ou le soldat, le capitaine, le conquérant. L'ouvrage le plus curieux est bien : *La maison de l'éternité ouverte aux justes et aux pécheurs* (4 vol., Liège, 1705-1707, continué jusqu'au 10e volume) ou *Étrennes*. Au début de chaque année Coret publiait, depuis 1662, une brochure de 10 à 30 pages, sur l'éternité; il y utilisait, en une sorte de prédication permanente, ses sermons et ses méditations, mais où les allusions aux événements contemporains ne manquaient pas.

Coret est à ranger parmi les grands vulgarisateurs de la piété populaire, dont l'influence fut considérable sur l'instruction religieuse et la spiritualité des masses chrétiennes.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1891, col. 1447-1465; t. 6, col. 224-226; t. 9, col. 110; *Corrections et additions...*, col. 404. — F. Danchin, *Les imprimés lillois*, Lille, 1926-1931. — La bibliothèque nationale de Paris possède plus de 430 exemplaires des ouvrages de Coret, représentant autant d'éditions ou de réimpressions (d'après le catalogue arrêté avant 1900).

Alexandre De Bil.

CORMAUX (ou Cormeaux, François-Georges), 1746-1794. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — François-Georges Cormaux naquit à Lamballe, diocèse de Saint-Brieuc, le 10 novembre 1746. Ses brillantes études littéraires achevées au collège de Saint-Brieuc, il étudie la philosophie à Paris; bouleversé par les débauches et l'esprit voltairien des étudiants, il revient l'achever à Saint-Brieuc. Il aurait désiré entrer dans la Compagnie de Jésus; elle est dissoute cette année-là. Reçu au séminaire de Saint-Brieuc, dirigé par les lazaristes, il s'y révèle un modèle. Ordonné prêtre, sans doute à Tréguier (décembre 1770), il s'initie à l'apostolat à Lamballe et dans les paroisses voisines; vicaire à Meslin en 1772, il se lance à corps perdu dans l'action sacerdotale et spécialement la prédication. « Prêcher, c'est ma folie ».

Il a déjà prêché nombre de missions et de retraites, quand, en 1779, il devient recteur de Plaintel, près Quintin, dont il fait, en quelques années, une paroisse modèle. En 1785, il est nommé, de surcroît, directeur des missions de Haute-Bretagne. « Il parle en homme rempli de l'esprit de Dieu, il a le don de toucher les cœurs », écrit P.-J. de Clorivière, curé de Paramé, qui, sous la direction du recteur, travaille aux missions autant que le lui permet son propre ministère; grâce au Père, Cormaux fait la connaissance de Mlle de Cicé, future fondatrice de la société du Cœur de Marie.

Cormaux acclame la Révolution dont il espère toutes sortes de bienfaits. Chargé de prêcher à la cathédrale de Saint-Brieuc, le 9 juin 1790, à l'occasion des élections, le succès contribue à le faire élire président du Conseil général du Directoire du District, et, comme tel, il prononce le serment de fidélité *à la Nation, à la Loi, au Roi.* Il croit agir pour le bien. Quand il apprend les dispositions sectaires et le serment schismatique de la Constitution civile du clergé, il donne sa démission, rentre à Plaintel et prépare ses paroissiens à la persécution. Le jour vient où il doit quitter sa paroisse. Accusé d'activité contre-révolutionnaire et réduit à se cacher, il exerce un ministère clandestin.

Le 19 juillet 1790, Clorivière a jeté, à Saint-Malo, les bases de la société du Cœur de Jésus. Cormaux s'est fait inscrire des tout premiers. Le fondateur appelle le recteur traqué auprès de lui. Cormaux arrive à Paris, avec Mlle de Cicé, le 11 novembre 1791. Il y multiplie les retraites; celles aux prêtres, dans la chapelle des Irlandais, sont restées célèbres; on a retrouvé aux archives vaticanes les adresses que les retraitants envoyaient chaque fois au pape, l'une d'elles est signée de Cormaux.

Il s'était lié d'une amitié très vive avec Desprez de Roche, vicaire général de Paris et membre de la Société; ils font, fin juillet, le pèlerinage de Montmartre pou demander la grâce du martyre : le bienheureux G. Desprez est un des martyrs de septembre. « Hélas! répétait Cormaux, moi, je n'en étais pas digne ».

Épuisé, il vit depuis mai 1792 retiré chez les annonciades de Saint-Denis. Le 9 août 1793, il est arrêté à Franconville. Il affirme hautement sa qualité de prêtre insermenté. Il prononce, dans sa prison de Pontoise les vœux qui l'attachent définitivement à la société du Cœur de Jésus, et qu'il devait prononcer le 15 août.

Transféré à la prison des récollets à Versailles, il écrit des lettres toutes brûlantes d'amour de Dieu, prêche des retraites à ses codétenus, prêtres et laïcs, entre autres à son ami, le sulpicien La Sausse. Cormaux, amené à la Conciergerie, est traduit le 9 juin 1794 devant le Tribunal révolutionnaire, condamné à mort et exécuté.

2. *Oeuvres.* — Dès 1796, La Sausse, échappé à la guillotine, a publié, en plus de la *Vie* de son ami, *L'Esprit de M. Cormeaux, zélé missionnaire, décapité à Paris en* 1794, *ou ses opuscules de piété*, et les *Sermons de M. Cormeaux* (les *Sermons* ont été réédités dans Migne, *Collection... des orateurs sacrés*, t. 72, Paris, 1856, col. 9-162). Il est difficile de préciser dans quelle mesure La Sausse a retouché les textes qu'il publie; le fait est tout à fait vraisemblable. — Si les *Sermons* ne nous font guère soupçonner les succès du prédicateur et ses dons de persuasion, par contre ses *Opuscules de piété* demeurent dans leur simplicité et les circonstances mêmes où ils furent écrits un témoignage spirituel de valeur : ils ont le mérite d'avoir préparé directement au martyre Cormaux et ses codétenus.

L'éditeur sulpicien a bien ajouté quelques textes qui datent d'avant la Révolution. La plupart cependant sont les prières, les « sentimens », les « aspirations », les réflexions, les thèmes de prédication que Cormaux suggérait à ceux qu'il réussissait à réunir dans sa cellule. Il s'adresse surtout aux prêtres, les force à convenir d'une réparation nécessaire pour la vie des clercs d'avant la tourmente, leur rappelle les bases de la vie intérieure, les fait prier et les oriente délibérément vers le martyre, l'éternité, Dieu seul.

« Les souffrances ont été inséparables de votre sacerdoce », dit-il du Christ (*Désirs de vivre de la vie de foi*, p. 57). « Faites-nous bien comprendre toutes les richesses et les douceurs du grand mystère de la Croix..., quelle gloire c'est de souffrir et mourir pour vous » (*Amende honorable et prière à Notre Seigneur*, p. 154).

Sentiments d'un cœur pénitent, vie de foi en la Trinité et d'abandon (« que votre grande passion soit de plaire à Dieu », p. 219), amour du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, esprit du martyre, voilà ce que ne cesse de répéter Cormaux, dont l'exemple entraîne.

Les prêtres qui sortiront des prisons pourront se souvenir des leçons qu'il leur rappelait et qu'on peut résumer dans ces trois conseils : « Christum in vobis formate. Sancti sancte sancta tractate. In Corde Jesu requiescite » (*L'Esprit...*, p. 168). Ils se souviendront aussi du *Discours sur l'humilité*, qu'il adressait aux retraitants de la chapelle des Irlandais (*L'Esprit...*, p. 304-345), discours plein de vibrante audace et de conseils très pratiques.

Jusqu'au bout sera vraie la parole de P.-J. de Clorivière : « M. Cormeau n'est pas un homme de ce monde et n'a point d'autres intérêts que Jésus-Christ » (à Mademoiselle de Cicé, 15 février 1789, *Lettres*, p. 39).

[J.-B. La Sausse], *Vie de M. Cormeaux, curé en Bretagne, et zélé missionnaire, décapité à Paris en* 1794; *Avec des Traits édifians arrivés dans les Prisons*, Paris, 1796. — Les *Traits édifians* ont été édités à part la même année. Une réédition de la *Vie*, seule, a été donnée par A. Lemasson, avec une introduction et des notes, Saint-Brieuc, 1917. — Tresvaux du Fraval, *Les vies des Saints de Bretagne et des personnes d'une éminente piété*, Paris, 1838, t. 5, p. 494-502. — J. Hérissay, *M. Cormaux, saint de Bretagne*, Paris, 1937. — A. Lemasson, *Les actes des prêtres insermentés du diocèse de Saint-Brieuc, guillotinés en* 1794, Saint-Brieuc, 1914, t. 1, p. 1-100.

M.-E. F. de Bellevüe, *La Société du Cœur de Jésus et ses premiers membres*, Le Mans, 1936. — J. Hanoteau, *Une victime des massacres de Septembre. Notice sur le bienheureux Desprez de Roche*, Nevers, 1936. — *Lettres du P. de Clorivière*, 2 vol., Paris, 1948 (hors commerce), *passim*.

Informatio beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei C. F. Simeonis de Saint-Simon... et sociorum, n° 32, F.-G. Cormaux, p. 323-445 et *passim*.

Louis Hamon.

CORMIER (Hyacinthe-Marie) dominicain, 1832-1916. —[1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Caractéristiques*.

1. **vie.** — Hyacinthe-Marie Cormier est né à Orléans le 8 décembre 1832. Après avoir reçu la première éducation chez les Frères de la Doctrine Chrétienne de la paroisse Saint-Paul, il entra, en octobre 1845, au petit séminaire de La Chapelle Saint-Mesmin. Six ans plus tard, il passait au grand séminaire d'Orléans. Il fut ordonné prêtre le 17 mai 1856. Le 28 juin, il prend l'habit dominicain à Flavigny. Profès temporaire le 29 juin 1857, il part bientôt pour Rome, où il remplit l'office de secrétaire du Père Jandel, maître général, qu'il accompagne dans ses visites canoniques en Italie, Autriche, Dalmatie et Pologne. C'est là que sa tournure d'esprit prend la nuance particulière qui le caractérisera jusqu'à la fin. En 1858-1859, il est sous-maître des novices à la Quercia, puis à Sainte-Sabine où il devient pro-maître, en octobre 1859, quelques mois à peine après sa profession solennelle, 23 mai. En avril 1861, le noviciat généralice est transféré à Corbara, en Corse, où Cormier, demeuré père maître, est prieur à partir de juin. Il est, à cette occasion, fait lecteur en théologie. Il dirige le couvent et le noviciat de Corbara jusqu'à la division administrative, 4 juillet 1865, qui rétablit en France une province dominicaine de Toulouse : il en est nommé le premier provincial. La confiance de ses frères le maintient dans cette charge jusqu'en 1874. Elle l'y rappellera de 1878 à 1882. De 1874 à 1878, il est prieur du couvent de Marseille; de 1882 à 1888, prieur de Toulouse. Il s'occupe alors, durant quelques mois, de la fondation d'un couvent à Biarritz, mais le priorat de Saint-Maximin lui est confié en 1889. Il n'en achève pas le triennat. Le Père Frühwirth, devenu maître général en 1891, le prend à cette date comme *socius*, en le nommant provincial titulaire de Terre sainte et le créant maître en théologie. En 1896, il reçoit la charge de procureur général et, en 1904, il est élu maître général. Il devait mourir à Rome, en odeur de sainteté, quelques mois après le terme de son mandat, le 17 décembre 1916.

Toute la vie de H.-M. Cormier se passa donc dans le gouvernement de sa famille religieuse : de là les préoccupations dominantes de son œuvre. Il est à remarquer qu'en fait d'études proprement dites, il ne lui en fut pas imposé d'autres que celles qu'il avait faites au grand séminaire d'Orléans : sérieuses, comme les désirait Mgr Dupanloup, mais assez éclectiques et peu profondes. Ses titres théologiques lui furent concédés *ex gratia* et sans examen : il ne s'en pare dans aucun de ses livres, dont un grand nombre sont, d'ailleurs, anonymes.

2. **œuvres.** — Dans l'œuvre du Père Cormier, il faut mettre à part son immense correspondance, inédite mais en grande partie conservée (soit aux archives de l'Ordre, soit à la Postulation Générale qui s'occupe de sa cause de béatification, soit dans les couvents dominicains, les congrégations et communautés à qui elle fut adressée). Les lettres de direction spirituelle et surtout religieuse y ont la place prépondérante.

La bibliographie jointe en appendice à l'édition italienne de 1934 de la brochure du Père Szabo sur H.-M. Cormier comporte 171 numéros. Elle n'en est pas moins incomplète. On peut distinguer parmi ces ouvrages des œuvres sur la vie religieuse, des œuvres hagiographiques et des œuvres spirituelles.

1°. **Œuvres sur la vie religieuse.** — La spiritualité de Cormier est contenue surtout dans ses circulaires de provincial et dans ses encycliques généralices. Parmi celles qu'il écrivit à la province de Toulouse, il faut citer la lettre *Appropinquante termino*, du 10 février 1869 (Marseille, 1869), qui résume et rappelle au terme de son premier provincialat tout ce qu'il s'est efforcé d'y réaliser en vue de l'observance monastique; elle est toute nourrie de citations des chapitres provinciaux d'avant la Révolution. La circulaire *Contemplari non solum*, du 7 mars 1871 (rééditée à Rome, 1907, et dans *Analecta ordinis Praedicatorum*, t. 8, 1908, p. 405-423), rappelle également les prescriptions et les exemples de l'ancienne province de Toulouse, mais cette fois sur la fidélité à l'étude et à la doctrine de saint Thomas. La circulaire *Quelle grâce d'être dans la sainte Religion*, lithogr., est consacrée à l'esprit d'oraison. Parallèlement, un an plus tard, il traite de l'esprit surnaturel dans la lettre *Une année encore*, lithogr.

En 1872, il fit lithographier, abrégé par lui et transcrit de sa main, un *Mémoire d'un Père Maître* de la province toulousaine d'avant la Révolution *en faveur de l'observance en réponse aux raisons proposées contre elle par un Religieux d'une Province mitigée*. Dans la même intention de formation et de restauration religieuse par retour à la perfection du passé, il fit lithographier un ancien manuel manuscrit d'*Instruction aux Novices* à l'usage des noviciats de la province de Toulouse des Frères Prêcheurs au 17e siècle; il devait le reprendre

dans le gros volume de l'*Instruction des Novices*, Paris, 1882 (réédition en 1905). Cet ouvrage qu'il déclare « composé sur d'anciens manuscrits », n'est pas de lui : il s'est contenté de le revoir, abréger et perfectionner, en respectant pour l'ensemble non seulement le fond et le plan, mais même en général la forme. Il est cependant des plus significatifs de sa pensée.

Plus personnels dans leur rédaction, mais aussi impersonnels et traditionalistes pour le fond, sont les *Conseils pratiques tirés des Visites canoniques de la province de Toulouse des FF. Prêcheurs*, lithographiés en 1881, qui quittent leur ton capitulaire et citent leurs sources juridiques dans *Epitome ordinationum et admonitionum...*, Paris, 1881.

Les encycliques généralices du Père Cormier laboureront le même sillon. Nous ne citerons ici que celles qu'il jugea lui-même assez importantes pour en faire non seulement une édition à part, en latin, mais une traduction française destinée à un public plus large : la *Lettre sur certaines bases principales de la vie religieuse dominicaine d'une importance plus grande de nos jours*, Rome, 1905, et la *Lettre sur le zèle pour procurer à l'Ordre des Frères Prêcheurs de bons novices et les former tant à l'esprit intérieur qu'à la discipline régulière*, Rome, 1905. L'opuscule *Visites canoniques, leur importance, leur fruit*, Rome, 1910, est de même l'adaptation des recommandations faites aux provinces dominicaines d'Italie.

La présentation sous forme de lettre lui agréa assez pour qu'il la donnât à une série d'ouvrages. Ainsi la *Lettre à un Étudiant en Écriture Sainte*, Fribourg, 1905 (réédition en 1907; trad. italienne par le chanoine A. Cassulo, Florence, 1906; trad. espagnole, Rome, 1907). La *Lettre sur la piété*, Rome, 1907, existe aussi en latin. La *Lettre à un Prieur sur l'observance régulière et le culte divin*, Rome, 1908, avait eu aussi antérieurement une forme latine (Rome, 1907 et dans *Analecta ordinis Praedicatorum*, t. 8, 1908, p. 423-430 et 485-505). Notons encore : *Lettre à un chantre de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Rome, 1911; *Lettre à un Professeur de Théologie enseignant dans un Institut Catholique*, Rome, 1911; *Lettre sur l'usage de la langue latine dans l'enseignement de la Théologie et de la Philosophie*, Rome, 1911 (réédition, 1912); *Lettre à un Frère Prêcheur gardien de la Sainte-Baume ou grotte de sainte Marie-Madeleine*, Rome, 1912; *Lettre sur le chant des Complies dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Rome, 1912; *Lettre à un Maître des Novices sur la vocation religieuse, principalement dominicaine*, Rome, 1915; *Epistola ad quemdam Magistrum Novitiorum secunda*, Rome, 1916.

A côté des lettres, il faut placer les allocutions consacrées à la vie religieuse : plus d'une demi-douzaine ont été publiées qui avaient été prononcées chez des religieuses, à l'occasion de vêtures ou de professions. On méditera surtout celles que Cormier adressa aux professeurs et étudiants du Collège Angélique fondé par lui; il tenait à établir ce couvent international sur des bases solides qui en fissent un modèle pour l'Ordre entier : *Istruzione ai RR. PP. Superiori, Moderatori, Professori ed Alunni del Collegio Angelico internazionale dei Predicatori* (Rome, 1909 et dans *Analecta..*, t. 9, 1909, p. 299-310); *Seconda Istruzione...* (Rome, 1910, et dans *Analecta..*, t. 9, 1912, p. 556-565); *Terza Istruzione...* (Rome, 1912, et dans *Analecta..*, t. 10, 1912, p. 577-592); *Quarta Istruzione...* Rome, 1913, et dans *Analecta..*, t. 11, 1913, p. 126-143); *Discorso tenuto ai Religiosi del Collegio Angelico il giovedi santo 4 aprile* 1912 *in occasione della lavanda dei piedi*, Roma, 1912; *Servir ses frères, allocution prononcée le jeudi-saint* 20 *mars* 1913, Rome, 1913; *Sed contra, allocution aux novices étudiants du Collège Angélique*, Rome, 1914; *Vie intime avec Jésus, allocution prononcée le Jeudi-Saint* 1916, Rome, 1916; *Les images des saints, leur culte, leurs bienfaits*, Rome, (1916); *Tre amori caratteristici della vita religiosa, discorsi familiari*, Rome, 1915 (également en français).

Il publia encore une plaquette sur *Le Scapulaire de saint Dominique*, Rome, 1904. Au congrès marial romain du cinquantenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception, il prononça en italien un discours publié ensuite en français : *La dévotion de S. Dominique à Marie dans ses rapports avec la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Rome, 1905. Ces deux opuscules devinrent plus tard le petit volume *La dévotion à Marie et à son scapulaire dans l'Ordre de saint Dominique*, Rome, 1914. Il continuait par là à dégager la véritable spiritualité de son Ordre. C'est à quoi visent aussi les *Quinze entretiens sur la Liturgie dominicaine*, Rome, 1913.

Il rédigea ou reprit personnellement la rédaction des constitutions, du cérémonial ou du coutumier de plusieurs congrégations féminines, dominicaines ou autres. Citons, comme lui appartenant davantage, le *Directoire ou Coutumier des Sœurs Dominicaines du Monastère de Notre-Dame de Prouille*, Rome, et le *Directoire à l'usage des Sœurs Dominicaines du Tiers-Ordre régulier pour faciliter l'exercice des différentes charges de la Sainte Religion*, lithogr. Une *Doctrine religieuse à l'usage des Sœurs Dominicaines de chœur et Converses*, d'abord lithographiée en français, fut ensuite publiée en italien, Turin, 1911.

Signalons en finissant, les travaux destinés à adapter aux personnes vivant dans le monde la vie religieuse et apostolique dominicaine, autrement dit les ouvrages consacrés au Tiers-Ordre. *Douze entretiens sur le Tiers-Ordre de Saint-Dominique pour l'instruction des novices de la Fraternité de Toulouse*, d'abord lithographiés, Toulouse, 1885, devinrent un *Catéchisme du Tiers-Ordre*, Paris, 1886 (trad. italienne par Bagolini, *La Regola e lo spirito del Terz'Ordine di S. Domenico spiegato in dodici dialoghi*, Rome, 1898). La bibliographie du numéro spécial du *Rosario-Memorie Dominicane* et celle jointe à la brochure de Szabo donnent comme de Cormier l'ouvrage anonyme : *L'ami du Tertiaire, recueil de conseils et de pratiques pour l'avancement spirituel des membres du Tiers-Ordre de Saint Dominique*, 5e édition, Lyon, 1908; cette attribution, faite semble-t-il sur la foi d'une réclame d'éditeur, nous semble fort douteuse.

2°. **Œuvres hagiographiques.** — L'esprit religieux que le Père Cormier travailla sans relâche à inculquer à ses subordonnés, il ne se contenta pas de le présenter sur le plan théorique. Ce sont les exemples qui entraînent vraiment. Le modèle immédiat qu'il avait eu sous les yeux lui-même avait été le maître général, vrai père de son âme. Non seulement il prononça et publia son oraison funèbre : *Le Révérendissime Père Alexandre-Vincent Jandel, Maître Général des Frères Prêcheurs*, Marseille, 1873, et retraça ses derniers jours : *Dernière maladie et mort du Réverendissime Père Alexandre-Vincent Jandel, soixante-treizième Maître Général des FF. Prêcheurs*, Paris, 1874, mais il entreprit la tâche difficile d'écrire sa biographie, quelques années à peine après sa mort. Par amour de la paix, l'historien y demeure volontairement incomplet, d'où les reproches faits, de part et d'autre, à la *Vie du Révérendissime Père Alexandre-Vincent Jandel*, Paris, 1889 (3e éd., revue et

augmentée, en 1896; Costanzo Becchi avait fait la version italienne, revue par l'auteur, Rome, 1892 et 2e éd., 1896).

Les exemples de perfection religieuse et dominicaine, Cormier les rechercha en outre à l'âge d'or et parmi les saints. Le monument le plus émouvant des temps primitifs de l'Ordre est le recueil des *Vitae Fratrum* compilé par Gérard de Frachet sur l'injonction d'Humbert de Romans. Cormier, ne pouvant envisager d'en faire une édition critique, en établit cependant et fit polycopier un texte convenable, Marseille, 1875. Orléanais lui-même, il avait une dévotion toute particulière pour l'un des premiers disciples de saint Dominique, le bienheureux Réginald d'Orléans. Il publia donc une *Allocution prononcée dans la chapelle des Pères Dominicains à Paris en l'honneur du Bienheureux Réginald d'Orléans*, Orléans, 1870, et plus tard une brochure : *Le bienheureux Réginald d'Orléans, sa vie et ses vertus*, Marseille, 1876. De la grande *Année Dominicaine, vie des saints, des bienheureux, des martyrs..*, publiée à la fin du 17e siècle et au début du 18e par Souèges, il tira les courtes biographies d'environ 250 convers et converses : *Abrégé des vies de plusieurs Frères Convers et Sœurs Converses de l'Ordre de saint Dominique*, lithographié, Marseille, 1880. Pour les prêtres tertiaires dont il s'occupa grandement à Marseille, il publia par manière de bulletin mensuel polycopié, un recueil d'exemples, de pratiques et d'aspirations pour tous les jours de l'année : il devint, en 1877, la *Petite Année Dominicaine* (4e édition, Rome, 1911). Puis viendra *Le Bienheureux Romée de Livia... surnommé l'ami de Jésus et de Marie*, Toulouse, 1884. Au cours du triduum pour le sixième centenaire de la mort du docteur angélique, il eut à prononcer à la basilique de Saint-Sernin de Toulouse un *Panégyrique de saint Thomas d'Aquin* qu'il publia sur les instances de l'archevêque, Toulouse, 1874 (réédition, Toulouse, 1877). Au congrès eucharistique de Toulouse de 1886, il présenta une *Étude sur saint Thomas d'Aquin et l'office du T. S. Sacrement*, Lille, 1886 (extrait du compte rendu du congrès). Ces deux travaux furent ensuite réunis dans *Saint Thomas d'Aquin, Panégyrique du S. Docteur et Étude sur l'Office du Saint-Sacrement*, Toulouse, 1891 (réédition, Rome, 1906).

Au début de son séjour à Rome comme *socius* du Père Frühwirth, il s'occupa de promouvoir la reconnaissance du culte de l'illustre confesseur de sainte Catherine de Sienne, maître général réformateur, et fit paraître dans ce but un *Triduum en l'honneur du Bienheureux Raymond de Capoue*, Paris, 1893 (traduit en italien, Rome, 1895) et il prépara l'édition de *B. Raymundi Capuani XXIII Magistri Generalis O. P. Opuscula et Litterae*, Rome, 1895, qui est son meilleur travail historique. La confirmation du titre de bienheureux une fois obtenue, il donna *Le Bienheureux Raymond de Capoue... sa vie, ses vertus, son action dans l'Église et dans l'Ordre de saint Dominique*, Rome, 1899 (trad. espagnole par R. Castaño, Séville, 1900, et en italien, Rome, 1900). *La Bienheureuse Diane d'Andaló et les Bienheureuses Cécile et Aimée, fondatrices du Couvent Sainte-Agnès de Bologne*, Rome, 1892 (trad. italienne par le Csl E. Mauri, o p, Rome, 1892) et la *Vie du Bienheureux Innocent V (Frère Pierre de Tarentaise) Archevêque de Lyon... et premier Pape de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Rome, 1896, eurent une occasion semblable. Dès son provincialat de Toulouse, il s'était intéressé à la reconnaissance du culte du bienheureux André Abellon, ancien prieur du couvent de Saint-Maximin; de violentes attaques avaient même justifié une défense en règle dans un long rapport lithographié *Le culte immémorial du B. André Abellon* (1870); il eut la joie de voir la cause gagnée en 1902 où la béatification équipollente fut décrétée par Léon XIII. Il publia alors *Le bienheureux André Abellon*, 2e éd., revue et augmentée, Rome, 1903.

Mais la sainteté dominicaine n'était pas reléguée pour lui aux temps lointains : c'est pour ne pas laisser perdre les exemples contemporains qu'il composa, sur des notes du Père Louis Ferretti, la vie de *Monseigneur Rio del Corona... évêque de San Miniato, mort archevêque de Sardique*, Rome [1913], puis celle d'une tertiaire modèle *Miss Agnès Mc Laren... Docteur en médecine*, Rome, 1914, et enfin celle de *Mgr Dominique Canubio... Évêque de Ségorbe*, Rome, 1915. Signalons une autre biographie occasionnelle : *Un ami du peuple ou Vie de saint Jean-Baptiste de Rossi*, Rome, 1901.

3°. **Œuvres spirituelles.** — Pour les siens, les principaux ouvrages du Père Cormier demeurent ceux qu'il consacra directement à la vie religieuse; puis viennent les hagiographies; ensuite seulement ce qu'on peut appeler ses œuvres proprement spirituelles, encore qu'elles puissent se rattacher à la première catégorie. Ce sont pourtant celles-ci qui furent le plus connues du public. La première est purement et simplement la quatrième partie de l'*Instruction des Novices: Élévations sur les grandeurs de Dieu, les perfections de Jésus-Christ, les misères et la dignité de l'homme, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes évangéliques*, Paris, 1891 (trad. allemande, Vienne, 1901). Pour permettre à ce même ouvrage de l'*Instruction des Novices* d'être plus facilement utilisé, comme il l'était déjà pratiquement, comme guide de retraites, Cormier le refondit en *Retraite fondamentale, composée de méditations, examens et lectures*, Paris, 1893 (trad. italienne par le chanoine G. M. Fino, Turin, 1895). La besogne administrative de son office de *socius* ne pouvant suffire à son zèle, il rassembla en ce temps-là et rédigea les notes des nombreuses retraites qu'il avait prêchées et elles devinrent : *Plans et notes pour Trois Retraites progressives composées de méditations, d'entretiens et d'examens*, Rome, 1896, 3 vol. Les *Petites Retraites ou recueil de retraites du mois et de retraites annuelles*, Rome, 1898, ont pour origine des feuillets que le Père polycopiait mensuellement à Marseille pour les personnes qu'il dirigeait. La *Retraite sous forme d'octave d'après la vie et les enseignements de sainte Catherine de Sienne*, Rome, 1898 (trad. italienne, Rome, 1898) est un extrait des *Petites Retraites*. C'est à un désir exprès de Léon XIII que répondit la *Retraite ecclésiastique d'après l'Évangile et la vie des saints*, Rome, 1903.

3. **CARACTÉRISTIQUES.** — Il serait difficile de classer Cormier dans une école spirituelle. Certains de ses principes trouvent leur racine dans sa toute première éducation chez les Frères. Ses premières retraites de grand séminaire, qui eurent en lui un tel retentissement, suivirent la méthode ignatienne. Sa formation cléricale lui fut donnée par les sulpiciens, dont on ne saurait exagérer l'influence sur son âme. Pendant cette même période définitive, il se pénétra de saint François de Sales et il n'est pas indifférent de noter qu'avec quelques confrères, il songea alors à fonder une société de Prêtres se réclamant de son patronage; quand Léon XIII, en 1877, proclamera saint François de Sales docteur de l'Église, la préparation de plusieurs panégyriques pour les fêtes

du doctorat sera pour Cormier une occasion de se replonger longuement en ses œuvres : sans qu'à vrai dire il le cite souvent, il semble qu'il lui doive beaucoup. Enfin l'idéal religieux et dominicain du Père Jandel devint absolument le sien et c'est en fonction de cet idéal qu'acheva de se construire toute la spiritualité de Cormier. Il le place dans la lignée des grands réformateurs religieux. Un certain traditionalisme romantique nuance sûrement le rêve de retour au passé qu'il comportait, mais il serait superficiel de s'arrêter à cette constatation.

Pour le disciple comme pour le maître il ne s'agissait pas d'imaginer

« un ordre des Frères Prêcheurs qui existe dans leur idée, dans leur désir, dans leur pratique » mais « de celui qui vient de Dieu. Un ordre religieux, c'est un fait surnaturel librement posé par Dieu... Pour raisonner sur un Ordre, il faut donc entrer dans la région des faits : comment l'Ordre est-il né? Par quel principe s'est-il développé? Par quels procédés s'est-il restauré après les diverses époques de relâchement? La réponse à ces questions serait péremptoire. On pourrait se récrier, dire : c'est absurde; mais il faudrait conclure *c'est un fait;* et si ce fait se reproduit d'une manière constante dans les mêmes conditions, *c'est une loi de la Providence* » (lettre au P. Jandel, 6 mars 1872).

Cormier s'efforça de réaliser cette constatation. Et il lui apparut que l'intention providentielle sur son institut était que l'ascèse monastique fût généreusement embrassée au service de la contemplation, — *vita enim ducit ad scientiam veritatis*, dit saint Thomas, *In Matth.*, c. 5 —, pour que celle-ci, tout normalement, débordât en apostolat. C'est la primauté de la contemplation qui domine dans sa doctrine, même si au premier abord l'on y sent surtout l'insistance sur la fidélité aux observances et aux pratiques, à quoi son rôle de supérieur l'amenait à revenir fréquemment. Que cette primauté de la contemplation ne s'opposât point au zèle apostolique, il le prouva par son action personnelle et son œuvre considérable. Si certains purent craindre que trop promouvoir l'observance tournerait aux dépens de l'étude, sa lettre *Contemplari non solum*, les maîtres sortis de la province qu'il restaura, — ne nommons que le fondateur de l'école de Jérusalem et de la *Revue Biblique*, le Père Lagrange, et le fondateur de la *Revue Thomiste*, le Père Coconnier —, et la création du Collège Angélique, témoignent qu'il n'en devait rien être. Lui-même ne fut pas un savant : il fit œuvre de vulgarisateur. Plus encore, il fut le supérieur religieux modèle, qui montre aux siens la voie et les y pousse hardiment. La vertu la plus remarquable du Père Cormier, qui resplendit dans son œuvre comme dans sa vie, c'est la vertu essentielle du supérieur, la prudence, une prudence audacieuse qu'illumine l'esprit de foi, qui se règle sur la charité, pour s'épanouir dans la béatitude des miséricordieux.

Per il giubileo sacerdotale del Rmo P. Giacinto M. Cormier, maestro generale dei Predicatori dans *Rosario-Memorie Domenicane*, t. 23, n° 462 (1906). — E. Commer, *P. Hyazinth Cormier... und das Thomas-studium*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 2, 1915, p. 145-172. — Sadoc Szabo, *Le Rme P. Hyacinthe-Marie Cormier... Notes biographiques.* Adaptation française par Louis Rousseau, Rome, 1926 (trad. italienne de Ceslao Pera, Rome, 1926, rééditée, augmentée d'une bibliographie, Rome, 1934). — *Le Révérendissime P. Hyacinthe-Marie Cormier. Sa vie intime*, Avignon (1927). — G. Löhr, art. *Cormier*, dans LTK. — *Analecta Ordinis Praedicatorum*, t. 28, 1915-1916, p. 788-798. — D. F. Trapiello, *Maestros Generales de la Orden de predicadores*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 14, 1916-1917, p. 473. — *La Civiltà Cattolica*, 1917, vol. 1, p. 113-114. — M.-A. Genevois, *Le P. Hyacinthe-Marie Cormier*, dans *Revue du Rosaire*, 1935, p. 102-109, 137-145 ; *Le P. Cormier*, dans *La Vie Dominicaine*, t. 1, 1935, p. 233-237; *La vocation dominicaine du P. Cormier*, dans l'*Année Dominicaine*, 1937, p. 8-11. — Th.-M. Pègues, *Souvenirs ayant trait à la vie du Rme P. Cormier...*, dans *La Vie Dominicaine*, t. 2, 1936 ; p. 373-376. — Tristan Mirbel, *Le Père H.-M. Cormier*, Paris, 1939.

Marie-Albert Genevois.

CORNE (Jean), oblat de Marie-Immaculée, 1840-1893. — Né à Dompierre, diocèse de Besançon, le 10 avril 1840, Jean Corne entra au noviciat en 1860, fit sa profession le 15 août 1862 et fut ordonné à Autun le 12 juillet 1863. Envoyé à Rome, il conquit les doctorats en philosophie, théologie et droit canonique (1863-1867). Après un court séjour à Leith (Écosse), il occupa la chaire de philosophie au grand séminaire d'Ajaccio (1867-1870), exerça les fonctions de procureur auprès du Saint-Siège (1870-1875), revint à Ajaccio enseigner la morale (1875-1878), devint maître des novices à Nancy (1878-1881), supérieur à Autun, puis aumônier des sœurs de la Sainte-Famille à Madrid. En 1887, il fut nommé supérieur du grand séminaire de Fréjus, où il mourut le 30 décembre 1893.

Son œuvre capitale est intitulée *Le Mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 5 vol., Paris, 1892 svv. Il en avait réuni depuis longtemps tous les éléments; il laissa à Eugène Baffie, son successeur, le soin de mettre la dernière main à l'ouvrage. Mgr Mignot, évêque de Fréjus, puis archevêque d'Albi, fait ressortir « la piété profonde et la doctrine éminente qui se reflétaient » en cette volumineuse entreprise.

Notice nécrologique 389, dans *Missions des oblats de Marie-Immaculée*, 1919, 364-368. — M. Bernad, *Bibliographie des missionnaires oblats de Marie-Immaculée*, p. 27.

Albert Perbal.

CORNEILLE D'URBINO, capucin, 1524-1603. — Né à Urbino en 1524, de la famille Castellucci, Corneille se fit capucin à dix-sept ans et fut un religieux très pieux, adonné à l'oraison et à la contemplation. Il mourut au couvent de Fermo, en 1603.

Denys de Gênes et Bernard de Bologne parlent d'un ouvrage écrit et publié d'abord en latin : *Jacula Divini Amoris*, Venise, 1593; A. Possevin, dans son *Apparatus Sacer* (Coloniae, 1608, t. 1, p. 388), ne connaît que l'édition italienne, *Dardi del divin Amore*, publiée à Venise en 1593. Cette édition est divisée en cinq parties. Revu et augmenté par l'auteur, l'ouvrage fut réimprimé à Urbino en 1598.

Les chapitres les plus importants sont les six premiers sur l'amour de Dieu. Fidèle à la tradition bonaventurienne, Corneille d'Urbino donne à son exposé une note nettement affective. L'activité essentielle et éternelle de Dieu c'est l'amour. Le Père a un visage d'amour, son Fils ne parle que d'amour et ne nous commande que l'amour (p. 28). La loi d'amour est celle qui gouverne toute la Trinité (p. 30). Elle en est comme la loi naturelle et s'identifie avec son essence même, parce que Dieu et l'amour sont une même chose (p. 32). Mais c'est une habitude de l'amour de Dieu de se laisser plus sentir que connaître spéculativement.

L'âme doit être certaine que la vie se trouve seulement dans l'abondance de l'amour infini de Jésus-Christ (p. 47). Outre les créatures qui toutes par ordre de l'amour divin sont mises à la disposition de l'homme et servent à l'enflammer et à le pousser vers l'Amour, les garants de cette certitude sont avant tout la croix, les clous, le sang répandu par Jésus et toute sa douloureuse passion. Jésus crucifié est le centre de ce traité sur l'amour de Dieu. La vraie sagesse se trouve dans l'étude du crucifix, dans la pensée, la contemplation, l'imitation de la vie, de la passion, et de la mort du Christ (p. 77). Là où règne le souvenir de la passion de Jésus, le péché ne peut dominer. Nul moyen n'est plus efficace pour être illuminé intérieurement et acquérir les vertus, le goût du divin, le sentiment de la grâce de Dieu. L'auteur insiste sur les douleurs intimes de Jésus en sa passion, sur celles de sa Mère (2e et 3e parties) et sur le devoir de la reconnaissance (4e partie). Il exhorte à aimer Dieu pour lui-même, d'un amour désintéressé et libre parce que le véritable amour naît d'une mère libre : notre volonté, qui ne peut jamais être vaincue ni par les exhortations, ni par les tourments, ni par la force; autrement elle ne serait plus volonté (p. 60).

L'œuvre, écrite quelques années avant le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales, est remarquable par sa précision théologique et par la profondeur de sentiment qui la pénètre tout entière.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 68. — J.-H. Sbaralea, *Supplementum...*, Rome, 1908, t. 1, p. 217; t. 3, p. 303-304. — Joseph da Fermo, *Gli scrittori Cappuccini delle Marche*, Jesi, 1928, p. 26.

Emidio d'Ascoli.

CORNELISSEN (Jean Cornelii), chanoine régulier de la congrégation de Windesheim, 1393-1472. — Cornelissen, né à Diest (Belgique) en 1393, maître ès-arts de l'université de Paris, profès à Bethléem (près Louvain), est mort en 1472. On conservait de lui des *Orationes* et des *Meditationes*, restées manuscrites, ainsi qu'un résumé versifié de Raymond Lulle, *Omne scibile pauperis*. Ces œuvres sont perdues.

J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Patavii, 1754, t. 1, p. 429. — *Biographie nationale... de Belgique*, t. 4, p. 404.

Pierre Debongnie.

CORNER (David Grégoire), bénédictin, 1585-1648, de son nom latinisé *Cornerus*. — Né en Silésie, à Hirschberg, en 1585, David Corner fit ses études aux universités de Prague et de Vienne et entra dans le clergé séculier où il s'adonna au ministère paroissial. A l'âge de quarante et un ans il fit profession dans l'abbaye de Gottweig en Basse-Autriche et presque aussitôt fut élevé à la dignité abbatiale dans le même monastère (1636). Gottweig était alors l'une des plus importantes maisons bénédictines d'Autriche et son abbé siégeait de droit au conseil d'Empire. Corner s'y montra le champion de la contre-réforme dans l'Allemagne du Sud. Recteur de l'université de Vienne en 1638, il mourut dix ans plus tard dans cette même ville laissant la réputation d'un excellent orateur et d'un homme de piété apostolique.

Ses principaux ouvrages sont : *Promptuarium Catholicae Devotionis...*, Ingolstadt, 1614, Passau, 1619, Münster, 1625 (nombreuses rééditions; reproduit sous le titre : *Horologium Christianae Pietatis*, Heidelberg, 1688); *Liber de ignorantia fidei et rerum spiritualium*, Nüremberg, 1626, Vienne, 1650; *Nucleus Catholicae devotionis*, Munich, 1635, Vienne, 1663, abrégé du *Promptuarium* de 1614; *Feriae Pascales, seu Commentarii Ascetici de descensu ad inferos et resurrectione Jesu Christi*, Vienne, 1639; *Vita Domini nostri Jesu Christi divino-humana, ejusque Virginis Matris Mariae seu Theologia dogmatico-mystica commentariis asceticis ex SS. Patribus et Doctoribus Ecclesiasticis elucidata*, Vienne, 1642, 2 vol., quelquefois indiqué sous le titre *Universae Theologiae mystico-asceticae, in vita D. N. J. C. expositae libri XXX; Gemitus devotarum mentium*, Vienne, 1645. Les ouvrages de David Corner sont destinés à l'apostolat populaire dont il s'était fait une spécialité. Il avait publié un recueil de cantiques fort appréciés : *Grosz Katholisch Gesangbuch...*, Fürth, 1625; à partir de la 4e édition le livre porte le titre : *Die Geistliche Nachtigall des Katholischen Teutschen.*

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, Vienne, 1752, t. 2, p. 219; t. 4, p. 115, 153, 169, 277, 349. — Jean François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît*, Bouillon, 1777, t. 1, p. 219. — G. Westermayer, art. *Corner* dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1876, t. 4, p. 498-499. — R. Johandl, *D. G. Corner und sein gesangbuch*, dans *Archiv für Musikwissenschaft*, t. 2, 1920. — A. Schrott, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration*, dans *Zeitschrift für Kaiholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 219-220.

Antoine Des Mazis.

CORPS (SPIRITUALITÉ ET HYGIÈNE DU). — Il ne s'agit pas ici de parler du corps comme élément de la trichotomie classique : corps, âme, esprit. L'article *Structure de l'*Ame en a traité; l'article Mens y reviendra. Il ne s'agit pas non plus d'aborder de front la question de l'Ascèse; le sujet a été longuement développé. L'article Mortification le précisera. Le dualisme fondamental *chair* et *esprit* a fait l'objet déjà de deux articles importants Chair et Concupiscence.

On voudrait s'attacher à la condition physique de l'homme, au corps, élément de son destin, rappeler quelques notions, communes aujourd'hui, sur les rapports biologiques entre le corps et l'âme, et dégager des directives concrètes pour l'hygiène du chrétien. Il sera nécessaire, au préalable, d'ébaucher les principes élémentaires qui pourraient servir de base à une spiritualité du corps.

I. *Ébauche d'une spiritualité du corps.* — II. *Aspect biologique de l'union de l'âme et du corps.* — III. *Ascèse et discrétion.* — IV. *Hygiène du chrétien.* — V. *Le corps dans la prière.*

I. — ÉBAUCHE D'UNE SPIRITUALITÉ DU CORPS

1. — Dans la philosophie ancienne. — Le problème du fonctionnement et de l'organisation du σῶμα, de ses rapports avec la ψυχή et le νοῦς, ont passionné toutes les philosophies. Comment les « sages » de l'antiquité ont-ils considéré le corps? que valait-il? qu'en attendre? comment le traiter? Voici quelques réactions schématiques.

1° Le *pythagorisme* considère le corps comme le tombeau où l'âme est « enterrée ». Par une série d'épreuves purificatrices, la souffrance physique, la lutte contre les passions, la poursuite de la « sagesse », — la « philosophie » —, l'homme se dégage peu à peu des servi-

tudes corporelles et des réincarnations successives. Se dépouiller du corps, en sortir, le rejeter, c'est la victoire par excellence de l'esprit. A.-J. Festugière signale cette belle épitaphe d'une tablette pythagoricienne : σῶμα χιτὼν ψυχῆς, à laquelle fait écho un fragment d'Empédocle (*L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, p. 157).

2° *Platon* reprendra certains thèmes pythagoriciens, notamment le jeu de mots σῶμα-σῆμα (*Cratyle*, 400*c*; *Gorgias*, 493*a*). Si le corps est un navire ou un char qui emporte l'âme (*Phèdre*, 246), il est aussi une prison qui la tient captive (*Phédon*, 82*d*), enchaînée (83*c*), souillée (83*d*). L'union de l'âme à un corps est une déchéance. Cependant, puisqu'il faut vivre avec lui et que les altérations du corps nuisent au bon état de l'âme, puisque les exercices physiques sont pour le bon exercice de l'âme un obstacle, il faut maintenir un équilibre entre l'âme et le corps, pour le bien de l'un et de l'autre (*Timée*, 81 et svv, particulièrement 87*e*-88*c*).

Si l'homme est composé d'un corps et d'une âme, ces deux éléments ne semblent liés l'un à l'autre que pour le châtiment de l'âme, pour expier les souillures contractées par elle dans une vie antérieure. La philosophie, dès lors, est définie par Platon l'« apprentissage de la mort ». Le sage s'efforcera de séparer l'âme du corps, parce que le corps est une entrave à la pensée. Les sens ne sont pour la pensée qu'une source d'erreurs dont l'âme se dégagera en s'isolant. « Le philosophe délie l'âme, autant qu'il le peut, du commerce du corps.., ne fait nul cas des plaisirs dont le corps est l'instrument » (*Phédon*, 64*e*-65*a*). L'âme raisonne beaucoup mieux quand elle est « isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et quand, brisant, autant qu'elle peut, tout commerce, tout contact avec lui, elle aspire au réel » (65*c*). C'est le corps « qui trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vertu et pensée » (66*a*).

Mais déjà le dualisme, trop accentué encore, semble moins absolu. Platon, par exemple, s'insurge, dans son *Timée*, contre le déséquilibre qui résulterait d'une attention trop exclusive donnée soit à l'âme, soit au corps. Son idéal, c'est le développement harmonieux de l'un et de l'autre.

« Pour la santé et la maladie, pour la vertu et les vices, rien n'importe plus que l'harmonie entre le corps et l'âme. Cependant, nous n'y faisons pas attention; nous ne réfléchissons pas que, quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté, car il lui manque l'harmonie la plus importante, tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir » (87*d*).

3° *Épicure* place le bonheur et la joie de vivre dans l'ataraxie, la *mediocritas* et la vie cachée. L'équilibre corporel exige une ascèse : limitation des désirs, — les sexuels comme les autres —, détachement de la richesse, refus des honneurs, inaccessibilité à la crainte de la souffrance et de la mort. Suivre un régime fort simple, se suffire à soi-même, acquérir une ἀπάθεια qui procure une tranquillité étale que rien ne ride, γαληνισμός, à quoi bon rêver d'autre bonheur!

4° Pour les *stoïciens*, l'âme est matérielle comme toute réalité, ce matérialisme antique étant loin d'ailleurs de notre matérialisme d'aujourdhui. L'attitude des stoïciens à l'égard du corps n'est qu'une application de leur attitude à l'égard de tout ce qui ne dépend pas de notre libre arbitre. Ils subissent le corps, comme ils subissent tous les événements extérieurs. Santé et maladie, souffrances et plaisirs sont choses indifférentes qu'il faut prendre comme les envoient les dieux. *Épictète* appelle le corps « quelque chose qui n'est pas à moi » (*Entretiens* rapportés par Arrien, liv. 3, ch. 24) ou « l'ânon qui porte mes fardeaux » (liv. 4, ch. 1). Il ne faut pas s'attacher au corps, parce qu'il « ne faut pas s'attacher à ce qui ne dépend pas de nous ». « Ce qui est honteux, ce n'est point de ne pas avoir de quoi manger, mais de ne pas avoir assez de raison pour écarter de soi la crainte et les chagrins » (liv. 3, ch. 24).

C'est cependant un devoir de conserver son corps dans l'état conforme à la nature, c'est-à-dire pur; par pureté, Épictète entend la propreté extérieure : « Quand l'animal se nettoie, on dit qu'il fait comme l'homme; quand l'homme se salit, on dit qu'il fait comme la bête » (liv. 4, ch. 11). Cette propreté a pour but de ne pas gêner ceux avec qui l'on vit. Il faut que la pauvreté même du cynique « soit propre et attirante » (*Dissertationes*, III, 22, 89). Mais pas d'excès. « Pour tout ce qui regarde le corps, ne dépasse pas la simple utilité : dans la nourriture, la boisson, le vêtement, la maison, les serviteurs; tout ce qui est pour l'ostentation et le plaisir, coupe-le » (*Manuel*, 33, 7). Cela mis à part, « c'est un signe de bassesse que de s'attarder aux soins du corps » (41). Il n'y a même pas à désirer la santé parce qu'elle n'est pas en notre pouvoir (*Dissertationes*, IV, 1, 76; 1, 84). Qu'est d'ailleurs la douleur pour le stoïcien? Rien. « Tout ton corps, il faut que tu le traites comme un âne bâté » (IV, 1, 79).

L'on trouve chez *Marc-Aurèle* des idées à peu près semblables. « Il y a trois éléments dont tu es composé : le corps, le souffle, l'intelligence. Les deux premiers sont à toi en tant qu'il te faut en prendre soin; le troisième seul est proprement tien... » (*Pensées*, 12, 3). Le soin du corps est compris à la façon d'Épictète : « Le corps, lui aussi, doit se tenir ferme et ne pas se déjeter, ni quand il se meut, ni au repos. Ce que l'intelligence réussit à faire du visage..., il faut l'exiger pareillement de l'ensemble du corps. Mais il faut veiller à tout cela en se gardant de l'affectation » (7, 60). Quant à la douleur, « ce qui est intolérable tue, ce qui dure est tolérable... » (7, 33). « Tu n'es qu'une petite âme portant un cadavre, comme disait Épictète », rapporte Marc-Aurèle (4, 41).

Sénèque ne parle pas autrement :

« Donnez seulement à votre corps ce qui suffit pour se bien porter. Il faut le traiter un peu durement de peur qu'il ne se soumette mal à l'esprit. Ne mangez que pour apaiser la faim, ne buvez que pour éteindre la soif. Ne cherchez dans votre habit qu'à vous défendre du froid et en votre logement qu'à vous mettre à couvert des injures de la saison... Songez qu'il n'y a rien en vous de considérable que l'esprit, lequel, étant grand, tout doit lui paraître petit » (*Epist.* 8; voir F. Husner, *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, dans *Philologus*, Suppl., t. 17, fasc. 3, Leipzig, 1924, p. 36 svv).

Le rhéteur latin fait sien le mépris de l'antiquité pour le corps :

« Corpus hoc animi pondus ac poena est...; in vinculis est (animus)...; subducit se custodiae...; in hoc tristi et obscuro domicilio clusus... » « Né pour de plus grandes choses que d'être l'esclave de mon corps... Le mépris du corps, c'est la liberté assurée, contemptus corporis sui, certa libertas est » (lettre 5 à Lucilius, n° 16-23). La lettre 92 veut prouver que le corps est une chose aussi indifférente que le vêtement, le chaud et le froid, la santé et la maladie. — Lire aussi la *Consolatio ad Marciam :* ces chairs et ces os que tu pleures ne sont que vincula animorum tenebraeque (ch. 24, n° 4).

Voici enfin le principe sur lequel se fonde l'ascèse stoïcienne :

« Il faut cependant qu'un tel homme (le cynique) manifeste dans son corps même ce qu'il est. Car, s'il montre un corps atteint de consomption, misérablement maigre et pâle, son témoignage n'a plus le même poids. Il ne suffit pas que, par le spectacle de ses vertus, il prouve aux gens du commun qu'on peut être homme parfait sans ces biens que la foule admire; il faut encore qu'il manifeste par son corps même qu'un régime simple et frugal, une vie au grand air, n'est pas nuisible à la santé. Voyez, dit-il, sur cela aussi je rends témoignage, moi et mon corps » (Épictète, *Dissertationes*, III, 22, 86-88, trad. A.-J. Festugière, dans *La sainteté*, p. 65).

Ou encore ce passage tout à fait étonnant, dont l'utilisation sera aisée aux premiers siècles chrétiens : «Lorsque tu manges, lorsque tu fais de la gymnastique, lorsque tu disputes, ne sais-tu pas que tu nourris un dieu, que tu exerces un dieu, que tu portes en toi un dieu? Malheureux, tu l'ignores! » (II, 8, 12 et 14).

5° *Corps et humanisme chez les anciens.* — Les philosophes, à quelque école qu'ils appartiennent, aboutissent en définitive aux mêmes conclusions. L' « ennemi » de l'âme est méprisé. C'est à peine si cette attitude se tempère avec le temps.

Le mépris. L'esclave s'appelle aussi bien σῶμα, un corps, ζῷον, un animal, qu'un objet, un bien possédé, κθῆμα. C'est exprimer la valeur qu'on attribue au corps. Un esclave est chose utile, et on en fait ce qu'on veut, sinon on s'en débarrasse. Dans les épitaphes grecques antérieures à l'ère chrétienne s'exprime la joie de la délivrance : le corps qui gênait l'envol de l'âme dans l'éther ou l'Hadès est laissé à la terre, sans regret. Plus on le quitte tôt, et mieux cela vaut. Cependant, c'est bien dans l'antiquité que s'épanouit ce *culte du corps*, que nous légua l'humanisme avec le canon de la beauté. La καλοκἀγαθία grecque est faite principalement de mesure, d'harmonie, d'équilibre, — équilibre de l'âme, de la raison et du corps. La condamnation du corps et des plaisirs est au fond réservé à ceux qui philosophent et au temps où ils argumentent. La beauté des jeunes corps est un thème de prédilection dans la littérature et les éphèbes se font admirer dans les fêtes en l'honneur des dieux. « La moralité grecque inclut les soins du corps. On sait que ce que nous nommons *hygiène* est une chose essentiellement grecque » (A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 31).

Exaltation de l'athlète, triomphe des vainqueurs d'olympiades qui égale le triomphe des vainqueurs de batailles, renommée des beaux visages du Panthéon et des masques antiques de nos musées, on croirait que toute la vie grecque n'ambitionne que l'euphorie des corps et la santé conservée. C'est le sens de ce scholion attique du 5e siècle :
« Le plus grand bien pour un mortel, c'est la santé,
Et le second, d'être un beau garçon bien planté ».

Cet humanisme appelle, cela va de soi, une ascèse : pour fortifier les muscles et la volonté, assouplir le corps et l'alléger. Mais aussi pour apprendre le support des événements et de la souffrance inévitable. Et de temps à autre ce cri étrange : « Sache-le bien, à toi aussi la douleur est nécessaire. En récompense de ces maux tu auras la vie glorieuse ». C'est Philoctète qui enseigne les bienfaits de la souffrance (Sophocle, *Philoctète*, v. 1418-1422). Cette ivresse d'une existence « libre, pleine, dans la force du corps » (Festugière, *Contemplation...*, p. 164) cachait, en effet, une profonde nostalgie : comment percer à jour ce Destin, l' Ἀνάγκη qui mène aveuglément les hommes, — vers « une meilleure auberge », comme chantait Ménandre, sans savoir laquelle. Ces éclairs sont rares et ne troublent guère l'humanisme païen. Il s'élève à peine au-dessus de l'intérêt privé et de l'intérêt de la cité. L'idéal du εὖ πράττειν ne va pas bien loin.

Aux prises avec le même problème du corps, ayant à poser les mêmes actes, à accomplir les mêmes gestes, le Christ et les chrétiens vont lui donner une solution tout à fait neuve.

« Désormais l'acte a moins de prix que l'intention. Des disciples de Zénon, d'Épicure, de Pythagore et de Jésus pouvaient accomplir le même acte d'ascèse, se livrer, par exemple, au jeûne. L'un songeait à fortifier sa volonté, à se faire une âme d'athlète; l'autre cherchait principalement à éviter le moindre excès qui troublerait sa quiétude; le troisième s'abstenait pour s'éloigner le plus possible de la matière, garder libre son esprit apparenté à l'éther; le chrétien jeûne *par amour*. Manger ou ne pas manger ne sont pour lui que des moyens d'aimer. L'essentiel est l'amour » (A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente...*, p. 123-124).

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948. — A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946; *La sainteté*, Paris, 1942; *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 2e éd., 1950; *L'enfant d'Agrigente suivi de Le Grec et la nature*, Paris, 1950. — A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, coll. Théologie, Paris, 1948.

2. — Le corps et le Christ. — 1° *Création et Incarnation.* — Dieu sait si l'on a souvent écrit et répété comme un truisme que le christianisme ne faisait pas au corps une place suffisante, que son hostilité à la nature empêchait l'homme de vivre de tout son être. Autant de vues courtes. Le christianisme n'est réductible ni à un idéalisme incorporel ni au matérialisme. Son génie est de se tenir à mi-chemin entre « une mystique trop désincarnée ou, au contraire, un humanisme trop charnel » (M. Riquet, *Le chrétien face à la vie*, Paris, 1948, 3e conf., *La santé du chrétien*, p. 6). « L'homme n'est ni ange ni bête, affirme Pascal, et qui veut faire l'ange fait la bête ». Le chrétien est un composé et doit être traité comme tel. Or le composé humain, l'homme tout entier a été créé « *à l'image et à la ressemblance* » divine. L'œuvre du Créateur, — son chef-d'œuvre —, ne pouvait être que « très bonne » (*Genèse*, 1, 26, 31). Certes, de lourdes servitudes physiques pèsent sur le corps depuis le péché d'Adam : par lui, la souffrance et la mort sont entrées dans le monde (*Rom.* 5, 12; 6, 23, etc) et la femme enfante dans la douleur. Le corps est devenu pour l'homme l'occasion de ses tares. Fait pour le service de l'âme, d'une âme aimant Dieu, le corps a perdu trop souvent sa destination première. Perverti par les désirs morbides de l'âme, il pervertit à son tour.

Le *Verbe choisit un corps* pour naître. Il rendait du coup sa beauté originelle et sa fin au corps de l'homme. C'est dans un corps qu'on verrait Dieu, qu'on le toucherait et l'aimerait; c'est par son corps qu'il transmettrait la vérité, travaillerait, souffrirait et guérirait, qu'il exprimerait son Amour. Le rachat des corps s'achèverait dans leur glorification au dernier jour, lorsqu'ils entoureraient les corps glorieux du Christ et de la Vierge. D'ici là, Dieu verrait désormais l'humanité à travers « l'Homme Jésus-Christ » et en mangeant le corps de Jésus-Christ l'homme se transformerait, s'unissant à Dieu et participant de sa vie. La noblesse du corps traverse la doctrine chrétienne, de la création à la résurrection finale.

2° *L'ascétisme du Christ.* — « Se rendant semblable aux hommes et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui » (*Phil.* 2, 7), Jésus éprouve les nécessités communes à l'ensemble des hommes : comme eux, il mange et boit, — lui-même le fait remarquer —, contrairement à Jean-Baptiste qui apparaît en ascète austère et résolu (*Mt.* 11, 18-19); il éprouve de la fatigue (*Jean* 4, 6); une tristesse mortelle se traduit par une sueur de sang au jardin des Oliviers (*Marc* 14, 33); une soif brûlante sur la croix le fait s'écrier : *Sitio* (*Jean* 19,28). Jésus est donc passible, volontairement passible, ayant tout pris de nous, « sauf le péché » (*Héb.* 4, 15).

« La personnalité de Jésus-Christ est beaucoup trop complexe pour qu'en fixant certains traits qui en montreront le caractère ascétique, nous croyions l'avoir épuisée. Jésus a été autre chose qu'un ascète; sa mission dépassait tout à fait les bornes de la vie d'un solitaire ou d'un continent des communautés primitives » (F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913, p. 20-21).

Quiconque veut le suivre est mis en demeure de faire preuve de violence à l'égard de son corps. « Et si ta main ou ton pied est pour toi un sujet de scandale, coupe-le et jette-le loin de toi. Il vaut mieux que tu entres manchot ou boiteux dans la vie que d'être jeté ayant deux mains ou deux pieds dans le feu inextinguible » (*Mt.* 18, 8). C'est le retranchement de tout ce qui, par les sens, peut être néfaste à l'âme (voir F. Lagrange *ad hunc locum*). « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne » (*Mt.* 10, 28). Ce que Jésus condamne, ce n'est pas tant un souci modéré du corps qu'un souci fébrile et en opposition avec l'idée de providence. Bien comprise, la vie chrétienne exclut toute inquiétude. Les apôtres ne prennent « ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni chaussures (de rechange), ni bâton, car l'ouvrier mérite sa nourriture » (*Mt.* 10, 10); Dieu, dont ils sont les ouvriers, saura bien leur procurer le nécessaire.

3° *Enseignement de saint Paul.* — Ce qui, chez les synoptiques, apparaît avec l'abandon et la fraîcheur qui caractérisent l'enseignement de Jésus, se retrouve en saint *Paul* systématisé et ordonné. Ses épîtres sont une vraie « somme » des rapports du physique et du moral. C'est l'enseignement de Jésus, non point dépassé, ainsi qu'on l'a cru à tort (Welhausen), mais développé et mis en pleine lumière. Pour l'Apôtre, le chrétien, étant le temple de Dieu, doit « posséder son corps dans la sanctification et l'honneur » (1 *Thess.* 4, 4). « Temple de Dieu », il est « incorporé au Christ ». Paul insiste sur ce point avec une complaisance manifeste : il considère le corps du chrétien comme un corps à part. De l'incorporation mystique par le baptême découlent pour le chrétien d'importants devoirs et de magnifiques promesses. Son corps ne lui appartient plus. Il doit être tout au Seigneur.

« Le corps n'est pas pour l'impudicité; il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps... Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée? Loin de là! Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée est un seul corps avec elle, car, dit l'Écriture, *ils seront deux en une seule chair;* au contraire, celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui... Celui qui se livre à l'impudicité pèche contre son propre corps. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 *Cor.* 6, 13-20; cf 12, 27; 3,16).

Telle est l'originalité profonde du christianisme que les actes les plus ordinaires, pour avoir le caractère qui convient à un disciple de Jésus, doivent être spiritualisés et transfigurés. « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). Tout ascétisme qui ne se fonde point en Jésus est considéré par Paul comme insuffisamment garanti. Il s'insurge contre les restrictions alimentaires que des novateurs essaient d'introduire dans la communauté d'Asie mineure. Sans doute témoignent-elles d'une belle énergie, mais elles n'ont, à ses yeux, rien de chrétien, et il les signale à ses fidèles comme une dangereuse contrefaçon.

« Si vous êtes morts avec le Christ aux rudiments du monde, pourquoi, comme si vous viviez dans le monde, vous soumettez-vous à ces prescriptions : ne prends pas; ne goûte pas; ne touche pas? Toutes ces choses vont à la corruption par l'usage même qu'on en fait. Ces défenses ne sont que des préceptes et des enseignements humains. Elles ont quelque apparence de sagesse, avec leur culte volontaire, leur humilité et leur mépris du corps, mais elles sont sans valeur réelle et ne servent qu'à la satisfaction de la chair » (*Col.* 2, 20-23).

Incorporé à Jésus, il s'ensuit que le chrétien doit aussi participer à ses souffrances : « Si un membre souffre, tout le monde souffre... » A plus forte raison, quand c'est la tête. Alors, c'est tout le corps qui est en alerte et en subit le contre-coup. C'est le secret de sa glorification future. « Nous sommes héritiers de Dieu et co-héritiers du Christ à une condition : c'est de souffrir avec lui pour être glorifiés avec lui » (*Rom.* 8, 17). Souffrir s'entend non seulement d'une compassion morale et mystique, mais d'une compassion effective dans laquelle, comme pour le Christ, le corps a sa large part. « Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps qui est l'Église » (*Col.* 1, 24). Saul avait persécuté Jésus; Paul converti souffrira avec lui en mode de réparation et de réhabilitation. Etre au Christ, c'est réellement se crucifier avec lui. « Ceux qui sont avec Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Gal.* 5, 24); « Christo confixus sum cruci » (*Gal.* 2, 19).

Paul souhaite que le chrétien fidèle à son baptême, vraiment mort au monde, offre son corps comme « une hostie sainte et agréable à Dieu ». « C'est là, le culte spirituel, — logique, traduisent d'autres, — qui lui est dû » (*Rom.* 12, 1). Pour y arriver, une maîtrise constante s'impose. Le corps est « semé dans la corruption, dans l'ignominie, dans la faiblesse... il est semé corps animal » (1 *Cor.* 15, 42-44). A nous de le rendre incorruptible, glorieux, plein de force, spirituel. C'est seulement par une maîtrise constante que nous y parviendrons. Le bien « n'habite pas dans la chair » (*Rom.* 7, 18) et celle-ci « désire contre l'esprit », ne permettant pas au chrétien de faire le bien qu'il voudrait et l'amenant à faire le mal qu'il ne voudrait pas (18-25).

« C'est pourquoi ,je châtie mon corps et le réduis en servitude » (1 *Cor.* 9, 27). « Nous ne sommes point redevables à la chair pour vivre selon la chair, car, si vous vivez selon la chair, vous mourrez, mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » (*Rom.* 8, 12-13).

A l'esclavage de l'impureté et de l'injustice doit succéder, chez le chrétien, le divin esclavage.

« De même que vous avez livré vos membres comme esclaves à l'impureté et à l'injustice pour arriver à l'injustice, de même livrez maintenant vos membres comme esclaves à la justice pour arriver à la sainteté, car, lorsque vous étiez les esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Quel fruit aviez-vous alors des choses dont vous rougissez aujourd'hui? Car la fin de ces choses, c'est la mort. Mais maintenant, affranchis du péché et devenus esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort, mais le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur » (*Rom.* 6, 19-23).

La vie chrétienne se présente dès lors comme un combat contre la chair, comparable à celui que livrent les athlètes dans le stade, avec cette différence cependant que l'enjeu diffère du tout au tout, le salut lui-même. En ce sens le chrétien est et restera toujours un « mortifié ». Quelque sanctifié enfin qu'il puisse être par la présence de l'Esprit, quelque noblesse même qu'il ait de par l'Incarnation, le corps reste un obstacle à la vision plénière, un poids qui alourdit l'âme dans son essor vers l'infini. « Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino : tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur » (2 *Cor.* 5, 6). Le jour de la glorieuse transformation poindra. « Pour nous, notre cité est dans les cieux d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses » (*Phil.* 3, 20-21).

Telle est la mystique paulinienne du corps. L'attitude chrétienne s'y trouve dessinée dans ses traits essentiels. « Nous ne sommes pas redevables à la chair pour vivre selon la chair » (*Rom.* 8, 12). C'est donc que nous lui sommes redevables pour vivre selon l'Esprit. Il y a là une direction à observer. Tout ce qui pourra servir à assurer la vie de l'esprit sera bon et méritera d'être mis en valeur. Tout le reste sera rejeté.

L. Bouvet, *L'ascèse dans saint Paul*, Lyon, 1936. — J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 4e éd., Paris, 1928. — F. Prat, *Un aspect de l'ascèse dans saint Paul*, RAM, t. 2, 1921, p. 3-22; *La théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, 18e éd., 1930. — H. Morice, *La vie mystique de S. Paul*, 2 vol., Paris, 1933. — J.A.T. Robinson, *The Body. A study in Pauline Theology*, Londres 1952. — J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1931; *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, Paris, 1947.

3. — Le corps dans la patristique. — Sans vouloir tenter une enquête sur la manière dont les Pères de l'Église ont parlé du corps, il est bon d'apporter quelques témoignages à l'encontre du pessimisme qu'on leur prête ordinairement. On ne retient trop souvent de leur époque que les anathèmes des anachorètes et des Pères du désert.

1° *Les hérésies.* — A côté des légendes apocryphes qui faisaient vivre le Christ dans un monde de fantasmagories où sa vie physique n'avait plus qu'une vague consistance, — le docétisme érigera cette évanescence en doctrine —, tout un courant rigoriste prévalut, avec des fortunes diverses, assez tôt dans l'Église primitive. Déjà saint Paul prémunit les fidèles contre certaines pratiques judéo-chrétiennes (*Col.* 2, 20-23). Le dualisme gnostique condamne au néant la matière, y compris le corps. Une ascèse intransigeante réprouve aussi bien le mariage que l'usage de la viande et du vin. Le montanisme n'hésite pas à prôner le même ostracisme et la liberté des mœurs, puisque sans conséquence morale. On sait le succès de ces hérésies. L'ascèse des philosophes non-chrétiens avivait l'austérité des chrétiens : le *Manuel* d'Épictète, les *Pensées* de Marc-Aurèle, les pratiques du néo-platonisme, codifiées par exemple dans le *Traité de l'abstinence de la viande* de Porphyre (voir l'appendice de l'ouvrage de D. Amand). Le manichéisme refusera de reconnaître la création divine des corps; ils sont l'œuvre de l'esprit du mal; tout ce qui est fait pour ou contre le corps n'a aucune importance. L'ascèse manichéenne sera, de ce fait, fort rigoureuse. Bref, même chez de bons chrétiens, on retrouve quelque relent d'encratisme : Hermas, Tatien et bien d'autres. Qui nierait, un peu plus tard, les excès de certains anachorètes?

Périodiquement de nouvelles erreurs naissent et font recette : nous connaissons l'albigéisme et le catharisme, le mouvement des « spirituels », le rigorisme janséniste, tandis que l'humanisme exalte le corps, comme aussi, avec des vues païennes et racistes, tous les étatismes.

2° *Doctrine de l'Église.* — La réaction de l'Église des premiers siècles s'éleva forte, doctrinale. Arrêtons-nous de préférence à la pensée de théologiens, Irénée et Grégoire de Nysse par exemple.

1) L'*Adversus haereses* de saint *Irénée* répond aux théories gnostiques. Pour la gnose, « comme le corps a été tiré de la terre, le salut lui reste interdit » (I, 27, 3, PG 7, 689*a*; éd. W. Harvey, t. 1, p. 218). La réfutation de cette erreur donne à l'évêque de Lyon l'occasion de développer toute sa pensée sur la place du corps dans l'économie générale du christianisme. Ce premier monument de la théologie du corps d'autres le compléteront, le rectifieront au besoin; ses lignes maîtresses demeurent. Pour Irénée, la condamnation du corps implique la méconnaissance de l'ensemble du mystère chrétien : création, incarnation, rédemption.

Le corps est bien l'outil, ὄργανον, de l'âme, outil précieux, mais pesant, précaire et aveugle (II, 33, 4-5, 833; t. 1, p. 379); le corps est le complice du péché; cependant, il est participatrix vitae (V, 4, 3, 1131*c*; t. 2, p. 328), participatur animam (II, 34, 2). Aussi est-ce *tout l'homme*, — corps et âme —, qui *reflète Dieu*. L'homme est en contact avec la richesse de Dieu, puisque la création primitive se continue jusque dans son corps, « omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo » (III, 20, 2, 943*b*; t. 2, p. 106). « L'homme parfait c'est la commixtio et l'adunitio de l'âme, œuvre de l'esprit du Père, et de la chair, formée à l'image de Dieu » (V, 6, 1, 1137*a*; t. 2, p. 333).

La croissance de l'âme dans la ressemblance divine ne peut s'accomplir ni en dehors du corps, ni sans lui. L'âme « enseigne » le corps, anima docet corpus (II, 33, 3, 832*b*; t. 1, p. 379) en le dégageant des instincts inférieurs et en l'intégrant à la vie de l'homme raisonnable. Le corps, à son tour, « enseigne » l'âme (IV, 13, 2, 1008*a*; t. 2, p. 181-182), puisque les habitudes religieuses « incarnées » favorisent l'épanouissement des attitudes spirituelles.

La christologie d'Irénée établit hautement le salut du corps. L'homme tout entier, corps et âme, est pécheur. On ne peut sauver l'un sans l'autre. Il faut sauver tout l'homme. Le Christ a pris un corps; ce corps du Christ est guéri « totum sanum et integrum » (V, 12, 6, 1155*c*; t. 2, p. 354). C'est par et dans ce corps guéri que s'effectue la réconciliation de l'homme.

Le salut apporté par le Christ englobe « l'homme

vivant », pour reprendre une expression chère à Irénée, c'est-à-dire celui qui participe à l'Esprit et à la condition charnelle (V, 9, 2, 1144-1145; t. 2, p. 342-343). La grâce du baptême n'anéantit certes pas le poids de la chair, mais elle garantit le destin spirituel du corps. « Nos corps par le baptême reçoivent l'unité qui mène à la vie incorruptible » (III, 17, 2, 930*a*; t. 2, p. 93). Recevoir l'eucharistie signifie bien que nos corps sont capables de vie éternelle. N'est-elle pas la nourriture qui les rendra incorruptibles, puisqu'ils « détiennent l'espérance de l'éternelle résurrection » (IV, 18, 4-5, 1029; t. 2, p. 208)? « La chair est possédée par la vie divine » (V, 9, 4, 1146*a*; t. 2, p. 343).

La résurrection des corps, par bonté et toute-puissance divines, fait partie intégrante de l'économie du salut. L'Esprit « dispose la chair et la rend capable d'immortalité » (5, 12, 4). Irénée se représente le novus homo, — âme et corps ancien retrouvés —, dans un ciel nouveau et une terre nouvelle, « semper nova confabulans Deo » (V, 36, 1, 1222*a*; t. 2, p. 427).

Tout ce développement pourrait se résumer en ce mot d'Irénée : le Christ s'est incarné « ut provocaret similitudinem suam hominem » (3, 20, 2, 944*a*; t. 2, p. 107). La réussite unique qu'a été l'incarnation, — corps parfait et âme parfaite, vrai homme et vrai Dieu —, sera à jamais l'idéal de l'humanité, l'idéal de l'âme et du corps de chacun.

2) La pensée de saint *Grégoire de Nysse* est moins facile à dégager. Certes il aborde à tout moment le problème du corps. La réfutation d'Apollinaire et d'Eunomius l'y oblige. Aux prises avec les catégories platoniciennes ou stoïciennes, la pensée de Grégoire reste fort complexe. S'il est difficile de le laver toujours de dualisme, sa christologie rejoint en grande partie celle d'Irénée.

Le corps est donc l'*instrument* de l'esprit, comme la flûte entre les doigts du flûtiste (*La création de l'homme*, PG 44, 161*ab*). L'esprit l'utilise en lui donnant activité et mouvement, par sa présence vivifiante. « L'âme se construit pour elle-même... la demeure qui lui convient » (237*b*), et son « activité se développe et s'accroît en connexion avec le corps » (237*c*); l'idée de l'artiste est manifeste lorsque la statue est achevée; « son idée, par le travail, a pénétré la masse »; il en va de même pour « le modelage de notre être » (253*d*). Mais le corps, « compagnon de travail de l'âme » (*In Christi resurrectionem, or.* 3, PG 46, 677*a*), a été profondément gauchi par la division sexuelle et les πάθη de la seconde création. Rien de tout cela n'est mauvais; « ce n'est pas le corps qui est à la source du mal, c'est la liberté » (*De mortuis*, PG 46, 529*a*), mais le mal est profondément ancré dans notre nature (*De beatitudinibus or.* 6, PG 44, 1273*a*). Notre « vêtement charnel », « masque hideux », ressemble à « un dépôt de boue » (*Comm. sur l'oraison dominicale*, 5, PG 44, 1165*bd*); l'âme s'y trouve un peu comme une « étrangère ». Ce compagnon lui obscurcit la vision de Dieu. Cependant l'esprit et le corps ne travaillent pas séparément : ensemble ils dominent l'univers, ensemble ils y contemplent Dieu. Tout dans l'homme, dans son corps et dans son âme, a un sens voulu par Dieu, qui nous achemine à la béatitude (*De mortuis*, PG 46, 517*c*).

Le Christ a été on ne peut plus réellement homme; son corps avait comme le nôtre tous les πάθη physiques, sans aucune de nos souillures. Il lui a mérité sa glorification et a racheté nos corps; ces mêmes corps ressuscités seront glorifiés.

« Ayant pris de la poussière de la terre, il [le Créateur] a alors façonné l'homme; de nouveau, ayant pris de la poussière de la Vierge, il ne s'est pas contenté de refaçonner l'homme, mais il s'en est pétri..., le Verbe s'est fait chair, pour remettre notre chair dans le sens de l'esprit..., pour que toute la pâte soit sanctifiée avec lui, parce que les prémices avaient été sanctifiées en lui » (*Contre Eunomius*, 4, PG 45, 637*ab*).

La nostalgie de la première création traverse l'œuvre de Grégoire de Nysse. Il souscrit au « pessimisme » des mystiques sur les réalités charnelles et temporelles qui entravent la contemplation. Il n'est pas loin parfois de la dichotomie des philosophes. Le mystère de la création et de l'incarnation l'éclairent singulièrement sur le salut de la nature humaine totale comme sur la place et la valeur du corps dans l'économie du salut et dans la vie chrétienne. Il rejoint ici Irénée.

On pourrait poursuivre cette recherche à travers l'ensemble de la littérature patristique. Les positions doctrinales resteraient foncièrement les mêmes. On retrouverait de-ci de-là le langage des philosophes, mais la pensée en serait radicalement transformée. L'homme, dit par exemple saint *Grégoire de Nazianze*, ne peut se détacher de la matière sans cesser d'être homme, mais il doit s'en séparer par le désir (ἄϋλος ἐν ὕλῃ). La poussière corporelle dont nous sommes formés, cette boue nous enchaîne, nous emprisonne, nous colle à la terre (*Oratio* 26, 13, PG 35, 1245*b*). Mais le Christ est venu mendier mon corps pour que je m'enrichisse de sa divinité (*Oratio* 38, *Sur Noël*, PG 36, 325 *bc*); et l'âme, qui, unie au corps, a participé à ses souffrances, le rend à son tour participant de sa joie, participant à sa vie (*Oratio* 7, 21, *Éloge de Césaire*, PG 35, 784*a*). L'*oratio* 16 *De amore pauperum* mériterait d'être relue tout entière.

4. — Chez les ascètes et les moines. — La doctrine de l'Église était formelle. Le Christ bouleversait le dualisme des philosophes. Il venait aussi sauver les corps et les ennoblir.

1° *Les martyrs.* — C'est bien ainsi que l'ont compris les chrétiens. L'offrande des corps devint le signe même de l'offrande foncière des âmes. Comme le Christ,par sa Passion et son sang, avait rouvert les cieux, le chrétien, par ses souffrances et le *martyre*, « allait à la rencontre du Seigneur » (saint Ignace d'Antioche). La joie de cet « enchaîné pour le Christ » est immense; il fait retentir bien haut son titre le plus glorieux, « episcopus... et martyr Jesu Christi » (*lettre à Polycarpe*) et il revendique avec force la réalité de ses souffrances et de son sang versé.

« Si le Christ n'a eu qu'un semblant de corps et un semblant de croix, moi aussi je n'ai eu qu'un semblant de chaînes. Mais pourquoi alors me livré-je à la mort, au feu, au glaive, aux bêtes? Mais non, ce n'est pas en apparence, je souffre bien tout cela pour le Christ, pour souffrir avec lui » (*lettre aux smyrniotes*, 4, 2).

Le martyr était le chrétien parfait, celui qui, en son corps et en son âme, allait au bout de l'amour.

2° *Les vierges.* — On suppléa bientôt au martyre sanglant par l'offrande de la *virginité*. On gardait pour le Seigneur l'intégrité de son corps, comme la fiancée se garde pour son époux, virgines maritatae Christo (Tertullien, *De resurrectione carnis*, 61, PL 2, 884*b*). Cette fidélité physique signifiait le don inviolable de l'âme, Christi solius ancillae (Tertullien, *De virginibus velan-*

dis, 3, PL 2, 892*a*). « Un corps immaculé, écrit Origène, voilà ce qui est surtout l'hostie vivante et sainte, et agréable à Dieu » (*In epist. ad Romanos hom.* 9, 1, PG 14, 1205*a*). Méthode d'Olympe † 311 parle du « martyre des vierges » (*Convivium decem virginum or.* 7, c. 3, PG 18, 128*d*-129*a*); saint Athanase (*De Incarnatione Verbi*, 52, PG 25, 189*b*) et saint Ambroise (*De virginitate*, c. 7, 39-41, PL 16, 276-277) en font autant. Chez Ambroise on trouve encore les expressions « pudoris hostia », « victima castitatis » (*De virginibus*, lib. 1, c. 11, 65, PL 16, 206). Il est inutile d'insister sur l'immense combat spirituel dans lequel, par le fait même de leur état, les vierges s'engageaient. Le démon, le monde, la nature exigeaient pour être vaincus une lutte ardente. Basile d'Ancyre, par exemple, la détaille (*De virginitate*, 5 : garde des sens, PG 30, 680-681; 7-9 : régime alimentaire, 681-688). « La vierge, dira saint Jean Chrysostome, réserve ses yeux comme sa pensée pour la contemplation unique de son époux divin présent devant elle » (*De virginitate*, 11, PG 48, 540). « Omnis locus in anima virginis conspectu Christi impleatur » (Basile d'Ancyre, *De virginitate*, 49, PG 30, 765*d*); l'âme de la vierge est comme un miroir très pur où ne se reflète que l'image et la beauté de l'Époux *(ibidem)*.

3° *Les anachorètes.* — L'ascèse des anachorètes, laissée à leur guise, fut assez fantaisiste et se traduisit en des exhibitions parfois inattendues et excessives, dont se nourrit encore notre imagination. Les récits de l'*Histoire lausiaque*, des *Apophtegmes*, des ouvrages de Cassien, s'ils ne sont pas toujours à prendre au pied de la lettre, donnent une impression de démesure. Les Pères du désert mirent leur corps à rude épreuve, comme chacun sait. « J'écorche celui qui m'écorche », dit Macaire l'Égyptien; et Dorothée : « Il me tue, moi aussi je le tuerai ». Hésychius de Batos, moine du Sinaï, explique :

« Il n'est point habituel ni possible de lier amitié avec un serpent et de le porter dans son sein. Il n'est point possible non plus de flatter son corps de toute façon, de le servir, de l'aimer au delà du nécessaire et de l'indispensable, et de prendre soin de le rendre céleste. Le premier blesse celui qui le réchauffe, l'autre souille par les plaisirs celui qui le sert. Quand il bronche, traite-le donc à coups de fouets, à coups de poings, sans pitié, comme un esclave fugitif enivré de vin doux, dont on laboure le dos... » (1re *Centurie sur la tempérance*, 33, PG 93, 1492*bc*).

« C'est un ami ingrat et insidieux que le corps, dit saint Jean Climaque : plus on le sert, plus il est injuste » (*Échelle*, 9, PG 88, 841*c*).

Pour de tels hommes, rien n'est assez coûteux de ce qui peut mortifier la chair : quelques dattes ou quelques figues, des légumes, une nourriture vile et ordinaire, que rien ne vient jamais agrémenter, un sommeil aussi bref que possible sur la dure, des tortures systématiques, chaînes de fer, cilices, un habit dont beaucoup de pauvres ne voudraient pas. Se scandaliser, crier à l'absurde et à l'inhumain? La réponse est ailleurs. Elle est dans une conception plus souple et plus compréhensive de la pratique chrétienne. Nous sommes ici, de toute évidence, non point dans l' « anormal », mais, ce qui n'est pas la même chose, dans l' « exception ». Il est nécessaire que l'on voie se dresser ainsi de temps à autre à l'horizon de l'Église ces géants de l'ascèse qui, encore dans la chair, semblent ne plus y être. C'est une sorte de défi à la « folie du monde » et une manifestation éclatante de cette « folie de la croix » dont parle l'Apôtre.

4° *Les règles monastiques.* — A des âmes frustes il fallait des pratiques d'ascèse qui leur convinssent, « au commencement du chemin » de la perfection (*Vitae Patrum*, Poemen, n° 109, PG 65, 350*b*). Elles ne constituaient, en vérité, pour le plus grand nombre, qu'un point de départ. Il serait tout aussi juste de souligner les innombrables conseils de prudence, de mesure et d'équilibre des *Vitae Patrum*, et qu'on trouve codifiés, systématisés dans toutes les règles religieuses. Tous les grands législateurs monastiques, — et ce n'a pas été là une des moindres marques de leur génie —, se sont souciés, chacun à sa manière, de proposer un juste équilibre entre les exigences du corps et celles de l'âme. La « discrétion » est déjà dans l'esprit de la règle pacômienne : travail manuel modéré, prière mesurée, pénitences contrôlées. Les autres chefs d'ordres, ses successeurs, feront de la « discrétion » le pivot de la vie religieuse. S'il est vrai, d'après la conclusion de P. Resch, que le caractère principal de l'ascétisme égyptien est d'être « éminemment humain » (p. 267), nous pouvons parler de même, à quelques exceptions près, de toutes les « religions ».

Faudrait-il compter parmi ces exceptions Basile de Césarée? « Chrétien et platonicien », dit de lui dom Amand, qui en fait aussi un disciple du stoïcisme et de Porphyre. Ascète rigoureux et exigeant, il demande de se libérer de la « prison » du corps et de ses convoitises et il ajoute : « Il faut mépriser le corps tout entier, si l'on ne veut pas se laisser enfouir dans ses voluptés comme dans un bourbier » (*Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, 6-7, PG 31, 581*a*-584*c*). Les influences philosophiques et l'intransigeance du réformateur ne sont pas niables ni négligeables. Ne sont-elles pas, cependant, fortement tempérées par le souffle de grande charité, de grande prudence et de grande confiance qui doit animer supérieurs et inférieurs (*Grandes Règles*, 25, PG 31, 984*c*-985*c*; *Petites Règles*, 98, 1149*d*-1152*a*; 113, 1158*cd*; 184, 1205*b* et *c*)? On ne peut guère parler de l'anthropologie pessimiste de saint Basile sans quelque atténuation, lorsque nous le voyons insister sur l'importance du travail, qui tend « à nous faire réaliser notre vocation de plaire à Dieu » (*Grandes Règles*, 37, PG 31, 1012*d*) et qui procure « de quoi donner à celui qui est dans le besoin » (42, 1025*a*). Le travail est un sacrifice de choix que l'on doit offrir, dans la joie, au souverain Créateur (29, 992*ab*). Voir G. Bardy, art. saint Basile, t. 1, col. 1273-1283.

Saint Ignace d'Antioche, *Lettres*, intr. et trad. P.-T. Camelot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1944. — Saint Irénée, *Adversus haereses*, éd. W. Harvey, 2 vol., Cantorbéry, 1857. — Saint Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, intr. et trad. J. Laplace, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943 (bibliographie, p. 75-77). — *Saint Basile*, textes et commentaires par J. Rivière, coll. Les moralistes chrétiens, Paris, 1925.

M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930; *Martyre et perfection, martyre et ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25, 105-142. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939. — P.-Th. Camelot, *Virgines Christi*, Paris, 1944. — J. Bremond, *Les Pères du désert*, coll. Les moralistes chrétiens, 2 vol., Paris, 1927. — R. Draguet, *Les Pères du désert*, coll. Bibliothèque spirituelle, Paris, 1949. — F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913. — P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle*, Paris, 1931. — D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948. — P. Bésineau, *L'ascétisme en Gaule au IVe siècle*, Paris, 1935. — P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932. — E. Fleury,

Saint Grégoire de Nazianze et son temps, Paris, 1930. — A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923. — L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934. — Art. Ascèse, saint Benoit, Cassien, Discrétion, etc.

5. — Le corps dans la liturgie. — Les articles sur l'Avent et le Carême ont souligné la place du corps dans la liturgie. Quelques notations suffiront. La liturgie, qui peut être considérée d'une certaine manière comme un « lieu théologique » et l'expression vivante du dogme, associe constamment dans ses prières les intérêts du corps à ceux de l'âme. L'idée du composé humain, telle du moins qu'elle est admise par le sens commun, indépendamment de toute spéculation philosophique, lui est pour ainsi dire sous-jacente et elle la présuppose.

Faut-il rappeler le célèbre conseil du païen Juvénal († vers 128) : « Orandum est ut sit mens sana in corpore sano » (*Satires*, 10, 356)? Le poète demandait la santé du corps et la santé de l'esprit. Les prières qui joignent étroitement le corps et l'âme et supplient pour le salut et la dignité de la nature humaine sont innombrables et jalonnent l'année liturgique (par exemple, jeudi de la Passion, 11e dimanche après la Pentecôte). L'oraison de la messe du Saint-Esprit demande à Dieu de nous faire jouir constamment de la santé de l'âme et du corps : perpetua mentis et corporis sanitate gaudere. Une autre souhaite que, « également dégagés du côté de l'âme et du corps, nous puissions nous porter librement à ce qui est de Dieu » (19e dimanche après la Pentecôte). Dans plusieurs postcommunions, le « sacrement », tout en nous restaurant en tant qu'aliment spirituel, nous est donné comme un moyen de protection et de salut pour nos corps (3e dimanche après Pâques; corporum praesens pariter et futurum auxilium, 16e dimanche après la Pentecôte), ou encore comme un « moyen de renouvellement de l'âme et du corps : reparatio mentis et corporis » (8e dimanche après la Pentecôte).

L'Église prie pour la libération des prisonniers, pour la vie saine et sauve des passagers, pour la santé de l'âme et la santé du corps du roi ou de nos amis, pour la conservation des animaux nécessaires à la nourriture des hommes, pour le temps de famine, pour obtenir l'abondance des fruits de la terre, etc. Le rituel contient des formules de bénédiction pour toutes les demandes des hommes, en quelque situation qu'ils soient, sans compter celles réservées aux animaux, aux machines, aux plantes, etc.

Ne pourrait-on pas affirmer que l'Église se plaît à célébrer de préférence les événements de la vie charnelle du Christ qui peuvent le plus frapper les sens des fidèles et par là éveiller une résonance spirituelle plus profonde? La somptueuse liturgie de l'Épiphanie, par exemple, salue « le jour très saint où le Fils unique, coéternel au Père dans sa gloire, est apparu visible dans un corps dans la réalité de notre chair » *(Communicantes)*.

La place du corps dans la liturgie sacramentaire est immense. Tertullien constatait déjà :

« La chair est le pivot du salut. C'est par elle que l'âme se lie à Dieu, car c'est elle qui permet que l'âme puisse être liée. L'ablution de la chair rend l'âme immaculée; l'onction de la chair consacre l'âme; l'imposition des mains projette son ombre sur la chair pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit; la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme se gorge de Dieu » (*De resurrectione carnis*, 8, PL 2, 806*ab*).

Tout à fait expressive, enfin, de l'estime en laquelle l'Église tient le corps, la liturgie des obsèques. Le culte des reliques en est comme la consécration officielle.

6. — Le corps pour le chrétien. — La doctrine de l'Église ne variera pas. La pratique des fidèles pourra être attirée tantôt vers le rigorisme, tantôt vers le laxisme, elle reviendra toujours à la pensée profonde de l'Église qui associe le corps et l'âme, discipline le corps pour le rendre plus docile aux desseins de l'âme et fait du corps un holocauste. Socrate enseignait à Alcibiade : ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (dans les œuvres de Platon, *Premier Alcibiade*, 130*c*). L'Église répond avec les théologiens catholiques : « Anima... non est totus homo et anima mea non est ego » (saint Thomas, *In 1 Cor.*, c. 15, lect. 2). C'est ce dernier texte que rappelle opportunément J. Mouroux en tête de son chapitre sur la *Grandeur du corps;* nous empruntons au *Sens chrétien de l'homme* jusque dans leurs expressions les idées essentielles de ce développement, qui résume la pensée de l'Église.

1° *La grandeur du corps.* — 1) Le corps est le *moyen d'action* de l'âme. On a heureusement défini l'homme : *ratio et manus*. Sans ses *mains* on ne voit guère comment l'homme traduirait sa pensée. Saint Thomas l'affirmait nettement : il n'y a pas de pensée si le corps ne participe immédiatement à l'acte de pensée (2a 2ae q. 156 a. 1 ad 1). L'homme pense avec les mains, tel est l'un des leitmotiv de la littérature contemporaine, aussi bien chez des techniciens, comme les médecins, que chez les moralistes et les gens de lettres. « L'homme pense, aime, souffre, admire et prie à la fois avec son cerveau et avec tous ses organes », a écrit A. Carrel (*L'homme, cet inconnu*, p. 169). Si l'âme et le corps contribuent à s'éveiller l'un l'autre, c'est le corps qui permet à l'âme de se dire, de se connaître et de connaître le monde.

2) Le corps est le *moyen d'expression* de l'âme. Il est tout entier signe, signe de notre vie intérieure que nous communiquons, signe de la vie intérieure de l'autre et que nous saisissons par notre propre corps. Bien mieux, il arrive que les visages trahissent l'âme : le masque de Pascal et celui de Voltaire, comme le masque du curé d'Ars, peignent les âmes.

Le corps permet donc la communion avec l'univers et la communion avec les hommes. Les mots, les gestes nous livrent les uns aux autres. L'amour lui-même s'exprime par la communion des corps. Le corps traduit les sentiments, les pensées, la vie spirituelle. Il aide à communier avec Dieu.

2° *Le corps a sa misère* cependant. — 1) Il est un poids et une gêne souvent. L'instrument résiste à la volonté, à l'effort intellectuel, à l'activité spirituelle. 2) Il n'est que signe. C'est *à travers* lui que je vois. Il me dérobe aux autres, comme eux à moi. La vie dans une maison de verre, dont rêvait saint François de Sales, est un leurre. Le corps ne dévoile jamais complètement le mystère psychologique, moral, spirituel. Le yoga essaie de se saisir par delà son corps; y arrive-t-il vraiment? 3) Il a ses *dangers*. Nous touchons ici à l'antagonisme chair-esprit dont il a été parlé ailleurs. Antagonisme irréductible : c'est la *necessitas materiae* qui le provoque, dit saint Thomas (*De anima*, 8, ad 10um; surtout *De malo*, q. 5 a. 5*c*), alors qu'elle devrait aider l'âme « ad videndum Deum et ad fruendum ipso » (*De malo*, q. 5 a. 1*c*). La condition humaine est un état de tension ou d'unité toujours menacée.

3° *Rédemption du corps.* — Mais, « par le moyen du corps habite au milieu de nous la plénitude de la divinité » (*Col.* 2, 9). De ce corps le Verbe s'est servi pour exprimer Dieu; il l'a utilisé pour consacrer à Dieu toute l'activité humaine, toute la souffrance humaine; par ce corps, il est, d'une certaine manière, entré en communication avec Dieu et avec l'humanité. De par sa volonté et son sacrifice, nos corps sont rachetés, consacrés à Dieu dans le baptême; ils ont retrouvé leur définitive destination : instruments de l'âme; ils glorifient Dieu par toutes leurs activités et ils se vouent entièrement à lui; l'eucharistie leur confère une affinité de plus en plus grande au corps du Christ et dépose en eux les arrhes de la Résurrection. La rédemption des corps est à la fois réalisée et « en espérance » (*Rom.* 8, 24). Désormais, ils peuvent être instruments de sainteté et de béatitude, — à laquelle ils participeront; le *castigo corpus* paulinien reste nécessaire pour notre montée spirituelle; l'*adimpleo in carne mea* (*Col.* 1, 24) nous oblige pour que le corps du Christ atteigne sa plénitude mystérieuse. Mais « notre misère a changé de signe », notre corps est devenu « *bonus plane fidusque comes caro* » (saint Bernard, *De diligendo Deo*, c. 11, n° 32, PL 182, 993*c*).

R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. R. d'Harcourt, coll. Roseau d'or, Paris, 1929. — P. Doncœur, *Retours en chrétienté*, Paris, 1933. — P. Paris, *L'initiation chrétienne. Leçons sur le baptême*, Paris, 1944. — J.-C.-M. Travers, *Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin*, coll. Lex orandi, Paris, 1946. — O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme*, trad. J. Hild, coll. Lex orandi, Paris, 1946. — Art. Avent, Carême.

H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, 1896; *L'énergie spirituelle*, 21e éd., Paris, 1938. — P. Charles, *Créateur des choses visibles*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 67, 1940, p. 261-279. — A. de Castro Albarran, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Madrid, 1942. — J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, coll. Théologie, Paris, 1945. — G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, t. 1, *Préludes*, Bruges-Paris, 1946. — *L'homme nouveau*, coll. Études de pastorale, Louvain, 1947. — J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939.

II. — ASPECT BIOLOGIQUE DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS

Pour savoir au juste quelle part l'homme doit faire au corps et pour que celui-ci, non seulement ne soit pas un obstacle à la vie de l'esprit, mais en favorise le jeu, il nous suffira de tenir compte des lumières que fournit aujourd'hui la recherche scientifique.

« Il est certain, notait déjà Montaigne, que nostre appréhension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en général souffrent selon les mouvemens et altérations du corps, lesquelles altérations sont continuelles. N'avons-nous pas l'esprit plus esveillé, la mémoire plus prompte, le discours plus vif en santé qu'en maladie? La joye et la gayeté ne nous font-elles pas recevoir les subjets qui se présentent à nostre ame d'un tout autre visage que le chagrin et la mélancholie? » (*Essais*, liv. 2, ch. 12, *Apologie de Raymond Sebond*, éd. P. Villey, t. 2, p. 317, Paris, 1922).

Cette « estroite couture de l'âme et du corps », que Montaigne signalait avec sa perspicacité de moraliste, physiologistes et médecins l'ont traduite et justifiée depuis en espèces biologiques. C'est une des grandes découvertes contemporaines que celle du rôle primordial joué par les glandes dites « internes » ou « endocrines » dans la régularisation du psychisme. Qu'il y ait un élément provenant de la sécrétion de ces glandes qui nous pénètre à notre insu et influe sur ce qu'on est convenu d'appeler l' « humeur » ou, si l'on veut, le « tonus » psychique : voilà qui ouvre sur les relations de l'âme et du corps un jour nouveau et mérite considération. Il y a là des notions capitales que quiconque a charge d'âmes ne peut ignorer; l'appréciation du potentiel nerveux s'impose pour la connaissance des hommes et la direction spirituelle. Ce qui est nouveau, autrement dit, c'est que les inter-réactions du physique et du moral ne sont plus du seul domaine de l'hypothèse et de l'abstrait. Elles se laissent pour ainsi dire palper et toucher du doigt, devenant faits de laboratoire et faits cliniques.

1. — L'activité mentale. — Tout un monde, au cours de ces dernières années, grâce à la mise en œuvre des principes énoncés par Claude Bernard dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, s'est révélé à nos yeux. Le plus clair résultat du développement combiné de l'anatomie et de la physiologie a été de montrer le riche substratum organique des faits psychiques, non seulement des plus élevés comme l'émotion, l'intellection et la volition, mais des plus ordinaires et des plus rudimentaires, comme le réflexe. Et nous sommes loin encore d'avoir de ce substratum une connaissance exhaustive.

1° *L'émotion.* — On sait l'importance du facteur physiologique dans l'*émotion*. Consacrée par des expressions courantes : « J'ai le cœur gros », « le cœur brisé », « cela me prend les entrailles », etc, elle a été mise en valeur par des maîtres tels que Lange, Descartes, Claude Bernard, William James surtout qui, en 1884, émit la théorie selon laquelle le sentiment que nous avons des changements corporels qui suivent immédiatement la perception du fait existant, à mesure qu'ils se produisent, serait l'émotion. Quelques réserves importantes qu'appellerait une telle conception, retenons-en que l'émotion est tout autant qu'un phénomène psychologique un phénomène physiologique. Il suffit parfois de prendre l'attitude d'un état pour épouser cet état, et d'enrayer ses manifestations extérieures pour le supprimer ou tout au moins l'atténuer considérablement.

2° *L'acte volitif.* — Si l'examen du conditionnement de l'*acte volitif* est insuffisant à rendre compte de son caractère complexe, et si l'activité volontaire proprement dite, envisagée sous son aspect psychique, ne peut être considérée simplement comme un épiphénomène et déborde de beaucoup les mouvements cérébraux qui la sous-tendent, il n'en est pas moins vrai que le mécanisme de l'inhibition, qui est à sa base, est un processus en partie physiologique. Processus d'interférence nerveux en relation avec les régions psychomotrices de l'écorce cérébrale. Quand on dit de la volition qu'elle est « la réaction propre d'un individu », la formule n'a pas seulement un sens psychologique, mais physiologique.

« Physiologiquement, cela signifie que l'acte volontaire diffère et du réflexe simple où une seule impression est suivie d'un ensemble de contractions, et des formes plus complexes où une seule impression est suivie d'un ensemble de contractions; qu'il est le résultat de l'organisation nerveuse tout entière, qui reflète elle-même la nature de l'organisme tout entier et réagit en conséquence » (Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, 22e éd., Paris, 1906, p. 32).

3° *L'intellection et le cerveau.* — L'*intellection*, si élevée soit-elle dans la série des opérations mentales, n'échappe pas davantage à ce conditionnement. Loin est le temps où Flourens considérait le cerveau comme une formation homogène n'offrant pas de sièges différents pour les diverses facultés, contrairement à Gall qui y voyait comme une confédération d'organes distincts et hétérogènes. Les « champs architecturaux » se sont révélés innombrables. L'écorce cérébrale apparaît comme une somme d'organes individuels histologiquement différenciés, chacun possédant une situation déterminée et une structure spécifique.

« La substance grise et blanche du cerveau ne peut être comparée qu'à un groupe social d'êtres vivants animés... La forme et l'ordre suivant lesquels cette colonie sociale de cellules se range dans l'écorce cérébrale est une disposition tactique pour triompher de la nature extérieure ou s'en emparer... Le corps est une sorte d'armature, propriété exclusive et incontestable de la colonie... Au dehors de l'épiderme s'étend jusqu'aux étoiles le domaine illimité de ce qu'on nomme le monde extérieur, le domaine de l'image du monde dont cette colonie se rend maîtresse pour la contemplation et pour l'action. La carte de l'écorce cérébrale s'enrichit tous les jours de points nouveaux. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les représentations schématiques récentes qu'on en a données pour mesurer sa complexité » (Meynert, *Sur les actions combinées des parties du cerveau*, cité par G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 1, ch. 5, p. 289).

Le cerveau n'est donc pas un organe à part, à fonctionnement isolé, sorte de poste de haut commandement édictant des ordres, sans relation avec les postes subalternes. Il ne peut être détaché d'un ensemble avec qui il a partie liée, centre collecteur, émetteur, transformateur, par lequel passe toute l'énergie nerveuse, somatique, périphérique, afin d'atteindre sa finalité propre.

« Il n'est dans notre corps lui-même aucune région dont on puisse affirmer qu'elle soit le siège strict du psychisme, du mental ou de l'esprit. L'on évoquera peut-être, devant cette suggestion, le cerveau et peut-être même la topographie de ses circonvolutions. Mais le cerveau, dont on commence seulement à peine à surprendre les manifestations objectives d'activité, n'est qu'un organe, c'est-à-dire un ensemble de cellules où des excitations reçues d'autres cellules sont centralisées, combinées et transmises à d'autres cellules encore ».

Quant au réflexe, son « arc », dont Descartes avait le premier conçu le schéma, s'est révélé, à la lumière de l'anatomo-physiologie, singulièrement complexe, aussi bien dans sa traversée médullaire ou bulbaire que cérébrale. L'étude des réflexes conditionnés, c'est-à-dire associés à un excitant différent de l'excitant normal, mais qu'on a lié artificiellement à celui-ci, relève encore l'importance du réflexe en laissant entrevoir la possibilité de l'action volontaire, du dressage et de l'éducation (cf R. Biot, art. Concupiscence, *aspect médical*, t. 2, col. 1335-1338).

Sur un plan plus général, la physiologie a établi que l'activité mentale s'accompagne toujours d'une élévation intra-crânienne de la température, d'une augmentation de la circulation sanguine dans le cerveau, de variations de son état électrique, enfin d'ondes cérébrales qui s'enregistrent comme les autres et ont donné naissance à l'électro-encéphalographie. Cela reste vrai, même pour la plus spirituelle de nos pensées, pour la plus mystique de nos contemplations. Qu'il s'agisse de l'émotion, de la volition ou de l'intellection, l'importance du substratum organique est corroborée par les troubles qui s'ensuivent, quand celui-ci est déficient; la pathologie confirme ainsi indirectement les données de l'anatomie et de la physiologie.

2. — L'hérédité. — Signalons la conception nouvelle de l'hérédité et du caractère. Le facteur cellulaire y apparaît de plus en plus prépondérant; c'est jusqu'au noyau de l'œuf qu'il faut remonter maintenant pour trouver l'origine de l'hérédité, l'ovule et le spermatozoïde étant constitués par une série de « gènes », porteurs de l'hérédité paternelle et maternelle,

« qui, selon leur caractère dominant ou récessif, se maintiendront ou devront s'effacer lors de la réduction chromosomique. L'individu qui en résultera ne possédera donc que certaines caractéristiques héritées du père et certaines autres héritées de la mère dans une proportion variable » (P. Naville, *La psychologie, science du comportement*, Paris, 1942, p. 57-58).

C'est avant la naissance par conséquent que se dessinent les premiers linéaments de la personnalité. De celle-ci, la charpente et l'ossature nous sont données en gros; nous ne les modifierons guère essentiellement. Sans aller jusqu'à dire avec les génétistes que l'hérédité s'impose comme le fatum et que le salut de la race se trouve dans l'eugénisme, nous ne la marquerons toutefois de notre empreinte, que si nous comptons avec l'hérédité. *Natura nonnisi parendo vincitur.* Les caractères héréditaires de l'œuf ne sont cependant que des tendances, des potentialités qui, dans leur développement, s'actualisent ou restent virtuelles.

3. — L'action glandulaire. — L'influence des glandes génitales, thyroïdiennes, surrénales et hypophysaires, non seulement sur la morphologie générale, mais sur la morphologie psychique, est le grand fait biologique actuel. Pour ce qui est des premières, les travaux d'un Freud ou d'un Voronoff ont démontré, parfois avec excès, mais toujours avec un incontestable fonds de vérité, l'infinie complexité de la question. La clinique corrobore tous les jours leurs démonstrations. Depuis Brown-Séquard qui, en 1886, avec d'Arsonval, affirmait l'action importante de la sécrétion interne du testicule, les travaux et les expériences se sont multipliés. Mais il reste beaucoup à découvrir. Les hormones, principes stimulants résultant de la sécrétion interne des glandes endocrines, sont de plus en plus étudiées. On est même arrivé, par des procédés chimiques, à isoler la plupart d'entre elles et à les reproduire par voie de synthèse. Quelques exemples, pris à la fois dans la physio-pathologie animale et humaine, feront mieux voir l'économie du processus hormonal. Glandes germinatives : prenons un coq adulte orné d'une crête large et rutilante. Pratiquons l'exérèse de ses glandes germinatives : la crête flétrit et devient exsangue; l'animal dépérit et perd de sa vigueur. — Glande thyroïde : la surabondance hormonale peut être à l'origine de troubles très graves; le goître exophtalmique est du tissu thyroïdien en hyperfonctionnement. — Glandes ovariennes : l'on sait les troubles d'hyper ou d'hypofonctionnement auxquels elles peuvent donner lieu soit au moment de la puberté, soit à la ménopause. — L'hypophyse est apparue comme le centre d'un système de réflexes du plus haut intérêt.

Retenons simplement ces faits comme particulièrement caractéristiques. Que de malades, dont on incriminait autrefois le comportement comme provenant

d'un facteur purement psychique, se sont révélés tout simplement des déséquilibrés endocriniens, justiciables d'un traitement médical.

Cette liaison profonde entre la sexualité proprement dite et le psychisme est à ce point importante, surtout chez la femme, qu'elle conduirait à repenser entièrement toute la psychologie, ainsi que nous le voyons dans J. Segond. *Mulier mysterium :* mystérieuse est la femme, écrit saint Augustin. Ce ne sont certes pas les médecins et les directeurs de conscience qui s'inscriront en faux contre cette constatation. « La nature masculine et la nature féminine diffèrent biologiquement dans toutes leurs manifestations physiologiques. Il n'y a pas une seule *activité vitale* qui ne soit marquée de masculinité chez l'homme et de féminité chez la femme » (R. Biot, *La nature féminine et le féminisme*, étude biologique, p. 6). D'autre part la fonction d'une endocrine, comme la thyroïde, ne se borne pas à régler les activités tissulaires et le tonus nerveux, mais, par ces activités et ce tonus, elle intervient effectivement dans l'équilibre de l'énergie psychique, intellectuelle, volitive. La surrénale enfin contrôle les puissances d'énergie. Il y a là tout un ensemble mystérieux qui tient les fils de notre comportement psychique et en règle le jeu.

« Le moindre trouble survenu ici ou là dans cette immense usine biochimique qu'est le corps vivant change du tout au tout les dispositions de l'esprit et du cœur... Chacun constate à toute minute, combien nous sommes dépendants des plus petites choses » (R. Biot, *Le corps et l'âme*, p. 98).

Que dire de ces troubles si étranges de la crise d'âge, tels que l'individu ne se reconnaît en quelque sorte plus lui-même et agit si contrairement à son comportement habituel qu'on le dirait en possession d'une seconde personnalité? Voir Crises affectives.

4. — L'unité du corps et de l'âme. — Encore faut-il se garder de ne plus voir dans le cas de conscience que le facteur organique et, sinon de nier le facteur psychique proprement dit, du moins de ne le regarder que comme un épiphénomène sans importance. De ce que les changements de notre humeur et même de notre activité spirituelle sont à ce point liés aux modifications du corps, il ne faut pas parler pour autant de déterminisme biologique et dire que ce sont les transformations organiques qui créent de toute pièce nos états intellectuels et moraux. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que la *cause* des activités spirituelles se trouvât dans les phénomènes physiologiques. Or elles les transcendent. Autre chose est de les conditionner. L'âme et le corps constituant une unité indicible, il faut à la fois que la volonté joue son rôle et que l'état organique s'améliore.

« Reconnaître que la liberté peut se perdre n'est pas du tout en nier l'existence chez l'homme, mais remarquer qu'elle est passible de degrés, justement parce qu'elle est la liberté du composé et que, par conséquent, les modifications physiologiques retentissent sur elle. La liberté de l'homme n'est pas la même que celle d'un esprit pur. Elle ne consiste pas à n'avoir avec le corps que des liens lointains, et la dignité de l'homme ne réside pas en un effort pour rendre plus lâche la liaison avec le corps, comme si l'idéal était de rompre ce lien. Non, pareille rupture n'est autre que la mort; ce n'est point la vertu. La vertu est vertu de tout l'homme : l'âme du vertueux ne s'est pas détachée du corps; elle en est maîtresse et elle en fait son instrument pour le bien » (R. Biot, *Le corps et l'âme*, p. 125).

Si la clé de notre caractère doit être cherchée dans les modifications organiques, l'inverse ne doit pas être oublié. Le rendement neuro-endocrinien est sous la dépendance du facteur humain. C'est à l'homme qu'il appartient de « faire fonctionner au maximum et d'entraîner de plus en plus à un bon usage les serviteurs organiques de son âme » (*ibidem*, p. 99), en accélérant ou en maîtrisant leur action, ce qui se traduit organiquement par une excitation ou un ralentissement des sécrétions des tissus thyroïdiens, surrénaux, hypophysaires et de l'élaboration des hormones.

Loin de supprimer la responsabilité, une connaissance plus nuancée des rapports du physique et du moral l'élargit. Tout consiste en somme à mettre le corps en état de servir d'instrument correct pour l'esprit. Or une médecine se constitue précisément sous nos yeux, qu'entrevoyait déjà Galien dans son *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, qui se consacre à aider les malades à recouvrer leur attention, leur maîtrise morale. « Vouloir guérir la tête seule indépendamment de tout le corps, disait Platon dans le *Charmide*, est une absurdité... Le corps ne peut à son tour être guéri qu'avec l'âme et, si les médecins grecs sont impuissants contre la plupart des maladies, cela tient à l'ignorance de l'ensemble qu'ils ont à soigner » (156*cde*).

L. Lapique, *La machine nerveuse*, Paris, 1942. — J. Delay, *Les ondes cérébrales et la psychologie*, Paris, 1942. — E. Rabaud, *L'hérédité*, Paris, 1939. — E. Guyénot, *L'hérédité*, Paris, 1942. — É. De Greef, *Notre destinée et nos instincts*, coll. Présences, Paris, 1945. — L. Brouba, *Les hormones sexuelles*, Paris, 1938. — M. Caullery, *L'apport de la biologie à la science de l'homme*, Paris, 1943.

R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie*, Paris, 1925; *Réflexions sur la psychologie*, Paris, 1929; *Les hormones*, Paris, 1938; *Panorama de la biologie*, Paris, 1945; *Les deux savoirs*, Paris, 1946; *Mesure de l'homme*, Paris, 1946. — G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, 9 vol., Paris, 1930 svv. — E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946. — J. Segond, *Traité de psychologie*, Paris, 1930.

A. Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, 1935. — P. Delore, *L'éducation de la santé*, Paris, 1941. — R. Biot, *Le corps et l'âme*, coll. Présences, Paris, 1938; *Au service de la personne humaine*, Joigny, 1934; *Offensives biologiques contre la personne*, Paris, 1950. — *Déterminisme psychique et vie de la grâce*, compte rendu de la Semaine des intellectuels catholiques, Paris, 1950.

On trouverait de magnifiques textes dans nos vieux humanistes chrétiens : L. Richeome, *L'adieu de l'âme dévote laissant le corps*, Rouen, 1602. — Polycarpe de la Rivière, *L'adieu du monde, ou le mespris de ses vaines grandeurs et plaisirs périssables*, Lyon, 1619. — Antoine de Saint-Pierre, *La journée chrétienne*, Paris, 1649.

III. — « FRÈRE CORPS »

Pour ne pas revenir sur les notations données plus haut et pour ne pas répéter d'autres articles, relisons quelques textes qui attirent l'attention sur l'équilibre physique nécessaire dans la vie chrétienne.

1. — La mesure. — Débiteurs à l'égard du corps, nous le devons être d'une certaine façon, sans quoi, au lieu de servir d'auxiliaire à l'âme, il entravera notre essor vers Dieu. En retrouvant le dessein précis du complexe organo-psychique dont nous sommes faits, nous l'utiliserons mieux en vue de sa vraie fin. Le Poverello d'Assise, qui aimait à parler du « frère âne » pour montrer que le corps devait être soumis à l'âme comme le serviteur à son maître, parlait aussi de

« frère corps » avec la même familiarité que de « frère loup », de ses « frères les oiseaux » ou de sa « sœur l'eau ». Il estimait qu'il fallait lui donner sa juste part. Au rapport de frère Léon (*Speculum perfectionis*, c. 8), il déclarait : « Les actes corporels sont nécessaires aux actes spirituels... Dans le manger, le boire et le dormir et dans les autres besoins du corps, le serviteur de Dieu doit se satisfaire raisonnablement lui-même afin que le *frère corps* ne puisse murmurer ». François de Sales se réclame de saint Augustin pour plaider la charité à l'égard du corps. « Comme dit le grand saint Augustin, la charité nous « oblige d'aymer nos cors convenablement » en tant qu'ilz sont requis aux bonnes œuvres, qu'ilz sont une partie de nostre personne et qu'ilz seront participans de la félicité éternelle » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 3, ch. 8, t. 4, éd. Annecy, 1894, p. 192).

Nombre de saints se sont montrés aussi exigeants pour leurs disciples qu'ils l'étaient pour eux-mêmes. Saint Jérôme a connu des ascètes à qui leurs exagérations avaient tout simplement tourné l'esprit, des psychasténiques, dirions-nous, par insuffisance alimentaire. Lui-même, emporté par sa fougue de Dalmate, dépassa à ce point la mesure qu'il ne tarda pas à tomber dans un état de langueur voisin de la mort; « on préparait déjà ses obsèques » (*Epist.* 22, 30, PL, 22, 416). Instruit par l'expérience, il blâme les jeûnes excessifs de Paula, redoutant un affaiblissement tel qu'il lui rendrait impossible l'accomplissement des devoirs positifs de l'ascèse, la lecture des Livres saints en particulier. « Les jeûnes excessifs font le même mal que la gourmandise », affirme Cassien (*Conférences*, 2, 16, PL 49, 549). Saint Bernard, en ses commencements, se montra lui aussi trop rigoureux, non seulement pour lui-même, mais pour ceux qui se mettaient sous sa conduite, leur déclarant qu'

« il falloit quitter le cors et venir à luy avec le seul esprit », sollicitant « tellement ces pauvres apprentifz à la perfection qu'à force de les y pousser, il les en retirroit, car ilz perdoyent cœur et haleine de se voir si instamment pressés en une montée si droite et relevée. Voyes-vous, Philothée, c'estoit le zèle très ardent d'une parfaite pureté qui provoquoit ce grand Saint à cette sorte de méthode, et ce zèle estoit une grande vertu, mais vertu néanmoins qui ne laissoit pas d'estre répréhensible. Aussi Dieu mesme, par une sacrée apparition, l'en corrigea, respandant en son âme un esprit doux, suave, amiable et tendre, par le moyen duquel s'estant rendu tout autre, il s'accusa grandement d'avoir esté si exacte et sévère » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 2, éd. d'Annecy, t. 3, p. 129-130).

« Quand on est jeune, disait le curé d'Ars, on fait des imprudences » (déposition de l'abbé J. Toccanier, *Procès apostolique in genere*, p. 166). Ces fautes de jeunesse sont, chez les saints, plus à louer qu'à blâmer, « pour le bon présage qu'elles donnent d'une future excellence de piété à laquelle mesme elles servent de disposition » (saint Augustin, cité par saint François de Sales, *Introduction..., ibidem*, p. 129), l'amour chassant peu à peu ces tendances par trop rigoristes. Elles invitent en tout cas à la prudence et à la recherche d'un juste équilibre. Au 4e siècle, Pinien et Mélanie, pressés de s'engager dans la voie du renoncement, éprouvent le besoin de tempérer leurs austérités, « de crainte que si, dès le début, nous fatiguons notre corps à l'excès, nous ne retournions ensuite dans une vie de délices » (*Vita S. Melaniae*, 9) ; ce que saint Jérôme traduisait spirituellement en soulignant que l'âne fatigué prend facilement la tangente, « diverticula quaerere » (*Epist.* 107, 10, PL 22, 875).

La mortification dégage l'esprit de l'asservissement qui lui viendrait d'une trop grande complaisance accordée au corps; mais ce serait une faute d'affaiblir le corps au point qu'il ne puisse plus coopérer avec l'âme. Se livrer sans mesure à des exercices corporels trop fatigants devient un obstacle pour les exercices spirituels. Celui qui se met dans un état déprimant

« enlève à son corps l'effet d'une bonne œuvre, à son esprit l'affection, au prochain le bon exemple, à Dieu l'honneur. Celui qui agit ainsi est sacrilège et coupable de toutes ces choses devant Dieu. Non pas que, selon le sentiment de l'Apôtre (*Rom.* 6, 19), il ne soit humain, convenable, équitable et juste que le corps souffre parfois au service de Dieu, alors qu'il a souvent peiné et enduré la souffrance pour la vanité du siècle, et que le ventre soit affamé et crie, après avoir été souvent rassasié jusqu'à vomir. Mais il faut garder une mesure en tout » (Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, cité par M.-M. Davy, *Ascèse et vertu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, RAM, t. 19, 1938, p. 234).

Sans doute le chrétien doit refréner les convoitises des sens et avoir la maîtrise de son corps, mais, précise saint Anselme, cette abstinence doit être « discrète, proportionnée au tempérament ainsi qu'aux forces du corps, sans quoi, loin d'être une aide, elle causerait de gros embarras ». Il prend la comparaison d'un cavalier qui tient deux guides attachées au mors. « S'il tire sur l'une plutôt que sur l'autre, jamais son cheval ne suivra la voie droite ». Par ces deux guides, il faut entendre

« les limites extrêmes de la mortification corporelle, le relâchement et l'austérité outrée. Si l'homme intérieur adopte exclusivement l'une ou l'autre règle de conduite, traitant la personne extérieure sans discernement, jamais il ne connaîtra la paix qui se trouve dans un juste milieu, l'excès de bien-être amenant la révolte des sens et l'excès de rigueur, la défaillance. Il lui reste donc à prendre le parti de la modération, tenant son corps en bride d'une main discrète » (*De similitudinibus*, c. 193, PL 159, 704).

Si les austérités risquent d'être nuisibles à la vie spirituelle, il les faut diminuer.

« Continuez, écrit saint Anselme à Godefroy, d'agir comme vous le faites, aussi longtemps que votre santé n'en souffrira pas. Mais, si vous vous apercevez que les austérités deviennent pour vous une cause de maladie, mon avis est que vous les adoucissiez dans la mesure jugée convenable. Mieux vaut, en effet, faire quelque chose en bonne santé et d'un cœur joyeux, plutôt que d'en venir à estimer comme rien, dans un état de maladie, le bien accompli avec allégresse, plutôt que de mépriser en quelque manière ceux qui n'agissent pas comme vous ou de penser qu'ils ont moins de mérite devant Dieu. Les pratiques de l'ascèse corporelle sont bonnes, mais un corps rempli de piété, de charité, d'humilité, qui désire vivement parvenir au lieu où la jouissance de la vision divine lui sera accordée : voilà qui plaît bien davantage au Seigneur » (*Epist.* 3, 150, PL 159, 183).

« Mieux vaut rester doux et patient et manger à l'ordinaire, que prendre feu pour un rien en jeûnant beaucoup » (*Simil.* c. 96, PL 159, 663*b*).

On s'extasie sur les prouesses ascétiques des anciens moines et les mortifications exceptionnelles de certains saints modernes; on pourrait aussi bien admirer leur discrétion. Mélanie la Jeune, par exemple, se montre d'une bienveillance extrême, tempère les austérités, les accommode à l'âge et aux santés et, en tout cas, fait tout pour préserver de l'orgueil celles qui s'y livrent (cf G. Goyau, *Sainte Mélanie*, coll. Les saints, Paris, 1908,

p. 160-161). « Il ne faut pas accabler l'esprit à force de travailler le cors », écrit François de Sales à Mme de Chantal (5 mars 1608, *Lettres*, t. 13, p. 367). A Celse-Bénigne de Chantal qui allait à la cour :

« Je vous souhaite encor un cœur vigoureux pour ne point trop flatter vostre cors en délicatesse au manger, au dormir et telles autres mollesses; car enfin un cœur généreux a toujours un peu de mespris des mignardises et délices corporelles... Je voudrois que parfois vous gourmandassies vostre cors à lui faire sentir quelques aspretés et duretés par le mespris des délicatesses et le renoncement fréquent des choses aggréables aux sens... » (8 décembre 1610, *Lettres*, t. 14, p. 379-380).

Commentant le conseil de saint Jérôme à Laeta sur la nécessité de s'abstenir des jeûnes longs et immodérés, il écrit :

« Les cerfz courent mal en deux tems : quand ilz sont trop chargés de venaison et quand ilz sont trop maigres. Nous sommes grandement exposés aux tentations quand nostre cors est trop nourri et quand il est trop abbattu : car l'un le rend insolent en son ayse et l'autre le rend désespéré en son mesayse... Le défaut de cette modération ès jeusnes, disciplines, haires et aspretés rend inutiles au service de la charité les meilleures années de plusieurs... N'eussent-ilz pas mieux fait de luy faire un traittement égal et proportionné aux offices et travaux auxquelz leurs conditions les obligeoyent? » (*Introduction...*, 3e p., ch. 23, p. 218).

2. — La lutte. — Le chrétien se sanctifie avec son corps; il pèche et s'avilit aussi avec lui et par lui. Il y a en notre corps des instincts qui entraînent à chercher satisfaction et jouissance par les sens : le goût des bonnes choses et la gourmandise, le plaisir des yeux, la jouissance sexuelle, la joie du confort matériel, le penchant au moindre effort et au farniente... Sans compter tout ce que la concupiscence gauchit et s'approprie par l'exercice de nos sens, et dont nous n'avons pas à parler. Ces penchants du corps peuvent nuire gravement au libre jeu de nos facultés et à l'essor de la vie spirituelle. D'où la nécessité pour le chrétien de demeurer toujours en armes. Ce n'est qu'au prix d'un effort et d'un combat continuels que l'âme peut espérer rester « maîtresse du corps qu'elle anime » et acquérir des habitudes de vertu (S. Thomas, 1a 2ae q. 51 a. 3; q. 63 a. 2; *De virtutibus in communi*).

Cette raison légitime le combat et les règles d'hygiène pour tenir en mains notre corps et, au besoin, le mater. Les auteurs ascétiques ont principalement insisté sur cet aspect de la vie spirituelle; c'est par là que tout *commençant* doit s'engager; et la lutte, peut-on dire, ne cesse jamais. L'hérédité physique, les déficiences et les tares personnelles, les tentations qu'offre le milieu de vie, les sollicitations du démon, diverses pour chacun, permettent difficilement de donner des règles qui conviendraient à tous. Chacun se forge son ascèse, appropriée aux données biologiques de son composé humain. La comparaison même entre règles d'ascèse est délicate et peut aboutir à des conclusions fausses. Il n'y a pas deux corps, ni deux âmes qui se ressemblent. Force est bien de s'en tenir aux principes généraux et aux cas d'ensemble.

N.-B. — Dans quelle mesure la nécessité de la mortification et de l'ascèse s'accorde-t-elle avec ce qu'on a appelé l'*humanisme chrétien*, nous n'avons pas à en parler ici.

3. — Violenti rapiunt illud. — L'ascèse a, au surplus, un caractère *satisfactoire* qu'il ne faut pas négliger. L'exemple et les enseignements du Christ sont formels. La passion du Christ, mort pour nos péchés, nous sera salutaire, à nous et aux membres du corps mystique, dans la mesure où nous y prendrons part (*Col.* 1, 24). L'*abneget semetipsum*, la croix de chaque jour, le grain de blé qui se dépouille avant de germer et de croître rappellent sans cesse au chrétien l'urgence du renoncement. Cette loi de la nature est aussi la loi de la vie et de la grâce.

« La vie moderne comporte plus d'ascétisme que jamais : à mesure que le corps se développe et que la science accroît les moyens d'action et de satisfaction, ne faut-il pas en effet une âme plus énergiquement maîtresse d'elle-même, afin que ce qui n'est que moyen ne soit pas pris pour fin? » (Maurice Blondel, dans M. Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Paris, 1924, p. 62).

L'enseignement du Christ va plus loin. Il faut s'arracher l'œil qui scandalise ou couper le pied qui serait un obstacle au royaume. Un régime de vie pauvre et abandonné à la Providence, où on n'hésite pas à donner sa tunique, à « perdre son temps », à secourir le samaritain blessé, à vendre ce qu'on possède pour en distribuer le prix aux miséreux, tel est l'idéal proposé. Plus encore, l'Apôtre châtiait son corps et le traitait en esclave, car il savait que les « violents » emportent le Royaume. L'*Imitation* enseigne aux progressants : « Sine dolore non vivitur in amore. Celui qui n'est pas prêt à tout souffrir... n'est pas digne d'être appelé l'amant de Jésus » (liv. 2, ch. 5). Des âmes, tout embrasées de l'amour de Dieu, se sont jetées dans la mortification et sont allées au-devant de la souffrance, passionnées d'expiation. Ce fut le cas de saint Paul : « cupio dissolvi et esse cum Christo » (*Phil.* 1, 23); sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, entre beaucoup d'autres, exprime les mêmes désirs :

« Afin de vivre dans un acte de parfait amour, je m'offre comme victime d'holocauste à votre amour miséricordieux, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous et qu'ainsi je devienne martyre de votre amour, ô mon Dieu » (*Histoire d'une âme*, p. 251).

D. Gorce, *Comment travaillait saint Jérôme*, dans *Mélanges Viller*, RAM, t. 25, 1949, p. 117-139. — Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, surtout livre 3. — F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1932.

E. Masure, *L'humanisme chrétien*, Paris, 1937. — C. Moeller, *Humanisme et sainteté*, Tournai-Paris, 1946. — *L'humanisme et la grâce*, Semaine des intellectuels catholiques, Paris, 1950.

Art. Ascèse, Combat spirituel, Commençants, Conversion, Discrétion, Mortification.

IV. — HYGIÈNE DU CHRÉTIEN

Y a-t-il une hygiène du chrétien? Quels en seraient les principes? La réponse découle naturellement de ce qui précède. La spiritualité du corps, les rapports biologiques du corps et de l'âme, la mesure à garder à l'égard du corps dictent les réflexions plus concrètes qu'on va lire sur la santé et la maladie, le vêtement, la nourriture, la sexualité et le divertissement.

1. — Santé et maladie. — « L'état normal de l'homme, du chrétien par conséquent, constatait Pie XII recevant de jeunes sportifs (20 mai 1945), c'est d'être bien portant ». Cette santé, condition de son équilibre

moral, le chrétien doit en principe la désirer et la demander comme un grand bien. C'est, on l'a vu, ce que fait la liturgie.

1° *Soins pour conserver la santé.* — L'*Ecclésiastique* ne manque pas de la glorifier, en accord avec l'ordinaire bon sens. « La santé et la bonne complexion valent mieux que tout l'or, et un corps vigoureux est préférable à une grande fortune. Il n'y a pas de richesse préférable à la santé du corps... » (30, 15-16). Encore faut-il tout faire pour la conserver, car c'est un bien fragile. La tempérance s'impose à qui veut garder le libre usage de son corps et en voir fonctionner avec aisance les divers organes (31, 22-27).

2° *La maladie du chrétien.* — La maladie est à l'ordinaire d'autant moins à désirer qu'elle n'est pas sans inconvénient par la déchéance physique qu'elle entraîne et le retentissement fâcheux qu'elle peut avoir sur l'esprit. « Nous avons, écrit Pascal, un autre principe d'erreur, les maladies : elles nous gâtent le jugement et le sens; et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute pas que les petites n'y fassent impression, à leur proportion » (*Pensées*, éd. Grands écrivains, t. 13, Paris, 1904, p. 12).

a) « *Le bon usage des maladies* ». — La maladie survient-elle néanmoins, la réduire à une fatalité physiologique serait indigne d'un chrétien. Elle nous est présentée dans l'Écriture, soit comme une épreuve voulue par Dieu, — la lèpre maligne de Job —, soit comme une punition du péché, ainsi que l'insinue Jésus à l'occasion de la guérison de l'aveugle-né (*Jean*, 9, 3). Isaïe écrit, à propos du Messie, qu' « il a plu au Seigneur de le briser par la souffrance » (53, 10). Ainsi de ceux dont il désire faire ses amis. L'Apôtre avoue qu' « il se réjouit de ses infirmités, pour que la puissance du Christ habite en lui » (2 *Cor.* 12, 9). Les hommes, fermés aux mystères de la grâce, ne voient en général que l'aspect désolant et accablant de la maladie. Sa portée chrétienne, Pascal l'a magnifiquement mise en valeur. A ceux, nous rapporte sa sœur, qui, lors de sa dernière maladie, lui exprimaient leur peine, il répondait que,

« pour lui, il n'en avait pas, et qu'il appréhendait même de guérir... C'est que je connois le danger de la santé et les avantages de la maladie... Ne me plaignez point, la maladie est l'estat naturel des Chrestiens parce qu'on est par là comme on devroit toujours estre, c'est-à-dire dans la souffrance, dans les maux, dans la privation de tous les biens, et des plaisirs des sens, exempt de toutes les passions, sans ambition, sans avarice, et dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les Chrestiens doivent passer leur vie? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on est par nécessité dans un estat où on est obligé d'estre... on n'a autre chose à faire que de s'y soumettre humblement et paisiblement? » (*Vie de Blaise Pascal* par M^me^ Périer, éd. Grands écrivains, t. 1, Paris, 1923, p. 109-110).

Tout cela dominé par la joie de se voir, par la maladie, rendu de plus en plus conforme à Jésus-Christ. Ne pas l'éprouver semble, aux yeux de Pascal, une déchéance. « Ne permettez pas, écrit-il s'adressant à Dieu, que je sois dans un tel éloignement de vous que je puisse considérer votre âme triste jusqu'à la mort, et votre corps abattu par la mort pour mes propres péchés, sans me réjouir de souffrir et dans mon corps et dans mon âme » (*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, dans *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg, op. 3, n° 12, p. 56-66).

Quand on voit comment Dieu « laisse les pécheurs endurcis dans l'usage délicieux et criminel du monde », on ne peut que considérer la maladie comme une grâce insigne. N'est-elle pas « une espèce de mort » par laquelle le chrétien est dénué de tout, seul en présence de Dieu pour répondre à sa justice de tous les mouvements de son cœur (n° 3)? La santé est un bien, mais dans la mesure seulement où elle nous permet de servir Dieu utilement, de « consommer plus de soins et de veilles à son service, et pour l'assistance du prochain » (n° 9). Pascal, d'autre part, ne demande pas témérairement d'« être dans une plénitude de maux sans consolation », mais de sentir « des douleurs et de la consolation tout ensemble, pour arriver enfin à ne sentir plus que vos consolations sans aucune douleur » (n° 11). La maladie est un des moyens de choix dont se sert la Providence pour dilater l'âme et l'élargir à la mesure de Dieu.

« Il est vrai, fait remarquer la sœur de Pascal, que c'est un grand avantage d'avoir assez de santé pour pouvoir faire tout ce qu'on nous conseille pour guérir notre âme; mais cela n'est pas un moindre que de recevoir une pénitence de la main de Dieu même. Si nous sommes à lui, nous serons tous bien soit en vivant, soit en mourant. Il n'est pas dit : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il fasse des ouvrages bien pénibles et qui demandent de grandes forces, mais qu'il renonce à soi-même; un malade le peut peut-être mieux faire qu'un homme bien sain » (lettre du 15 janvier 1655).

b) *Santé et vie spirituelle.* — Si la santé ne s'accompagne d'une vie mortifiée, elle emporte avec elle, au point de vue surnaturel, de sérieux inconvénients. « Custos virtutis infirmitas », écrit Grégoire le Grand (*Moralia*, 19, 6, PL 76, 101*d*), et encore : « Il faut avertir les malades de considérer quels instruments de salut peuvent être pour le cœur les ennuis du corps » (*Pastorale*, lib. 3, c. 12, PL 77, 68*c*). La dernière maladie est la messagère de Dieu qui frappe à notre porte pour nous avertir de l'approche de la mort, « pulsat cum jam per aegritudinis molestias esse mortem vicinam designat » (*In Evangelia hom.*, 13, 3, PL 76, 1124*c*). Relisons les conseils de saint Anselme à Arnulphe, abbé de Troarn, en Normandie.

« En ce qui concerne la maladie, votre âme tirera une grande consolation de cette pensée : ***Dieu châtie celui qu'il reçoit au nombre de ses fils*** (*Hébr.* 12, 6). Puis les exemples des justes qui ont souffert des maladies si nombreuses et si pénibles vous apporteront un puissant réconfort; souvenez-vous de Job et de ce saint homme qui, ayant le corps tout perclus de paralysie, dut être confié à des mains féminines par ses frères, incapables de lui rendre les services nécessaires » (*Epist.* 3, 141, PL 159, 172*cd*; il s'agit probablement de l'abbé Paul, du désert de Panéphyse, de qui Cassien fait mention, *Collationes*, 7, 26, PL 49, 704-706).

Nous ne voyons nulle part que les peines physiques aient causé quelque préjudice aux spirituels; ils ont avancé vers la perfection par les tribulations. Sans doute la faiblesse et les infirmités peuvent bien entraver l'exercice des bonnes œuvres, néanmoins, loin de donner alors sa grâce avec moins d'abondance, Dieu l'augmente quand la bonne volonté ne décroît pas sous l'épreuve.

c) *Santé et perfection.* — De certains témoignages, il semblerait résulter que la recherche de la perfection entraînerait presque nécessairement avec elle un état somatique déficient. Saint Paul de la Croix, par exemple, le fondateur des passionistes, écrivait à la carmélite Colomba Gertrude Gandolfi, le 16 juillet 1754 :

« ...J'apprends que votre santé est moins bonne. Croyez-moi, je n'ai jamais connu une âme qui s'applique à la perfection et à l'oraison et qui ait une parfaite santé » (*Lettere*, Roma, 1924, t. 2, p. 459); à une autre religieuse, Marianna Girelli, le 24 mai 1768 : « Sainteté et santé n'ont jamais été bonnes compagnes » (t. 3, p. 754). On ne peut ériger en principe les réflexions de saint Paul de la Croix. Elles justifieraient la boutade du professeur Grasset : « Bienheureux les simples d'esprit parce qu'ils se portent bien! » L'Apôtre écrit aux Corinthiens : « De peur que je ne m'enorgueillisse de la sublimité de mes révélations, une écharde dans la chair m'a été donnée qui me soufflette » (2 *Cor.* 12, 7). Sainte Thérèse d'Avila avoue, elle aussi, en 1577 :

« Je connais une personne qui, depuis qu'elle a commencé à recevoir du Seigneur la grâce de l'union, c'est-à-dire depuis quarante ans, peut assurer en toute vérité qu'elle n'a point passé un seul jour sans souffrir et sans éprouver d'autres peines; je veux dire : sans souffrir physiquement... » (*Le Château intérieur*, 6es demeures, ch. 1, trad. Carmélites de Paris, t. 6, Paris, 1910, p. 172).

2. — Le vêtement. — L' « habit ne fait pas le moine ». Il ne fait pas non plus le chrétien, mais il y contribue. C'est une sorte d' « enseigne », pour employer le mot de François de Sales à Jeanne de Chantal encore dans le monde, qui nous fixe sur l'intérieur de l'âme et traduit au dehors ses dispositions sérieuses ou frivoles.

1° *Dans les premiers temps de l'Église.* — Il n'y a pas lieu de s'étonner du souci qu'apporte l'Apôtre à réglementer la mise. L'homme qui prie ou prophétise la tête couverte déshonore sa tête; de même la femme qui n'a pas la tête voilée; elle est comme celle qui est rasée. Si la femme ne se voile pas la tête, qu'elle se coupe aussi les cheveux. « Or, s'il est honteux à une femme d'avoir les cheveux coupés ou la tête rasée, qu'elle se voile » (1 *Cor.* 11, 4-6). Les législateurs de la vie religieuse et les directeurs de conscience en général attachent à la mise beaucoup d'importance. L'habit est considéré par eux comme le signe extérieur de cette mort au monde qui est à la base de la vie monastique. Sa tunique noire, écrit saint Jérôme de Marcella, l'aidera à « se souvenir constamment qu'elle mourra un jour et qu'en attendant, son corps ne doit être qu'une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » (*Epist.* 127, 6, PL 22, 1091). La *vilis tunica* de couleur sombre et le voile pour les femmes étaient considérés anciennement comme de règle dans les monastères.

2° *L'habit dans la vie ordinaire.* — Pour les gens du monde, la question de la mise est plus délicate; l'uniformité serait une chimère. D'autre part un certain agrément sied parfaitement. François de Sales est plein d'une indulgence souriante pour la coquetterie des jeunes filles, et leur permet « plus d'affiquetz... parce qu'elles peuvent loysiblement désirer d'aggréer à plusieurs, quoique ce ne soit qu'affin d'en gaigner un par un saint mariage » (*Introduction...*, 3e p., ch. 25, p. 227). Il contient le zèle de Mme de Chantal qui mène une garde trop austère autour de la toilette de ses filles. « Que voulez-vous? Il faut bien que les filles soyent un petit jolies » (25 juin 1608, *Lettres*, t. 14, p. 35). En 1615, comme la jeune Françoise de Rabutin se désolait, en l'absence de sa mère, parce qu'elle n'avait « pas de quoy se faire brave », l'évêque prend sur lui de l'autoriser à quelque dépense.

« Je luy dis, explique-t-il à la mère de Chantal, alors à Lyon, qu'il falloit luy faire faire un beau collet pour les festes, et cela suffiroit au vilage, en attendant mieux à vostre retour. Je pense que cette fille croit que ce soit grand contentement d'avoir ces dentailles et ces colletz montans (vous voyes bien que j'en sçai quelque chose), et il la faut charger de cela; quand elle verra que cela n'est pas si grand feste, elle reviendra à soy » (4 février 1615, *Lettres*, t. 16, p. 303).

Une grande simplicité empreinte de modestie : telle est la règle qui lui paraît devoir présider à la mise.

« Soyes propre, Philothée; qu'il n'y ait rien sur vous de traînant et de mal ageancé...; mays gardés-vous bien des affaiteries, vanités, curiosités et folastreries. Tenes-vous toujours, tant qu'il sera possible, du costé de la simplicité et modestie, qui est sans doute le plus grand ornement de la beauté et la meilleure excuse pour la laideur » (*Introduction...*, 3e p., ch. 25, p. 227).

On voit l'injustice de Renan, quand il écrit :

« Le défaut du christianisme apparaît bien ici. Il est trop uniquement moral; la beauté, chez lui, est tout à fait sacrifiée. Or... elle vaut la vertu; la femme belle exprime aussi bien une face du but divin, une des fins de Dieu, que l'homme de génie ou la femme vertueuse... Et pourquoi lui interdire de mettre en valeur le don qui lui a été fait, de sertir le diamant qui lui est échu? » (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882, p. 554).

Le christianisme n'a nullement mis un voile sur la beauté, mais il a voulu que cette beauté, au lieu de servir d'appât à la sensualité, réjouisse les yeux de l'âme. Typique et d'actualité la réponse que fit autrefois le bon Tillemont, en cela nullement janséniste, à M. de Beaupuis, qui lui avait envoyé le manuscrit d'un traité contre les nouvelles coiffures.

« Je ne doute point que si vous le donnez au public, les personnes qui n'ont pas la force de se mettre au-dessus des modes ne disent que vous poussez trop les choses et que vous semblez *faire l'essentiel de la religion de ce qui n'en est que l'accessoire et le dehors*. Mais, en vérité, une place est bien en danger quand on en abandonne le dehors. Et il me semble qu'il a toujours été ordinaire aux saints de soutenir avec tout leur zèle les choses les moins importantes de la discipline, quand on a commencé à les violer. Je vous avoue que je ne sçaurois voir qu'avec douleur qu'on abandonne si aisément un commandement précis de saint Paul sur les grands cheveux des hommes. On s'accoutume par là à mépriser ce qu'il ordonne sur l'essentiel de la piété. Mais, pour les femmes, n'est-il pas même essentiel à leur modestie d'avoir le visage couvert surtout dans les églises? N'est-il pas, dis-je, essentiel d'avoir la force de ne pas rougir de Jésus-Christ et de condamner les modes qui vont au luxe et à l'immodestie? » (M. Tronchay, *Vie de M. Lenain de Tillemont*, Cologne, 1711, p. 107-108).

Les saints n'ont cessé de batailler *per fas et nefas* contre les extravagances et les licences de la mise. Saint Jean Chrysostome finit par payer de sa vie ses invectives contre les toilettes des grandes dames de Constantinople. Saint Jérôme n'est guère plus tendre quand il s'attaque au luxe insolent des matrones romaines. Saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne s'expriment avec des accents véhéments. Le curé d'Ars, dans son village, régente la mode (F. Trochu, *Vie du curé d'Ars*, Paris, 1926, p. 189-190).

3. — La nourriture. — 1° *Exemple du Christ.* — Quoique, habituellement, le Christ tienne à se soumettre aux conditions ordinaires de la vie humaine, il n'en inaugure pas moins sa mission divine par un jeûne

héroïque. Caractéristique aussi est l'épisode rapporté en saint Jean. Comme la samaritaine convie ses concitoyens à venir le voir, ceux-ci accourent.

« Cependant, les disciples le pressaient en disant : *Maître, mangez.* Mais il leur dit : *J'ai à prendre une nourriture que vous ne connaissez pas.* Et les disciples se disaient les uns aux autres : Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger? Jésus leur dit : *Ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre* » (4, 29-34).

Mortifié pour lui-même, il compatit à la faiblesse de ses apôtres. Il les envoie en mission; mais, à leur retour, il est plein d'attention et se préoccupe de refaire leurs forces. « Venez, vous autres, à l'écart, dans un lieu désert, et prenez un peu de repos. Car il y avait tant de personnes qui allaient et venaient que les apôtres n'avaient même pas le temps de manger » (*Marc* 6, 30-31). Dans quelle mesure convient-il au chrétien de se restreindre au point de vue alimentaire?

2° *Le jeûne.* — Que le jeûne fasse partie intégrante de la vie chrétienne, cela résulte de l'exemple du Maître consacrant ce que la loi et les prophètes en avaient dit avant lui. Sa déclaration, selon laquelle le démon impur ne peut être chassé que par le jeûne et la prière (*Mt.* 17, 20; *Marc* 9, 28), garantit la puissance qu'il leur attribue. L'Apôtre nous invite à nous faire « les ministres de Dieu... dans les labeurs, les veilles et les jeûnes » (2 *Cor.* 6, 5).

La nécessité du jeûne n'est donc pas douteuse. L'exemple des saints nous la rappelle. La liturgie quadragésimale en souligne tout spécialement les avantages : avantages moraux sans doute, qui sont de comprimer les vices, d'élever l'esprit, de faire fleurir la vertu avec les privilèges qui y sont attachés, mais avantages corporels aussi, animabus corporibusque curandis (oraison du samedi après les cendres). Le jeûne est donc, dans l'esprit de l'Église, destiné à opérer une cure corporelle autant qu'une cure spirituelle. Il importe toutefois de ne pas confondre jeûne et perfection. « Le jeûne, selon saint Jérôme, n'est pas en soi une vertu parfaite, mais le fondement des autres vertus : Jejunium non perfecta virtus, sed caeterarum virtutum fundamentum » (*Epist.* 130, 11, PL 22, 1116). Est-on capable de l'accomplir? Il n'y a pas lieu d'en tirer vanité ou de s'en croire meilleur. Saint François de Sales est d'avis que, si elle le peut, Philothée jeûne « quelques jours outre les jeusnes que l'Église nous commande », car, en dehors des effets ordinaires du jeûne,

« c'est un grand bien de se maintenir en la possession de gourmander la gourmandise mesme, et tenir l'appétit sensuel et le cors sujet à la loy de l'esprit; et bien qu'on ne jeusne pas beaucoup, l'ennemi néanmoins nous craint davantage quand il connoist que nous sçavons jeusner » (*Introduction...*, 3e p., ch. 23, p. 217).

Il en va un peu du corps comme de l' « ânesse », — c'est ainsi que François de Sales appelle souvent le corps : ni trop ni trop peu.

« Pour l'asnesse, j'appreuve le jeusne du vendredi et le souper sobre du samedi. J'appreuve qu'on la matte le long de la semaine non tant au retranchement des viandes (la sobriété estant gardée) comme au retranchement du choix d'icelles. J'appreuve que néanmoins on la flatte quelquefois en luy donnant à manger de l'avoyne que saint François luy donnoit pour la faire aller viste : c'est la discipline, qui a une merveilleuse force, en piquant la chair, de resveiller l'esprit; seulement, deux fois la semaine » (lettre du 14 octobre 1604 à Mme de Chantal, t. 12, p. 360).

La meilleure preuve de l'excellence du jeûne pour le mieux-être physique, c'est l'institution de jeûnes thérapeutiques, qui épurent l'organisme des produits toxiques qu'une alimentation trop riche y introduit. Le plus piquant est de voir couramment des personnes qu'effraye le jeûne ecclésiastique se soumettre aux ordonnances médicales avec une souplesse déconcertante!

3° *La tempérance.* — La tempérance maintient l'équilibre de la vie chrétienne. Il est souvent recommandé dans la sainte Écriture de n'user de vin qu'avec modération; saint Paul le conseille à Timothée « à cause de son estomac et de ses fréquentes infirmités » (1 *Tim.* 5, 23); avec mesure, il tonifie le corps et le remplit d'entrain joyeux : « Le vin est comme la vie pour l'homme... Le vin a été fait pour réjouir les hommes » (*Ecclésiastique* 31, 32-36). Mais on ne doit pas plaisanter avec le vin : « Nolite inebriari vino in quo est luxuria », écrit saint Paul aux Éphésiens (5, 18). Les ascètes considéraient l'abstention de vin comme indispensable pour sauvegarder la chasteté; leurs enseignements cadrent tout à fait avec ceux de la médecine. Ce n'est pas une des moindres curiosités de l'œuvre épistolaire de saint Jérôme de le voir établir le régime ascétique en conformité avec les principes de la médecine galénique, en vigueur de son temps.

De cet examen d'ensemble du régime de vie tel qu'il s'impose à un chrétien, il résulte qu'il doit être marqué au coin de l'équilibre et de la mesure. *Omnia mensurate fiant.* Cette formule de la règle bénédictine est une formule de salut.

« Pour ceux qui désirent les récompenses éternelles, écrit l'austère saint Colomban, on ne doit considérer que l'utilité et l'usage. Et c'est pourquoi le régime de vie doit être tempéré comme doit être tempéré le travail. En effet, si l'abstinence dépasse la mesure, elle sera vice, non vertu » (*Regula coenobialis*, c. 3, PL 80, 210*c*).

Cette mesure n'est pas uniforme. Elle a été adaptée aux personnes, aux temps, au climat, aux travaux, aux intentions. C'est assez dire sa grande variété. Des « règles de tempérance » ont été établies surtout dans les monastères, où la vie commune exigeait une certaine uniformité. On en trouve aussi à l'usage des gens du monde. Les plus connues sont peut-être aujourd'hui les *Règles pour s'ordonner à l'avenir en la nourriture* annexées par saint Ignace à la troisième semaine des *Exercices* (210-217), dont il faut relire ici la quatrième pour apprécier la rigueur des chrétiens du 16e siècle au cours de leurs retraites.

« En évitant de nuire à sa santé, plus on fera de restrictions sur la nourriture normale, plus vite on parviendra au juste milieu qu'il faut garder dans le boire et le manger. Et cela pour deux raisons : 1° parce que de tels efforts et de telles dispositions rendront souvent l'âme plus sensible aux lumières intérieures, consolations et aspirations divines, qui lui feront trouver le juste milieu qui lui convient; 2° parce que si l'on voit que de telles privations ne laissent plus assez de forces physiques ni d'aptitudes pour faire les *Exercices spirituels*, il sera facile de juger ce dont le corps a besoin pour se soutenir ».

4. — Sexualité. — Nous n'avons à rappeler ici que les principes essentiels qui régissent l'instinct sexuel; le détail se trouvera aux articles spéciaux. Dans l'hygiène corporelle, une place importante revient à la réglementation de l'instinct sexuel. C'est peut-être le plus difficile à maîtriser. Un des mérites du freudisme, — ses exagérations mises à part —, est d'avoir montré

la vie psychologique colorée et même imprégnée par lui. L'homme renonce-t-il à le satisfaire? Il se transforme et se *sublime*, pour reprendre le terme même du maître viennois, aboutissant selon lui à l'esthétique, à l'activité sociale, voire à la vie religieuse, par des voies secrètes dont la filiation n'apparaît pas toujours, mais qui n'en existent pas moins.

1° *Freudisme et psychanalyse.* — Il y a longtemps que l'homme s'est efforcé de prendre conscience de sa personnalité spirituelle ou morale. Y a-t-il pleinement réussi? Philosophes, psychologues et ceux qui ont tenté de guérir les maladies par une action de l'esprit, n'ont-ils pas méconnu ou même délibérément ignoré ce fonds de nous-mêmes où se collectent les désirs charnels et les affections les plus instinctives? L'originalité de Freud est d'avoir porté l'effort de ses recherches sur ce « bouillonnement psychique » dont nous ne possédons qu'une obscure connaissance (J. Lhermitte, *Réflexions sur la psychanalyse*, p. 7).

Cet inconscient n'est pas un inconscient dégradé, mais le réel psychologique, la réalité interne incomplètement et difficilement connue par l'introspection; l'équilibre entre le conscient et l'inconscient est maintenu par le « sur-moi » ou « moi idéal ». De sorte que les termes de conscience et d'inconscience pourraient être remplacés par ceux de « moi cohérent » et de « moi refoulé ». Freud fut amené à attribuer un rôle de premier plan à la *libido* dans la genèse des maladies de l'esprit. Il proposa de traiter les malades par une méthode nouvelle, la psychanalyse, permettant de ramener à la lumière de la conscience tous les éléments de ce moi refoulé. A l'entendre, déjà le nourrisson lorsqu'il tête et défèque, éprouverait des jouissances que, scientifiquement, il est permis de qualifier de « sexuelles ». La *libido*, d'autre part, serait responsable du déclenchement des psycho-névroses et les maladies névrotiques trouveraient leur origine dans un traumatisme sexuel subi au cours de cette période infantile, dont l'adolescent ne conserve aucun souvenir. Plus vraisemblable est l'analyse symbolique des rêves, *Traumdeutung*. Freud a justement montré que « le déroulement de l'imagerie onirique ne peut être regardé comme un flot d'images fortuitement associées et dépouillées de signification profonde » (Lhermitte, p. 9). Indéniable également l'influence onirique dans la vie courante.

Il n'en reste pas moins que ce déchiffrage de l'acte psychanalitique par la *libido* finit par avoir à la longue quelque chose d'artificiel et de lassant. La psychanalyse, ainsi que l'écrivait Hesnard en 1943, portait en elle un « germe de mort ». Sauf quelques médecins, qui persistent encore à considérer comme « tabou » la sexualité, les théories freudiennes, après une indéniable faveur, se voient aujourd'hui quelque peu délaissées. De même la psychologie, « systématiquement envahissante », ainsi que l'écrivait Régis, au point de prétendre s'annexer la pathologie nerveuse et mentale tout entière, voit son domaine se rétrécir chaque jour et sa valeur thérapeutique contestée. Reste à envisager son retentissement religieux. Débordant en effet les frontières de la science, la psychanalyse se présente comme « une explication universelle et un défi à la morale ou à la religion » (M. Nédoncelle, dans *Réflexions sur la psychanalyse*, p. 76). Elle pose la question angoissante d'un choix « entre les vieilles idoles et la jeune vérité ». « Sous le déguisement d'une thérapeutique, pense D. H. Lawrence, la psychanalyse va liquider la faculté morale de l'homme », l'investigation à laquelle elle se livre ne ramenant à la surface qu' « un mélange savoureux de désirs canailles » (p. 76). L'inceste, à sa lumière, devient ainsi, non pas, comme on l'avait cru, une monstruosité acquise, mais un amour primitif, normal, antérieur à tout refoulement.

Veut-on s'opposer à la poussée sexuelle quelle qu'elle soit? C'est la névrose qui survient. Ainsi parle du moins le romancier Lawrence, pour qui Freud fait figure de libérateur. Freud, en apparence moins radical, puisqu'il se défend d'attaquer le code de vie traditionnel et de vouloir favoriser la tendance sexuelle aux dépens de la tendance ascétique, est en fait aussi destructeur puisque l'interdit émanant du sur-moi et ce qu'il appelle le « préconscient » ne sont autre chose à ses yeux qu'une « intimidation irrationnelle de l'individu » (p. 78). L'on ne pouvait attendre mieux de quelqu'un qui, élevé dans l'agnosticisme, parle du sacré en profane. Son idée centrale est que la religion est « une fuite collective dans la névrose obsessionnelle » (p. 84), bien qu'il se soit parfaitement rendu compte qu'en détruisant trop tôt la religion, on ne diminuait pas le nombre des déséquilibrés, mais on l'augmentait. En fait il a, — ses disciples surtout —, « contribué plus ou moins sciemment, à démoraliser le public et à dévaluer la religion » (p. 89). Retenons aussi cette remarque fort pertinente de Jacques Maritain :

« Il y a un secret des cœurs qui est fermé aux anges, ouvert seulement à la science sacerdotale du Christ. Un Freud aujourd'hui, par des ruses de psychologue, entreprend de le violer. Le Christ a posé son regard dans les yeux de la femme adultère, et tout percé jusqu'au fond; lui seul le pouvait sans souillure » (*Trois réformateurs*, Paris, 1925, p. 170).

Les symptômes abondent qui prouvent le désir d'une coopération intelligente entre médecins, moralistes et prêtres. La psychanalyse, mieux pratiquée, peut devenir :

« une morale, parce qu'elle est une culture du caractère... Il y a une orientation morale qui est inhérente à la psychothérapie, puisque celle-ci a pour but de rendre au névrosé la pleine possession de lui-même. Il y a en outre, dans la notion même de santé humaine, un aspect moral, surtout s'il s'agit de la santé de l'esprit » (A. Hesnard, *La psychanalyse*, Lyon, p. 70-71, 96).

D'où la nécessité d'actions convergentes et sans empiètement pour donner à la psychologie sa valeur vraie, utile. L'intervention éthico-religieuse peut devenir dans ces conditions, pour le patient, à la fois curative et préventive. Curative : elle l'est en aidant la force résiduelle du moi qui, tout assiégé qu'il est par l'inconscient et le subconscient, n'en subsiste pas moins, — névrose n'est pas démence —, à prendre le dessus et à devenir victorieux. Ici, la prière et la religion auront certainement le pas sur la simple réflexion morale et la philosophie. « S'il prie, même imparfaitement, (le chrétien ne doute pas que) la prière ne soit pour lui un levier d'une extrême puissance et qu'elle puisse transformer... » (M. Nédoncelle, dans *Réflexions sur la psychanalyse*, p. 121-122). Préventive, la vie spirituelle l'est, — et ceci est un bienfait plus notable encore —, en ce sens qu'elle peut empêcher de tomber malade. La lente transformation qu'une pratique fidèle réussit normalement à provoquer dans les habitudes mentales n'est pas niable. Elle a un rôle équilibrant de premier ordre.

« Puisqu'il vaut mieux prévenir que guérir, la conclusion qui s'impose est claire : la sublimation des instincts est tout de même plus facile aux croyants ; et sans le maintien de ses acquisitions spirituelles un peuple perd son assiette. Sans doute la religion a-t-elle pour but de communiquer l'appel de la sainteté et non pas de procurer l'euphorie temporelle des nations ; toutefois, ses dogmes, ses rites et ses préceptes sont de nature à améliorer considérablement l'état sanitaire des esprits » *(ibidem*, p. 131*)*.

Quoi qu'il en soit, si le pansexualisme de Freud est à réprouver, il n'en contient pas moins un principe fécond : celui de l'importance capitale et hors de pair de la sexualité sur le comportement humain tant masculin que féminin. Pour ce qui est de la vie religieuse, rien ne répugne au fond, quelque inattendu que cela paraisse peut-être, sinon à l'en faire dériver à proprement parler, du moins à l'en déclarer tributaire.

« Serait-ce un blasphème de considérer le sentiment religieux lui-même comme une transfiguration de l'instinct? Il est, lui aussi, enraciné dans une coenesthésie sexuée. Et, certes, ce n'est pas plus avilir ces formes supérieures de la vie psychologique, esthétique, sociale, mystique même, de les mettre en une certaine liaison avec cet instinct primordial que ce n'est avilir l'homme que de le considérer, selon la perspective transformiste, en continuité avec les espèces animales qui l'ont précédé et préparé » (Monchanin, *Biologie et Morale sexuelles*, dans *Questions relatives à la sexualité*, Lyon, 1930, p. 90).

La perspective transformiste mise à part, le mélange d'ange et de bête, dont nous sommes faits, suffirait à lui seul à expliquer que l'instinct sexuel puisse se faire jour jusque dans les sphères les plus hautes de notre vie spirituelle.

2° *Chasteté et célibat.* — La chasteté est-elle possible? Se justifie-t-elle au point de vue biologique? Le retentissement de la réponse à de pareilles questions peut être considérable sur la vie chrétienne et spirituelle. Le fait de la chasteté est incontestable : il est des hommes et des femmes chastes. Galien, au 2d siècle, le remarquait déjà chez les chrétiens. Serait-elle cependant nuisible? On l'a cru. Elle serait contre-nature, inadmissible, pourvoyeuse de névroses. Affirmations qui reposent sur une confusion entre un besoin qui serait de sa nature irrésistible et, ce qui n'est pas du tout la même chose, une aptitude, un désir physiologique pouvant entrer ou non en exercice et subir de ce fait une orientation.

« Personne, écrit justement saint Augustin, ne garde la chasteté de corps que par suite de la chasteté qui est d'abord dans son âme ».

Pour Laignel-Lavastine, les dangers n'existent que pour les « excités cérébraux chez qui la hantise sexuelle s'exaspère par la privation ».

« En réalité elle (la chasteté) peut ne produire aucun trouble à condition de ne s'accompagner d'aucune excitation préliminaire artificielle et d'être réalisée par un individu sans prédisposition névropathique marquée » (A. Hesnard, *Traité de sexologie*, p. 709 note).

« Hors des instincts sexuels *sensu stricto* ou immédiatement associés, le psychisme des castrats ne paraît pas différer beaucoup de celui des mâles normaux, bien moins par exemple que celui d'un individu normal et d'un insuffisant thyroïdien » (G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 1, p. 139).

Cela veut dire que la chasteté a son hygiène physique, mentale et spirituelle. Y aurait-il dans le célibat danger de refoulement? Il ne manque pas de psychologues et de psychiatres pour charger la continence absolue des pires méfaits. Mais il y a lieu de distinguer entre célibat égoïste et célibat librement consenti. Le premier est d'ordinaire, en fait, particulièrement accommodant. Un tel célibat n'a rien de chrétien. Physiologiquement parlant, il ne se justifie guère davantage. D'aucuns diront qu'il a du moins l'avantage de provoquer l'activité hormonale des sécrétions internes des glandes génitales et de maintenir ainsi l'équilibre biologique qui serait refusé aux stricts continents. Outre les inconvénients physiques qui peuvent en résulter, ce célibataire perd le bénéfice de l'épanouissement psychologique que donne le véritable amour et les heureuses conséquences, même psychologiques, qui y sont attachées.

Il n'en va pas de même des célibats authentiques, où l'instinct sexuel est en quelque sorte sublimé et capté par une fin supérieure. On a parlé d'une technique et d'une ascèse du célibat. Qui veut le garder est tenu de veiller tant sur son état interne que sur son équilibre somatique, l'impulsion sexuelle ne surgissant habituellement et ne devenant impérieuse que par une excitation des sens ou par une image née dans notre mémoire. Il en est de la tension nerveuse dans l'appétit sexuel comme de celle d'un électro-aimant dans lequel un courant électrique plus ou moins intense développe un champ, une puissance magnétique. Les sensations et les images qui se présentent développent d'autant plus le désir qu'elles sont plus concrètes, plus immédiatement saisissables. A nous de les écarter. Sur ce point, les *Avis pour conserver la chasteté* donnés par saint François de Sales (*Introduction...*, 3e p., ch. 13) restent un chef-d'œuvre de délicate psychologie chrétienne.

3° *Équilibre humain et chrétien dans le mariage.* — 1) *L'union sexuelle.* — Le mariage n'unit pas seulement deux âmes, mais deux corps. *Ils seront deux en une seule chair* (*Mt.* 19, 5; cf *Gen.* 2, 24). Une erreur fâcheuse consisterait, par un souci mal entendu des intérêts spirituels, à envelopper de discrédit tout ce qui touche à la sexualité et à ne lui consentir une place dans le mariage que par « une condescendance lourde de mépris » (R. Biot, *Le corps et l'âme*, p. 165). Voir les sages conseils de saint Paul de la Croix à Thomas Fossi, père de famille, *Lettere*, Rome, 1924, t. 1, p. 533-820.

La fin propre et la vraie perspective du mariage, c'est l'enfant. La théologie, la morale, la physiologie, le bon sens s'accordent sur ce point. La spiritualité enseigne, conjointement avec la nature, la haute portée de l'acte de génération. La cellule fécondante et la cellule fécondée, qui ne sont pas autre chose qu'une partie de nous-mêmes et comme une synthèse de notre être, tant moral que physiologique, apportent avec elles cette « marque du visage de Dieu » imprégnée en nous par l'état de grâce, et qui nous vient de l'habitation de la Trinité sainte. Envisagé ainsi, — ce n'est pas une simple vue de l'esprit, mais la réalité même —, combien grand apparaît l'acte générateur. Nous faisons nos enfants à notre image, comme Dieu nous a faits à la sienne. A nous de la rendre aussi pure que possible, resplendissante des clartés d'en-haut.

Nous ne voulons pas envisager la malfaisance physiologique, morale et spirituelle, de l'onanisme conjugal et de l'avortement. On ne contrevient pas sans péril à l'ordre créateur et la loi de Dieu trouve en elle-même sa justification (J. Gaucheraud, *Le devoir de la fécondité*, dans *Médecine et mariage*, p. 152-164). L'épanouissement de la femme par la maternité est d'observation courante. Dans l'ordre physique et moral, la femme

gagne à l'accomplissement de son devoir de mère. C'est un résultat de la stimulation des glandes endocrines au temps de la grossesse.

2) *Limites de l'union sexuelle.* — Si l'œuvre de chair peut et doit s'accomplir librement dans le mariage, ce n'est point d'une manière désordonnée. Remède à la concupiscence, le mariage demeure un remède délicat. Saint François de Sales l'explique fort bien.

« Il est vray que la sainte licence du mariage a une force particulière pour esteindre le feu de la concupiscence, mais l'infirmité de ceux qui en jouissent passe aysément de la permission à la dissolution, et de l'usage à l'abus. Et comme l'on void beaucoup de riches desrober, non point par indigence, mais par avarice, aussi voit-on beaucoup de gens mariés se desborder [se livrer aux excès] par la seule intempérance et lubricité, nonobstant le légitime objet auquel ilz se devroyent et pourroyent arrester, leur concupiscence estant comme un feu volage qui va brusletant çà et là, sans s'attacher nulle part. C'est toujours chose dangereuse de prendre des médicamens violens, parce que si l'on en prend plus qu'il ne faut, ou qu'ilz ne soyent pas bien préparés, on en reçoit beaucoup de nuisance : le mariage a esté béni et ordonné en partie pour remède à la concupiscence et c'est sans doute un très bon remède, mais violent néanmoins, et par conséquent très dangereux s'il n'est discrètement employé ».

« Il est plus aysé de se garder tout à fait des voluptés charnelles que de garder la modération en icelles... La chasteté leur est fort nécessaire (à ceux qui sont mariés) parce qu'en eux elle ne consiste pas à s'abstenir absolument des playsirs charnelz, mais à se contenir entre les playsirs » (*Introduction...*, 3e p., ch. 12, p. 179-180; cf Bossuet, *Traité de la concupiscence*, ch. 4).

Saint Paul donne aux époux ce conseil : « Ne vous soustrayez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière » (1 *Cor.* 7, 5). Aux âges de foi, les gens mariés s'abstenaient effectivement des rapports conjugaux pour mieux se préparer à certaines fêtes ou en esprit de pénitence. Cette continence est encore prévue par le *Catéchisme du concile de Trente* comme disposition à la réception de l'eucharistie (2e p., ch. 61). Cette intention spirituelle rejoint les exigences de la nature, qui requiert des périodes de continence, si l'on veut respecter le rythme de la vie génitale de la femme. Ces périodes de continence supposent toute une éducation préalable, une sorte de « pli » moral et physiologique. Qui n'a pas gardé la chasteté dans sa jeunesse s'y soumettra difficilement. « Le solide fondement d'un mariage heureux et la ruine d'un mariage malheureux se préparent déjà dans les âmes des jeunes gens dès le temps de l'enfance et de la jeunesse » (Pie XI, *Casti connubii*, éd. Action Populaire, 1943, p. 109).

3) *Plénitude sexuelle. Plénitude humaine.* — La place tout à fait légitime donnée au corps dans le mariage ne doit pas nuire à l'épanouissement de l'esprit. « Dans le véritable amour, disait Nietzsche, c'est l'âme qui enveloppe le corps ». L'équilibre de la vie conjugale consiste non pas à nier la chair au profit de l'âme, mais

« dans l'adoption, dans l'enveloppement de la chair par l'âme... La vie à deux doit être un réalisme total, un réalisme centré en haut, mais étendu à tout l'homme. Les époux doivent s'élever, non en renonçant à la chair comme les ascètes, mais, ce qui est peut-être plus difficile, en entraînant la chair dans l'ascension de leur âme » (G. Thibon, *La vie à deux*, dans *Médecine et mariage*, p. 227).

Sans doute, le mariage doit aboutir à la plénitude sexuelle, laquelle est

« en même temps une plénitude humaine, c'est-à-dire qu'il doit reposer sur l'attrait des sexes, mais sur cet attrait assumé, couronné et dépassé par l'esprit... » (p. 224).

« Nous ne voulons pas d'une plénitude sexuelle qui s'achèterait au prix de la plénitude humaine; nous n'avons aucun goût pour des mœurs qui, sous prétexte de combler le sexe, vident tout le reste de l'homme. Le mariage seul est à même de satisfaire l'instinct sans dégrader la personne » (p. 225).

C'est précisément parce que l' « union conjugale rapproche dans un accord intime les âmes plus étroitement que les corps » (Pie XI), que, sans contrevenir à sa fin essentielle, la procréation, « l'on peut dire en toute vérité, comme l'enseigne le *Catéchisme romain :* dans cette mutuelle formation intérieure des époux et dans cette application assidue à travailler à leur formation réciproque se trouvent la cause et la raison première du mariage ».

5. — Divertissements. — L'hygiène physique, enfin, ne se comprend pas sans détente. Pascal qui écrivait que « notre dignité consiste dans la pensée » et que « c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et du temps que nous ne saurions remplir », considère le divertissement comme une nécessité inhérente à la condition humaine. L'*Imitation* avertit que si on ne fait pas au corps sa juste part, il sera impossible de vaquer longtemps à la contemplation.

« Tant que votre âme sera unie à votre corps, vous aurez toujours des dégoûts et des peines intérieures à supporter. Vivant dans la chair, vous aurez souvent à gémir des infirmités de la chair, et de l'impossibilité où vous êtes de vaquer toujours à la contemplation. Alors il faut vous abaisser à des exercices plus humbles et à des occupations extérieures, en attendant que je vienne et vous visite : supportant patiemment votre exil et la sécheresse où vous êtes, jusqu'à ce que je vous délivre de vos peines » (liv. 3, ch. 51).

Les moines avaient tranché la question en faisant des corbeilles et en tressant des nattes : les mains étaient occupées et l'esprit continuait à méditer.

Encore faut-il préciser les raisons de cet exercice corporel. Excellent en soi quand il représente pour l'âme une détente, il peut dégénérer. François de Sales, tout en approuvant les jeux physiques « bons et loysibles », ajoutait : « Il se faut seulement garder de l'excès, soit au tems que l'on y employe, soit au prix que l'on y met » (*Introduction...*, 3e p., ch. 31, p. 247). On a justement parlé d'une « spiritualité de la route ». Pie XI écrivait en 1923 à Mgr de la Villerabel, évêque d'Annecy :

« De tous les sports en qui l'on cherche une honnête distraction, aucun autre que l'alpinisme, toute imprudence mise à part, n'est plus sain pour l'esprit non plus que pour le corps. En effet, à travailler durement et à tendre son effort vers un air plus pur et plus léger, les forces se renouvellent et s'accroissent; à vaincre les difficultés de tout genre, la volonté se trouvera plus ferme en face des devoirs de la vie, même ardus; à contempler les immensités et les splendeurs que l'on découvre des sommets alpins, l'âme s'élève sans peine vers Dieu, auteur et seigneur de la nature » (Lettre apostolique, 20 août 1923, sur saint Bernard de Menthon, *Actes*, éd. Bonne Presse, 1927, t. 1, p. 285-286; cf Pie XII aux jeunes sportifs d'Italie, 20 mai 1945; au congrès scientifique du sport et de l'éducation physique, 8 novembre 1952).

Comme pour l'habit, l'alimentation et la vie sexuelle, le danger est en somme de prendre, par une déviation inconsciente, mais réelle, et dans la nature des choses, le moyen pour la fin et, au lieu de viser à former de

belles âmes dans de beaux corps, d'oublier les premières pour ne se souvenir que des autres. En ce sens, saint Paul conseille à Timothée : « Exerce-toi dans la piété. Les exercices du corps n'ont que peu d'utilité, mais la piété sert à tout » (1 *Tim.* 4, 7-8; et commentaire *Les épîtres pastorales*, éd. A. Boudou, coll. Verbum salutis, Paris, 1950, p. 143-144).

Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote.* — A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, t. 1, *Les grandes lois*, Paris, 1906; t. 4, *La loi de la vie*, 1921. — V. Pauchet, *Le chemin du bonheur*, Paris, 1928. — Daniel-Rops, *Éléments de notre destin*, Paris, 1934. — A. Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, 1935. — V. Poucel, *Mystique de la terre*, t. 1, *Plaidoyer pour le corps*, Paris-Le Puy, 1937; t. 2, *La parabole du monde*, 1940; t. 3, *Incarnation*, 1942. — É. Borne et F. Henry, *Le travail et l'homme*, coll. Les îles, Paris, 1937. — G. Thibon, *Diagnostics*, Paris, 1940. — J. de Rougemont, *Vie du corps et de l'esprit*, Lyon, 1945. — *Ma joie terrestre, où donc es-tu?* dans *Études carmélitaines*, t. 25, 1947. — Ch.-D. Boulogne, *Mes amis les sens*, Paris, 1950. — Arnaud d'Agnel, *Saint Vincent de Paul, directeur de conscience*, Paris, 1925. — Jacques de Cambolas, *Le modèle de la vie chrestienne*, Toulouse, 1644.

1. *Santé et maladie.* — H. Perreyve, *La journée des malades*, 2e éd., Paris, 1864. — R. Biot, *Santé humaine*, coll. Présences, Paris, 1942. — Dr Spaey, *Le droit à la santé*, dans *La revue nouvelle*, t. 1, 1945, p. 226-233. — J. Godbrunner, *Heiligkeit und Gesundheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1949. — *Health and Holiness*, dans *Black friars*, nº spécial, mars 1950.

2. *Vêtement.* — Érik Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, coll. La Clarté-Dieu, Lyon, 1943; *Religion et vêtement*, dans *Rythmes du monde*, Paris, 1946, nº 4. Ce numéro spécial sur *Modes et vêtements* est remarquable. — A. Thouvenin, art. *Luxe*, DTC, t. 9, 1336-1339. — Art. Acémètes, Bains.

3. *Alimentation.* — J. Lorichius, *Cura corporis humani pia atque salubris*, Ingolstadt, 1587. — A. de Balinghem, *Après-dînées et propos de table contre l'excez au boire et au manger, pour vivre longuement, sainement et sainctement*, 2e éd., Saint-Omer, 1624. — L. Lessius, *Deux traictez du régime de vivre pour la conservation du corps et de l'âme, jusques à une extrême vieillesse*, trad. S. Hardy, Paris, 1633. — *Le repas, le pain et le vin*, dans *La Maison-Dieu*, nº 18, Paris, 1949. — E. Bertholet, *Le retour à la santé par le jeûne*, Paris, 1950.

4. *Sexualité.* — *Questions relatives à la sexualité*, Lyon, 1930. — A. Hesnard, *Traité de sexologie*, Paris, 1933. — Groupe lyonnais d'études médicales, *Médecine et mariage*, Lyon, 1937. — Dr Berge, *L'éducation sexuelle et affective*, Paris, 1948. — R. Biot, *Médecine et sexualité*, Paris, 1950. — L. Gallien, *La sexualité*, Paris, s. d. — Art. Célibat, Chasteté, Mariage.

Surtout l'ouvrage collectif de J. Lhermitte, J. Boutonier, M. Nédoncelle, Vérine, *Réflexions sur la psychanalyse*, Paris, 1949, et particulièrement le ch. 2 de Nédoncelle : *Ce que la morale ou la religion peuvent apporter à la psychanalyse*, p. 75-121. — *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952.

5. *Divertissements.* — H. Ghéon, *L'expression mystique au théâtre*, dans *Études carmélitaines*, t. 16, vol. 2, 1931, p. 169-188. — J. Folliet, *La spiritualité de la route*, Paris, 1936. — B.-J. Bickel, *Religion et sport. Essai historique et philosophique*, Saint-Maurice (Suisse), 1944. — M. Marin, *L'athlète chrétien*, Bruxelles, 1944. — P. Lorson, *Pour une spiritualité des loisirs*, Paris, 1952.

V. — LE CORPS QUI PRIE

1. — Le corps associé à la prière de l'âme. — On ne saurait trop magnifier la liturgie catholique, splendide mise en œuvre des sens en vue d'assurer notre essor vers ce qui n'est plus du sensible. L'encens, le luminaire, les représentations picturales et symboliques, le déploiement des couleurs, la musique et les mélodies donnent un haut relief à ses fêtes : tout parle à la fois à l'odorat, à la vue et à l'ouïe, — par où l'émotion religieuse s'insinue jusque dans ses profondeurs. Les grands directeurs de conscience catholiques ont insisté sur la nécessité des secours extérieurs pour adorer Dieu en esprit. Pascal résume : « Attendre de cet extérieur le secours est superstition; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe ». Leibniz, tout protestant qu'il est, déclare s'écarter tout à fait sur ce point de ses coreligionnaires.

« Je ne puis partager la pensée de ceux qui, sous prétexte d'adorer en esprit et en vérité, bannissent du culte divin tout ce qui tombe sous les sens, tout ce qui excite l'imagination, ne tenant pas assez compte de l'infirmité humaine. Quiconque réfléchit en effet sur la nature de notre esprit tel qu'il est enfermé aujourd'hui dans le corps, reconnaîtra aisément que, s'il nous est possible de nous former des idées intérieures des choses qui ne tombent pas sous le sens, nous ne pouvons cependant ni fixer sur elles notre attention, ni les graver dans notre esprit sans y joindre quelques secours extérieurs... et ces signes sont d'autant plus efficaces qu'ils sont plus expressifs ».

Saint Thomas avait déjà insisté sur ce point.

« Si l'homme s'astreint à des actes extérieurs : prostrations, génuflexions, invocations et chants, ce n'est pas que Dieu en ait besoin, mais c'est pour nous-mêmes, pour que, par ces rites sensibles, notre intention s'oriente vers Dieu et notre affection devienne fervente. Ils oublient qu'ils sont des hommes, ceux qui jugent les manifestations sensibles non indispensables à la connaissance et à l'affection intérieure. Or, l'expérience démontre que par des actes corporels l'âme se trouve stimulée à connaître et à s'affectionner. Il est donc convenable de nous servir de réalités corporelles pour élever notre pensée vers Dieu » (*Contra gentes*, lib. 3, c. 119).

Pascal dans son réalisme ironique traduit à l'adresse des libertins : « Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous... suivez la manière dont ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes... » (*Pensées*, 233). Ad aeterna per sensibilia, c'est la formule même du catholicisme, ou encore : « ut qui jam te ex fide cognovimus, usque ad contemplandam speciem tuae celsitudinis perducamur... » (oraison de l'Épiphanie). C'est si vrai que, bien qu'il s'interdise « toute incursion dans le domaine ecclésiastique », William James ne peut cependant s'empêcher de complimenter la « vénérable Église romaine » pour ses « institutions religieuses ». On n'a pas oublié leur profonde impression sur J.-K Huysmans. Guillaume Filch, ancien puritain, les découvre lorsqu'il débarque en France en 1585; il en est bouleversé; sa convertion se confirme et deux ans plus tard il devient le capucin Benoît de Canfeld (Marie-Benoît, *Le Père Benoît de Canfeld*, dans *Études franciscaines*, t. 26, 1930, p. 689).

Humano-divine, la liturgie nous baigne corps et âme, pour ainsi dire, et à longueur d'année, dans les mystères de la vie du Dieu fait homme. L'importance de l'état somatique en vue de la prière n'a pas échappé aux grands fondateurs d'Ordres. Saint Benoît veut que ses moines se lèvent pour l'office de nuit « à une heure où la digestion est considérée comme faite, surgant digesti » (ch. 8). Saint Ignace prescrit à celui qui veut faire oraison de prendre l'attitude corporelle qui lui est la plus favorable pour y mieux réussir. François de Sales conseille à Philothée de s'y adonner à l'heure de la journée où elle aura l'esprit le plus libre. « Employés-y chaque jour une heure devant disner, s'il se peut au commencement de vostre matinée, parce que vous aurés vostre esprit

moins embarrassé et plus frais après le repos de la nuit » (*Introduction...*, 2e p., ch. 1, p. 71). Conseils du plus pur bon sens, qui font penser à la réflexion de saint Jérôme : « Il ne faut pas mépriser comme petit ce sans quoi les grandes choses ne peuvent subsister » (*Epist.* 107, 4, PL 22, 872).

2. — La prière du corps. — Non seulement le corps est associé à la prière, mais ne pourrait-on pas considérer qu'il y a une sorte de prière du corps? Si, par le jeu même de leur révolution, les étoiles louent leur Créateur, le corps n'exprimerait-il pas, lui aussi, sa louange, sa supplication? Il y a des larmes qui sont des prières : larmes de componction, comme les demandent les oraisons du missel, larmes des corps en souffrance qui touchent le cœur du grand Patient, larmes des innocents qui en appellent à la Justice infinie, larmes qui expriment au Dieu d'Amour l'amour de tout l'être et de toute une vie. Suivant les pathétiques figures de Job et du mendiant Lazare exposant leurs plaies à la pitié des passants, les corps qui étalent leurs blessures et leurs misères devant le Maître de la vie et de la mort, expriment, à leur manière, leur silencieuse supplication. Les corps participent quelquefois de plus près encore à la prière des âmes et en subissent le choc. Les phénomènes mystiques extraordinaires ont leur contre-coup sur le corps. La littérature spirituelle en témoigne. Enfin, comme la musique traduit les émotions ineffables du cœur et l'artiste sa vision intérieure, le corps exprime en gestes indicibles l'offrande de tout son être à Dieu.

« En Afrique, en Afrique primitive, c'est le corps seul qui a servi à exprimer le sentiment religieux; de là, ces belles prostrations de tout le corps, le front dans la poussière, comme on en voit au Dahomey. De là, ces chants qui élevaient la voix au-dessus de l'usage de la parole, — celle-ci ne servant qu'aux relations avec les autres hommes. De là, la danse qui était à la marche ce que le chant était à la parole. Il a dû exister un moment, dans l'histoire primitive de tous les peuples, où l'on dansait sa joie, sa douleur, sa prière avant qu'on ne les chantât. Cet usage subsiste encore en Afrique, où le corps, transhumanisé par les danses rituelles, rend à la divinité ce qu'elle avait donné à l'homme dans l'équilibre, l'harmonie, la beauté de son corps, l'eurythmie de ses mouvements...

J'assistais un jour à la danse d'un roi dans un village de l'intérieur. Remarquant l'attitude silencieuse et respectueuse de la foule, je demandai : « Pourquoi ce recueillement? » Et l'on me répondit : « La foule s'associe à la prière du roi qui, en dansant ainsi, prie pour son peuple » (F. Aupiais, *Nécessité des divertissements collectifs pour le noir chrétien*, dans *Vie intellectuelle*, t. 63, 1939, p. 92-93).

Conclusion. — Un chrétien ne saurait sans dommage se désintéresser de son corps. Qu'il le veuille ou non, l'esprit a des comptes à lui rendre. S'il le malmène, l'intoxique, l'asservit ou le néglige, il peut pécher gravement et devenir l'ennemi de son âme, puisqu'elle en subira tôt ou tard le contre-coup. Biologie et médecine l'attestent; elles aident à pénétrer, pour mieux les utiliser, les relations de l'âme et du corps; elles font éviter aux directeurs de conscience bien des erreurs dommageables.

L'hygiène du corps est étroitement ordonnée au mieux-être de l'âme. Toute rupture d'équilibre nuit au corps et à l'âme. Gœthe, avec une perspicacité qui, sur ce point, lui fait presque parler chrétien, écrivait : « C'est l'esprit qui bâtit le corps ». « Le sage est un être d'harmonie », proclamait Platon. Le sage est par excellence le chrétien. L'harmonie totale n'est réalisée que dans l'homme sauvé. Si le corps aide au salut de l'âme, l'âme doit travailler aussi à la rédemption du corps. Créé, restauré, racheté, possédant déjà les arrhes de la résurrection, le corps a son modèle et son achèvement dans l'Homme parfait, qu'est le Christ.

Denys Gorce.

CORPS MYSTIQUE ET SPIRITUALITÉ.

— I. *Ce qu'est le corps mystique.* — II. *La spiritualité qui se fonde sur la doctrine du corps mystique :* 1. *Comment, en fait, l'Écriture et la Tradition ont appuyé leurs conseils de spiritualité sur cette doctrine.* — 2. *Comment il serait possible de proposer une doctrine spirituelle entière, de façon systématique, en la basant sur cette doctrine.* — III. *Enseignement de l'encyclique « Mystici corporis ».*

La théologie du corps mystique est encore en train de se faire; elle semble, aujourd'hui, dans un mouvement de croissance spécialement rapide. Il est donc difficile et délicat de la fixer en formules; et il est impossible, dans un article forcément bref, de donner toutes les explications, toutes les précisions, tous les dosages et nuances d'affirmation qui seraient souhaitables. Cependant, il était indispensable, surtout à l'heure actuelle, de consacrer un article assez étendu à cette question, qui préoccupe si fort la pensée chrétienne et dont les applications sont si importantes. Le lecteur comprendra donc qu'on ne veuille pas prendre une position définitive sur tous les points qui sont touchés, et qu'on le prie de suppléer par ce qu'il sait de théologie à ce que les considérations auront d'incomplet. Au reste, nous pourrons d'autant mieux nous dispenser de longues explications que nous avons ailleurs publié un travail sur le *Corps mystique. Études de théologie historique* et un autre *Morale et corps mystique.* Nous nous permettrons d'y renvoyer parfois.

I. — LE CORPS MYSTIQUE

1. — Le vocabulaire. — Dans l'expression « corps mystique », le mot « corps » remonte à saint Paul (1 *Cor.* 12, 12-27; *Col.* 1, 18, etc), à qui il avait été inspiré peut-être par des diatribes stoïciennes ou des spéculations de gnose syncrétiste (cf A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937; nous irions moins loin que lui dans ce sens). L'Apôtre s'en sert pour exprimer exactement la même chose que nous désignons par la formule corps mystique. Mais ce mot « mystique », Paul ne l'accole jamais au mot « corps » : le contexte lui suffit toujours pour distinguer ce « corps » du corps physique de Jésus. Seulement, un autre mot, dans d'autres passages, évoque l'idée que rend actuellement « mystique »; il est de même racine : le mot μυστήριον. Il exprime cette même réalité qu'est le « corps » (voir, pour le raccordement, *Éph.* 1, 9-23; 3, 3-6; 5, 29-32; *Col.* 1, 26-29), en tant qu'elle est l'objet d'un décret salvifique universel rendu par la bonté divine et récapitulant tous les hommes, païens y compris, dans le Christ. Cette réalité, Paul l'appelle mystère, en premier lieu pour dire qu'elle était jusqu'alors cachée et qu'elle vient seulement d'être révélée (*Rom.* 6, 25-26); en second lieu, parce qu'elle est une chose transcendante qu'on ne comprend qu'avec la grâce de Dieu (1 *Cor.* 1, 17; 2, 15; *Éph.* 1, 9-23; 3, 3-4, 8-21). Cette dernière idée rejoint celle que rend actuellement l'adjectif mystique. Mais

Paul ne joint pas les mots corps et mystère, et on ne l'a fait que bien plus tard. Au début, on disait plutôt corps spirituel (par exemple, Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Grégoire le Grand), et encore rarement.

L'expression corps mystique s'est formée chez les pré-scolastiques et, semble-t-il, à propos du mystère eucharistique, plutôt qu'en connexion avec la doctrine paulinienne du « mystère ». Il s'agissait de distinguer, par des adjectifs convenables, le corps du Christ tel qu'il est dans le ciel, tel qu'il est dans l'hostie, et tel qu'il est dans l'Église représentée par l'hostie. Corps mystique, chez Paschase Radbert (en 831) et chez Ratramne de Corbie (v. 825-v. 858), désigne encore le corps eucharistique, mais ce corps est montré en rapport étroit avec l'Église (PL 120, 1273; 121, 168). L'expression a dû se former plus tard. Quand? Il faudrait examiner textes imprimés et surtout manuscrits; ce que nous n'avons pas fait. Notons seulement que chez maître Simon (1145-1160, *De sacramentis*, éd. H. Weisweiler, coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, t. 17, 1937, p. 27, etc) elle est formée dans le sens actuel; elle n'était cependant peut-être pas encore tout à fait habituelle à cette époque (cf Pierre Comestor, *Sententiae de sacramentis*, *ibidem*, p. 35 *-36 *, dit *caro mystica*; de même Pierre Lombard, 4 *Sent.* dist. 9, 2 et 8, 7 [tiré de la glose ordinaire? mais qui y est entré à quelle date?]). Chez les grands scolastiques (déjà Guillaume d'Auxerre † 1231), elle est définitivement fixée. Tous, d'ailleurs, déclarent à bon droit qu'elle est une métaphore. Mais c'est une métaphore pleine de sens.

2. — La réalité. — Quant à la réalité même que désigne l'expression, il faut noter en premier lieu qu'elle est une réalité d'ordre essentiellement surnaturel, « mystérieux », et qu'elle déborde toutes les idées positives d'ordre naturel dans lesquelles on pourrait vouloir l'enfermer. Pour s'en faire une idée aussi exacte que possible, il faut prendre plusieurs chemins, *ut fiat aliqualiter per plura quod non potest fieri per unum.* Il y a les données de l'Écriture (l'image de la vigne, du corps, du bâtiment, de l'époux; les diverses affirmations du Christ, de Paul et de Jean); il y a les affirmations et les spéculations de la tradition, tant des Pères que des scolastiques et des modernes; il y a toutes les explications que donne la doctrine chrétienne, en toutes ses parties, sur la façon dont nous sommes unis tous ensemble à Dieu dans le Christ; il y a la vie, l'action et la prière chrétienne, et tout ce qu'elles font comprendre sur l'union vécue qui règne dans l'Église (méditer sur le mystère de la communion apprend, en fait sinon en paroles, ce qu'est la vie du Christ dans ses membres); il y a même ce que disent la philosophie, la psychologie, la sociologie, la philosophie des sciences, sur l'union naturelle qui relie les hommes entre eux et qui relie même entre elles toutes les parties de l'univers, et sur l'achèvement dont cette unité reste susceptible. C'est tout cela qu'il faudrait mettre ensemble, chaque élément à sa place déterminée, pour obtenir une connaissance aussi complète que possible de l'unité dans le Christ.

1° *L'unité du corps mystique.* — Le concept qui semble le meilleur, et le plus capable de s'intégrer les autres, est celui d'unité. Il est, d'une part, le plus intellectuel, le plus métaphysique, celui donc qui est le plus pleinement formé en nous par le pouvoir même de comprendre. D'autre part, dans la révélation même du corps mystique, il est celui qui est le plus en évidence : c'est de lui que Jésus s'est servi dans ses dernières paroles, les plus solennelles, et les plus fortes qui aient jamais été dites et qui puissent être dites sur le corps mystique : « Qu'ils soient tous un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ainsi, eux aussi, en nous, soient un... Qu'ils soient un comme nous sommes un; moi en eux et toi en moi : qu'ils soient consommés dans l'un » (*Jean* 17, 21-23). Saint Paul reprend aussi volontiers le même concept, il aime à dire que nous sommes un dans le Christ : *Omnes vos, unum* (εἷς) *estis in Christo Jesu* (*Gal.* 3, 28; *Éph.* 2, 13-18), et à opposer la multitude que nous sommes en nous à l'unité que nous recevons dans le Seigneur (*1 Cor.* 10, 17; 12, 12; *Rom.* 12,5; *Col.* 3, 11; *Éph.* 4, 11-16) (*Corps mystique*, table : *un, unité*).

Le corps mystique, dirait-on en conséquence, est l'élévation à l'état surnaturel de l'union qui existe entre tous les êtres finis par relation à l'Être infini, et spécialement de l'union qui existe entre tous les hommes par rapport à la même manière d'être, à la même forme qu'ils réalisent tous. C'est une élévation de cette union par une divinisation, c'est-à-dire par une assimilation déiforme à l'unité de l'Être infini lui-même, à l'unité de la Trinité. C'est donc, peut-on dire en renversant l'ordre des termes de la formule précédente, c'est la donation aux créatures, et spécialement aux hommes, d'une unité nouvelle, qui a son type et son origine, par le Christ et dans le Christ, dans l'unité trinitaire elle-même.

Considérée dans les hommes où elle se réalise, cette union est une union de chaque âme avec le Christ, union qui consiste dans la grâce et dans la vie surnaturelle elle-même, union qui s'opère par le baptême et qui se perfectionne par les sacrements et par l'exercice des vertus. Union, faut-il donc continuer, qui a un aspect social. Les sacrements et l'action chrétienne, en rattachant chaque membre au Christ, les rattachent tous ensemble. Cette unité qu'ils ont tous est même première par rapport à la vie de grâce individuelle, car ils n'ont la grâce que par leur rattachement au Christ, et le Christ en tant qu'il continue à se rattacher les âmes, c'est l'Église. L'Église, prise en son unité, en son organisme sacramentel, doctrinal et « magistériel », est première par rapport à l'ensemble de ses membres. [Il faut dire, avec saint Paul, que l'Église, c'est le corps mystique (*Éph.* 1, 23; *Col.* 1, 24), mais il faut noter aussi que les deux termes ont leurs nuances, qu'ils répondent à des préoccupations et à des ensembles de pensées différents; aussi mieux vaut leur laisser à chacun leur physionomie propre, que de décréter une synonymie absolue, qui appauvrirait le vocabulaire théologique]. Cette union est l'élévation surnaturelle de la solidarité, de la « sociabilité » que les hommes ont entre eux par nature; elle est à celles-ci ce que leur élévation à la grâce est à leur être surnaturel; elle se fait dans le Christ comme se fait dans le Christ leur élévation à la grâce. Cette union, enfin, est une union à Dieu et à la Trinité, parce que le Christ est Dieu et la seconde personne de la Trinité.

C'est dans cet ordre que se montrent les choses quand on les regarde dans l'homme et à partir de l'homme. Mais, quand on les considère par rapport à la fin et à la cause, par rapport à l'absolu, c'est l'ordre inverse qui s'impose. Il y a d'abord l'unité trinitaire; vient

ensuite la communication de celle-ci, dans le Verbe, au Christ; ensuite sa communication, dans le Christ, à toute l'humanité, et cette totalité de l'humanité régénérée dans le Christ c'est l'Église, corps du Christ; enfin, sa communication, dans le Christ et l'Église, à chaque fidèle, à chaque membre du Christ.

C'est le Christ, un avec la Trinité, parce qu'il est le Fils, un avec toute l'humanité et avec tout homme, parce qu'il est homme en surnaturelle perfection, qui fait l'unité de ces deux schèmes entre eux, et aussi de chacun d'eux.

L'explication de toute cette unité, en effet, — et sa raison d'être —, est tout entière dans le perfectionnement causé, dans l'humanité individuelle assumée, par l'union avec la divinité, du moment que l'on considère ce perfectionnement, non en tant qu'il assimile à la divinité : alors il est divinisation; mais en tant qu'il est une élévation de l'humanité comme humanité. C'est ce que l'Écriture insinue déjà, en enseignant cette unité dans les mêmes passages où elle affirme la divinité de cet homme qu'est le Christ et en mettant entre les deux un lien qui semble bien être un lien d'effet à cause. Voir les principaux passages scripturaires sur le corps mystique (*Corps mystique*, t. 1, p. 22-269), surtout *Jean* 17, 1-12 et, plus encore, *Col.* 1, 15-19; 2, 9-12. C'est aussi ce que la tradition a montré de différentes manières. L'humanité du Christ, ont dit les Pères grecs (t. 1, p. 489-524), ne fait qu'un avec celui qui est la vie, elle doit être vie, vie pour toute l'humanité, et donc contenir en elle, comme en une source, toute la vie surnaturelle de tous. Cette humanité, ont dit les scolastiques (t. 2, p. 213-231), parce qu'elle a au suprême degré l'union à Dieu et la grâce de Dieu, doit être le principe premier dans l'ordre de ceux qui ont cette grâce et cette union à Dieu, et donc contenir en elle, comme en une source, toute la vie surnaturelle de tous. C'est, on le voit, par un autre chemin, la même conclusion. Il y a, de par l'union hypostatique, un perfectionnement de l'humanité du Sauveur, qui la rend aussi pleinement humaine qu'elle peut l'être sans cesser d'être une humanité : divinement humaine, infiniment humaine, principe universel de divinisation, parce qu'elle est vraiment, ontologiquement, strictement, non par manière de dire, l'humanité de Dieu, *ens et unum convertuntur*. Si élevée en son être personnel, elle doit l'être en son unité, en sa possession de la forme humaine, en sa possession de toutes les perfections humaines, en sa sociabilité qui est essentielle à l'homme. Sa personnalité, parce qu'elle est infinie, ne le limite pas, — aussi bien la personnalité est-elle essentiellement totalité en soi et non exclusion du reste —, si donc elle la distingue infiniment de toutes les autres personnes humaines, elle ne la sépare d'aucune.

Ces considérations explicatives, nous ne pouvons les donner que très rapidement. Qu'on veuille bien n'y voir que des thèmes de réflexion, non des thèses.

2° *Comment qualifier cette unité?* — Quant au coefficient de réalité qui convient à cette unité de grâce, elle n'a jamais fait l'objet d'une définition. Si l'existence du corps mystique est *proxime definibilis*, d'après Mgr d'Herbigny, la façon dont il existe ne l'est pas encore. On satisferait à l'orthodoxie en la réduisant à une unité d'ordre moral, mais extrêmement intime : union de dépendance absolue, de réception universelle, de ressemblance, d'affection, d'imitation, etc. L'accord semble se faire progressivement, néanmoins, sur une conception plus réaliste et plus mystérieuse, et il semble incontestable que c'est bien celle-là que réclament les textes de l'Écriture et les Pères : une union réelle, ontologique, plus réelle que celle des membres et du corps, une union physique, disent certains; une union surnaturelle (sur-physique), mystique, disent d'autres, plus réelle, plus étroite, plus intelligible en soi et plus obscure pour nous que les unions dont l'expérience nous fournit la notion. C'est en fonction de celle-là que s'exprimeront ces colonnes, et elle seule leur donnera leur sens.

Cette unité comprend, évidemment, tous les hommes, — et même pour autant qu'ils sont unis au Christ : tous les êtres —, les êtres spirituels, hommes et anges, directement, les êtres matériels indirectement, dans la mesure où ils sont eux-mêmes reliés à l'homme, car, par eux-mêmes, ils n'en font pas partie; les réprouvés n'en font partie à aucun titre. Pour déterminer ultérieurement quels sont les hommes unis au Christ, il faut se rappeler que l'Église visible est le Christ continué; que cependant, en dehors de l'Église visible, des grâces sont données et même la grâce sanctifiante; que même, parce que Dieu veut sérieusement le salut de toute âme, des grâces sont répandues partout; et que toute grâce, partout et toujours dans l'ordre actuel, va à produire une union à Dieu par le Christ dans l'Église. La question, on le voit, a plusieurs aspects, qui, pour trouver tous leur unité dans le Christ, n'en restent pas moins différents. Selon que l'on mettra l'accent sur l'un ou l'autre de ceux-ci, ou même, car la chose arrive, qu'on cessera de voir l'un ou l'autre, on dressera différemment la liste des membres du Christ; et surtout, on les distribuera de différentes manières selon le degré de leur appartenance. On en viendra à dire, par exemple, que les saints ne sont pas membres du corps mystique, parce qu'ils ne sont pas membres de l'Église militante (Gruden, *The mystical Christ*, Saint-Louis, 1937, — ce qui est pourtant de foi, déclare Suarez), que les chrétiens qui ont perdu la grâce n'en font plus partie (Guillaume d'Auxerre, etc). Sur le fond, comme note Suarez, on est d'accord.

II. — SPIRITUALITÉ FONDÉE SUR LA DOCTRINE DU CORPS MYSTIQUE

1. — Comment, en fait, les documents de la foi appuient leur spiritualité sur la doctrine du corps mystique. — On ne peut certes pas dire que la spiritualité chrétienne ait été exposée, en règle générale, en fonction du corps mystique. Ce qui est vrai, c'est qu'elle l'a été parfois; c'est aussi que, souvent, l'enseignement de la doctrine du corps mystique a été une leçon de spiritualité chrétienne. C'est ce second point qui est le plus visible et le seul susceptible d'être montré ici. Encore ne peut-on songer à entrer dans les détails, ce serait beaucoup trop long : on donnera seulement quelques indications principales et quelques références.

1°. — **Écriture.** — 1) Les *évangiles synoptiques* contiennent, à première vue, peu de choses sur les rapports entre la spiritualité et la doctrine du corps mystique et sur la doctrine du corps mystique prise en elle-même. C'est ainsi que, si l'on prend les endroits qui contiennent le plus d'enseignements sur la spiritualité, le sermon sur la montagne (*Mt.* 5-7), sur l'apostolat (*Mt.* 10), les paroles sur l'abnégation (*Mt.* 16,

21 svv), à peine trouvera-t-on quelques versets (par exemple *Mt.* 10, 30-42) qui parlent de l'incorporation au Christ. Heureusement, la contre-épreuve est-elle plus fertile. On peut dire que les principaux passages sur le corps mystique sont des leçons de spiritualité : de charité, de concorde, de générosité (*Mt.* 18; *Marc* 9, 37-41; *Mt.* 10, 40), de confiance (*Mt.* 28, 20), d'obéissance et de respect (*Luc* 10, 16), de prière (*Mt.* 18, 19-20). En particulier, le passage si important de saint Matthieu (25, 31-46, description du jugement dernier) qui est l'affirmation suprême et solennelle de la vie de Jésus dans les siens, est en même temps la grande leçon de dévouement envers le prochain : *Mihi fecistis.* Mais il y a plus : dès que l'on y regarde de près, on constate que partout doctrine du corps mystique et doctrine spirituelle sont données ensemble, dans une synthèse vivante dont la personne du Maître fait l'unité. S'il est vrai, en effet (*Corps mystique*, t. 1, p. 28 svv), que tout le récit évangélique, par la manière dont il est conduit et l'importance qu'il donne à la mort du Christ, annonce tacitement une autre vie du Christ qui sera sa vie mystique, il faut remarquer que cette prédication de cette vie mystique est une exhortation à l'abnégation et à la mortification (t. 1, p. 38; *Marc* 8, 34 svv). Si enfin il est vrai (t. 1, p. 64) que l'expression de « règne de Dieu », — comme celles de mystère et de vie —, qui signifie l'union de tous avec Dieu dans le Christ (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. 1, Paris, 1928, p. 380-388), est pour autant synonyme de l'expression de corps mystique, il faut dire que toute la doctrine spirituelle des synoptiques, si étroitement liée à la notion du règne, l'est dans la même mesure à la notion de corps mystique.

2) Chez *saint Paul*, la doctrine du corps mystique passe à l'avant-plan et, du même coup, sa connexion avec la doctrine spirituelle entre en pleine lumière. Lui-même avait reçu l'appel à la vie chrétienne et à l'apostolat dans une manifestation du Christ mystique (*Actes* 9, 6-9; 26, 11-21; cf 20, 24; 1 *Cor.* 15, 8-10; *Phil.* 3, 20). Aussi, tout naturellement, fait-il de sa doctrine du corps mystique une exhortation à la vie chrétienne.

On peut le constater, d'abord, à un grand nombre d'indices disséminés en ses épîtres. Les conseils de morale qu'il y donne, un peu à toute occasion, sont souvent rattachés à la doctrine de l'incorporation dans le Christ, d'ordinaire par la formule « dans le Christ », qui exprime, de façon plus ou moins nette selon les cas, l'incorporation dans le Sauveur. Les chrétiens doivent être saints, parce qu'ils sont dans le Christ et que le Christ est en eux (*Éph.* 1, passim; *Phil.* 3, 9; *Col.* 1, 28). Ils doivent l'être aussi parce qu'ils sont morts et ressuscités avec le Christ (verbes composés en συν, indiquant la communauté de vie entre les membres et le chef, *Gal.* 2, 19-20; *Rom.* 8, 17-18; 6, 1-6; *Col.* 3, 1; *Éph.* 2, 5-10; 2 *Tim.* 2, 12), parce qu'ils sont une nouvelle création (2 *Cor.* 5, 14-20; *Éph.* 2, 8-10; *Col.* 3, 10) et un nouvel homme (*Éph.* 2, 11-19).

Bref, toutes les manières de dire dont Paul se sert pour exprimer l'inclusion mystique des chrétiens dans le Christ lui servent aussi à montrer comment ils doivent vivre et agir dans le Christ. C'est parce qu'ils sont ses membres, justifiés en lui, qu'ils doivent avoir toutes les vertus (*Rom.* 8; *Éph.* 5; *Phil.* 4, 4-9); qu'ils doivent être dans la paix (*Col.* 3, 15; *Phil.* 4, 7), dans la joie (*Phil.* 3, 1; 4, 4-10), dans la force (*Éph.* 6, 10), dans la foi (1 *Tim.* 1, 14; 2 *Tim.* 1, 13; *Col.* 1, 4), dans l'espérance (*Éph.* 1, 12), dans la charité surtout (voir plus bas). Ils devront dire la vérité (*Éph.* 4, 25; *Col.* 3, 9-11), ils devront rester purs (1 *Cor.* 6, 15), ils devront être unis entre eux, se respecter, s'aider (1 *Cor.* 10, 17; *Éph.* 4, 2-6; *Phil.* 2, 1-4), parce qu'ils sont membres du Christ, et donc membres les uns des autres. Ils devront peiner aussi et continuer à leur manière l'œuvre rédemptrice, parce qu'ils sont membres du Rédempteur (*Col.* 1, 24; 2 *Cor.* 4, 8-18 : toute cette épître peut servir à commenter l'*agere contra*; *Phil.* 3, 7-12) : ils sont nés de la mort du Christ, leur vie est donc une mort (*Col.* 3, 3; 2, 20; *Rom.* 6, 3-4; *Col.* 2, 12). N'est-ce pas en voyant le Christ souffrir dans l'Église que Paul a eu la révélation du christianisme (*Actes* 9, 4-5)? Aussi le christianisme qu'il prêche est-il un christianisme de lutte et de travail. Il est aussi d'ailleurs, et par là même, une bonne nouvelle d'exaltation et de joie. Si le chrétien est mort dans le Christ, il est déjà vivant en Dieu (*Col.* 2, 20; 3, 3-5; 2 *Cor.* 5, 17), il est, ainsi que dira plus tard saint Jean, dans la gloire, dans la vie, dans la lumière (1 *Thes.* 2, 12; *Rom.* 5, 1-17; 2 *Cor.* 3, 18; *Éph.* 1, 18-23; *Phil.* 3, 21; *Rom.* 6, 2-23; 14, 7-9; *Gal.* 2, 20; *Col.* 3, 2-4; *Phil.* 1, 21; *Éph.* 5, 8; 1 *Thes.* 5, 5-8), dans la qualité d'enfant adoptif et de divinisé (*Gal.* 3, 27 à 4, 7; *Rom.* 8, 9-39), conduit par l'Esprit de Dieu (*ibidem*). De même encore la théologie du « mystère », dont on a dit plus haut les attaches avec la doctrine du corps mystique, est souvent chez saint Paul une exhortation à la joie, à la reconnaissance, à l'abandon de soi à la Providence (1 *Thes.* 5, 15-23; *Rom.* 16, 25-27, et surtout *Éph.* 1, 3-4; 2, 6-10; 3, 17-19; *Col.* 1, 9-12, 22-23, 28).

A côté de ces indications occasionnelles, on en trouve d'autres, moins nombreuses, mais fort importantes, qui sont données *ex professo*. Ainsi, les grandes descriptions du « corps » mystique, qui sont l'enseignement scripturaire le plus développé sur cette façon de concevoir l'unité dans le Christ, sont en premier lieu des exhortations à la charité et à la concorde (1 *Cor.* 12, 1-31; *Rom.* 12, 3-8; cf *Éph.* 4, 11-16).

3) Dans *saint Jean*, le même enseignement est donné avec autant de force, mais d'une façon qui frappe moins à première vue, parce qu'il est plus engagé dans la trame du récit et des discours. Le quatrième Évangile est celui où Jésus donne les derniers traits, les plus sublimes, à sa prédication du corps mystique. Il le montre, ainsi que nous l'avons dit, comme une unité, unité qui dépose dans le fidèle la même vie que dans le Christ (thèse de l'évangile, *Jean* 20, 31; 1, 14-18; 1 *Jean* 1, 1-4; 5, 11-13), unité vivante (la vigne, 15, 1-8; l'eucharistie, 6, 56-57), unité qui les fait un entre eux comme lui est un avec le Père, unité, donc, qui a son type et son origine dans la Trinité (*Jean* 17, 11, 21-23, 26). De même, la doctrine spirituelle que Jésus donne dans l'Évangile ou que Jean donne au nom du Christ, est une doctrine d'union, et d'union qui est rattachement au Christ et à son corps mystique (quoique les mots corps et mystique n'y soient pas). Cette doctrine spirituelle parle surtout de la foi et de la charité. La foi, dont il est question à tout instant (3, 12-21, 31-36, etc), est recommandée, non comme un assentiment abstrait, mais comme une vivante union — à titre de membre, dirait-on, — au Christ (thèse de l'évangile : 20, 31; 1 *Jean* 5, 11-13; 3, 15-16, 36; 5, 24-27). L'amour, amour dévoué envers le prochain, amour obéissant envers Dieu, dont l'évangile de Jean parle moins souvent que de la foi, mais avec plus de force (discours

après la cène) est lui aussi une vivante union : il ne va qu'avec la vie du Christ dans l'âme et de l'âme dans le Christ (14, 18-23; 15, 3-14; 1 *Jean* 4, 21-24; 4, 16). Il est tellement lié à l'union, qu'il vient dans l'âme avec cette union : comme elle, il a en Dieu le commencement et le modèle de son action et de son étreinte (1 *Jean* 4, 7-11; *Jean* 17, 23-26), et il ne fait que prolonger dans les hommes par le Christ ce qui se passe en Dieu (1 *Jean* 4, 8-16; *Jean* 15, 9; 17, 23-26; 15, 12).

Au reste, tout cela va ensemble : foi, obéissance, union de Dieu et du prochain sont unis : « Et son commandement (de Dieu) est que nous croyions au nom de son Fils, Jésus-Christ, et que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné le commandement. Celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui » (1 *Jean* 3, 23-24). C'est bien la note propre du quatrième évangile. Tout s'y unit, tout s'y prolonge dans le reste. La doctrine spirituelle de l'apôtre suggère une attitude, mais ne détaille pas des applications. De même son enseignement sur le corps mystique : il est peu chargé, mais il donne, avec plus de force que n'importe quel écrit, l'essentiel.

Dans toute l'Écriture, peut-on dire, la grande leçon qui est déduite de la doctrine du corps mystique est celle de l'amour, du double amour, amour de Dieu, amour du prochain. Et cela se comprend : le corps mystique est l'organisme où les hommes sont unis surnaturellement entre eux et unis surnaturellement à Dieu; le Christ est le moyen par lequel Dieu unit les hommes ensemble pour les unir à lui. Plus unis dans leur être, ils doivent l'être dans leur façon d'agir, et avec une surnaturelle intensité, s'aimer les uns les autres et aimer Dieu.

2°. **Tradition.** — Ici non plus, nous n'avons pas à citer de traité systématique qui déduise de la doctrine du corps mystique une spiritualité (tout au plus pourrait-on hésiter à propos de la *Vie en Jésus-Christ* de Nicolas Cabasilas ou des œuvres de l'école française). Ce que l'on trouve, et en grand nombre, ce sont des enseignements de spiritualité, des enseignements pratiques, rattachés à cette doctrine : témoignages de la vie, non de la science abstraite. On les cherchera dans les sermons et dans les commentaires de l'Écriture, surtout les commentaires des épîtres pauliniennes. Ce sont des conseils d'abnégation, de pénitence : membre d'un crucifié, le chrétien doit souffrir comme a souffert le chef (Ignace, Irénée, Ambroise, Grégoire le Grand); doit garder sa chair pure, par respect pour la chair du Christ (Ignace, 2e Clément, Chrysostome, Augustin); il doit vivre dans l'action de grâce, dans la foi, dans l'espérance, dans la charité surtout (inutile de donner des noms). Le Christ, par l'eucharistie (Didachè, Cyprien, Hilaire, Augustin, Cyrille d'Alexandrie), par l'esprit qu'il envoie (Cyrille d'Alexandrie), par la vie qu'il mène en chacun, fait que ses membres sont un et doivent vivre dans l'union. Le Christ, en eux, doit les porter à l'obéissance, expliquent Origène, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie, Ambroise et Augustin (en commentant 1 *Cor.* 15, 28); les chrétiens doivent compter sur leurs œuvres satisfactoires, parce que le Christ, qui vit en eux (*Gal.* 2, 20), satisfait en eux, expliquent le concile de Trente et les scolastiques, après Augustin; les chrétiens, encore, divinisés qu'ils sont de par leur incorporation dans le Christ, c'est-à-dire dans le Fils et dans le Verbe (Athanase, Hilaire, Augustin, etc), sont divinisés, adoptés, sanctifiés : ils ont donc à avoir devant Dieu une attitude de confiance, d'humilité, de grandeur et de coopération, une attitude d'enfants (voir *Corps mystique*, table, à ces différents mots).

Ce sont là indications fragmentaires, perdues souvent dans un contexte qui parle d'autre chose; comme blocs plus importants, il n'y a que peu de chose à signaler.

On peut, par exemple, citer saint Ignace d'Antioche. Si l'on commence par se rappeler que le centre de ses préoccupations est l'union, l'union à Dieu et au Christ dans l'Église, et que cette union, au fond, c'est la même chose que l'unité dans laquelle réside l'incorporation au Christ, on peut lire ses épîtres avec l'assurance d'y trouver un bon nombre de préceptes spirituels basés sur la doctrine du corps mystique.

Saint Jean Chrysostome a de vibrants commentaires des textes pauliniens qui enseignent l'insertion dans le Christ. Il a aussi un grand nombre de passages sur l'aumône, qui font appel à l'identité mystique du pauvre et du Christ et qui s'appuient sur *Mt.* 25, 40; 18, 5. Voir surtout *In Rom.* 15; *In Act.* 45; *In 2 Cor.* 17; *In Mt.* 88, 50, 49; PG 60, 547-548, 318-320; 61, 522; 58, 778, 509, 502. Le saint y parle avec un réalisme violent, peut-on dire, et extrêmement instructif.

Chez les premiers alexandrins, chez les cappadociens, on pourra aussi faire une assez riche moisson de textes. Mais c'est certainement saint Augustin qui est, parmi les Pères, celui qui s'appuie le plus, dans ses conseils de vie chrétienne, sur l'incorporation dans le Christ. Si saint Jean Chrysostome se rattache à saint Paul, lui se rattache davantage à saint Jean, — encore qu'il ait utilisé admirablement saint Paul : Bède et Florus de Lyon ont extrait de ses écrits des commentaires entiers de l'Apôtre. C'est surtout dans ses *Enarrationes in psalmos* qu'il en agit de la sorte, mais dans toutes ses œuvres on peut trouver des trésors à ce sujet. Les plus précieux concernent l'amour envers Dieu et envers le prochain (*In epist. ad Parthos* 10, PL 35, 2055 sv; *In Jo.* 65, PL 35, 1809) et la nécessité de souffrir avec le Christ pour que le Christ tout entier fournisse la rédemption tout entière (*In ps.* 30, 2, 61, PL 36, 250, 730; *In ps.* 142, PL 37, 1846). Il y a, éparse dans les écrits du saint, une métaphysique de la prière chrétienne, une évocation du Christ qui prie en nous, qui prie pour nous, qui prie avec nous (*In ps.* 85, PL 37, 1081), du Christ qui sur toute la terre et à travers tous les siècles ne cesse pas de prier dans ses membres (*In ps.* 85, 101, 122, PL 37, 1085, 1293-1296, 1630). La façon de penser, la façon de vivre des membres sont et doivent être le prolongement de ce qui est dans le chef : même humilité, même patience, même bonté, même sainteté. Même sainteté surtout : le corps entier du Christ, malgré toutes ses misères, doit oser penser et chanter devant Dieu : « Sauve-moi, Seigneur, parce que je suis saint »; en en doutant, il ferait insulte à son chef (*In ps.* 85, PL 37, 1084; *In Jo.* 108, PL 35, 1916). Le tout est de se tenir en lui : en lui, on sera assumé par Dieu, en lui, on deviendra divin (*In ps.* 64, PL 36, 779; *In ps.* 122, PL 37, 1630).

Mais ce n'est pas encore là une synthèse. Les grandes spiritualités, bénédictine, dominicaine et franciscaine, ignatienne et thérésienne, peuvent s'interpréter facilement dans le sens du corps mystique, mais c'est une interprétation. En cet ordre d'idées, il faut noter surtout le mode d'oraison qu'enseigne sainte Thérèse et qui consiste à contempler à l'intérieur de son âme le Christ et ses mystères : pour aller du Christ intérieur au

Christ mystique, il n'y a qu'à tirer les conséquences (voir *Autobiographie*, ch. 4, 6, 9, 10, 14, 40; *Relations*, ch. 14, 36, 41, 42, 44, 49; *Chemin de la perfection*, ch. 26, 29-30; *Œuvres*, trad. des carmélites de Paris, Paris, 1907-1910, t. 1, p. 72-128; t. 2, p. 144, 236, 262-265, 269, 273; t. 5, p. 194-203). Mais il n'y a que la spiritualité de l'Oratoire et de Saint-Sulpice qui ressemble vraiment à un système basé sur l'incorporation dans le Christ.

2. — Quelques indications sur ce que serait une doctrine spirituelle basée sur la doctrine du corps mystique. — Ce qui suit ne vise ni à être complet, ni à être définitif. Thème de réflexions, indication de richesses à intégrer en une synthèse, ensemble de pensées aussi dont on a déjà étudié plusieurs et plus longuement ailleurs *(Morale et corps mystique)*, et sur lesquelles on se réserve de revenir. Qu'on veuille donc bien ne pas prendre pour une série de thèses définitives ce qui n'est à nos yeux qu'un état actuel de la question, aussi schématique que possible. — On y numérotera les différentes considérations, pour faciliter les renvois.

A. Notre spiritualité, comme notre être chrétien, vient totalement du Christ. — [1] D'une manière générale et pour toute science pratique, c'est le mode d'être qui fixe le mode d'agir : *operari sequitur esse.* Il le fixe, nécessairement, à la manière qui convient à l'être, et donc, pour les êtres libres, il le fixe à la manière qui convient à la liberté, c'est-à-dire par des lois, des obligations, des conseils, etc. S'il s'agit d'un être élevé à l'état surnaturel, c'est l'être encore, mais en tant qu'élevé à l'état surnaturel, qui fixera la manière d'agir. Et comme son élévation vient de Dieu surnaturellement, la règle qu'il contient viendra de Dieu surnaturellement elle aussi, c'est-à-dire par révélation et magistère, exactement de la même manière, mais sur un degré supérieur, que la loi naturelle qu'est pour lui sa nature lui vient de Dieu, comme cette nature et dans cette nature. Mais la loi surnaturelle, pour être ainsi transcendante, positive et extrinsèque, n'en exprimera que mieux les profondeurs nouvelles que la grâce dépose en son âme, et, par conséquent, elle n'en sera que plus intrinsèque, connaturelle et immanente : « et ideo dicendum est quod principaliter lex nova est indita, secundario autem est lex scripta » (saint Thomas, 1ª 2ae q. 106 a. 1*c*; il explique, ad 2, « quasi naturae superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum »; tout l'article est à méditer).

Une telle loi, évidemment, sera très noble, comme l'est l'élévation surnaturelle elle-même. A ce titre, tout en incluant la morale qui convenait à la nature, elle pénétrera cette morale d'une grandeur nouvelle et elle comportera des demandes d'une pureté nouvelle, et tout cela relève de ce qu'on est convenu d'appeler la spiritualité.

Or, pensons-nous, c'est la doctrine du corps mystique qui définit ce qu'est l'être des chrétiens comme chrétiens, ce qu'ils sont devant Dieu qui les voit et les prédestine en son Fils : ils sont des membres du Christ, des êtres qui vivent et qui existent en union et en prolongement de ce Christ. Aussi bien d'ailleurs cette doctrine résume-t-elle en elle-même toute la doctrine chrétienne (cf *Nouvelle revue théologique*, t. 66, 1934, p. 449, *Le Christ centre de la théologie comme science*, et *Recherches de science religieuse*, t. 26, 1936, p. 129, *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*), laquelle définit ce qu'est le christianisme et donc ce qu'est le chrétien comme chrétien. Dès lors, ce doit être elle aussi qui définit ce qu'est la spiritualité chrétienne. Il doit suffire de rappeler ce qu'elle dit des chrétiens pour savoir ce qu'elle réclame de leur action.

Pour en donner une idée, on va montrer, dans les paragraphes qui suivent, comment découlent de cette doctrine les grands principes de la spiritualité chrétienne. On pourrait faire la même chose pour les différentes vertus chrétiennes, mais cela demanderait trop de redites. On se contentera d'indiquer à l'occasion comment certaines vertus se présentent de la sorte, parfois à plusieurs titres et sous diverses nuances.

[2] Dans la spiritualité chrétienne, le Christ est tout. La vie du corps mystique comme corps mystique, — et son être : *vivere, viventibus, est esse* —, est exclusivement celle que le Christ lui infuse. Donc son action et son mode d'agir seront exclusivement ceux que le Christ y infusera. Dans la réalité, la spiritualité chrétienne est vie avant d'être science, et docilité vis-à-vis du Maître unique avant d'être système de préceptes. Ce Maître est toujours vivant, vivant dans les siens et les faisant vivre : vivre en membre de ce Maître, c'est être dirigé et agi par lui. D'où l'importance primordiale de la docilité vis-à-vis de lui et de sa grâce; vis-à-vis de son Esprit et des dons du Saint-Esprit; vis-à-vis aussi des intermédiaires authentiques dans lesquels il continue à enseigner et à diriger (Église, supérieur religieux, règles religieuses, d'où l'obéissance). C'est l'attitude du membre : rattachement, humilité, insuffisance en soi, confiance. On voit tout ce qu'il y a d'important, et de vraiment actif et positif dans les soi-disant vertus passives et négatives. Elles sont un aspect nécessaire, — pas le seul évidemment! (n° 14) —, de l'insertion dans celui qui est le grand actif. On voit aussi comment la dépendance voulue et étroite devant des directives extérieures est compatible avec la spontanéité et la sincérité avec soi-même : elle est même leur condition. Membre du Christ, on ne sera pleinement d'accord avec ce qu'on a de plus intérieur, qu'en se rattachant de tout cœur au Christ. La docilité totale à la conscience, le silence intérieur, ces grands postulats de toute morale et de toute unification du dedans sont contenus dans la véritable obéissance chrétienne et rendus complets par elle.

[3] Le Christ, toujours vivant, infuse sa vie dans ses membres par ses sacrements : un chrétien est un baptisé, un confirmé, un communiant, un assistant à la messe, un sanctifié par des rites, etc. La doctrine spirituelle chrétienne est « sacramentaliste » en ce sens qu'elle se conçoit toute en prolongement des sacrements. Non qu'elle s'y limite, pas plus que le Christ ne se limite à lui seul, mais parce qu'elle exprime dans la vie chrétienne la plénitude qui est dans les sacrements en tant qu'ils sont les gestes du Sauveur (n° 19).

[4] Or, ce Christ du dedans, ce Christ dont la vertu mystérieuse opère dans les sacrements, s'est exprimé en paroles et il s'y exprime encore, et authentiquement, dans l'Écriture, spécialement dans l'Évangile, et dans la doctrine chrétienne.

D'abord l'Évangile. Le même Esprit par l'opération duquel le Christ a été conçu, est l'inspirateur du récit sacré qui, à travers les siècles, montre le Christ aux

chrétiens : le Christ qu'on y voit est rigoureusement le même que celui qui se forme dans l'âme. Aussi l'Évangile, sans avoir rien d'un traité, est-il le code par excellence de la spiritualité chrétienne, et pas un code ordinaire. Pris en sa totalité, avec l'Église qui le donne, avec l'Esprit qui ne cesse pas d'en être l'auteur principal, il est réalité active et vivante, de soi, productrice du Christ, si l'on peut dire : *conceptus de Spiritu sancto*. D'où l'importance de le méditer, de se l'assimiler, comme une chose contemporaine, comme une leçon actuelle pour l'âme (saint Ignace), comme une chose intérieure (sainte Thérèse).

[5] Puis il y a la doctrine chrétienne, que propose la tradition. L'Évangile était une narration concrète; celle-ci est un système abstrait. Mais elle n'en est pas moins, de par l'assistance divine et la présence du Christ dans son Église enseignante (*Luc* 10, 16), chose vivante, elle aussi, quand on la prend en sa totalité. Elle est donc toute capable de fournir les données d'un système abstrait qui serait la doctrine spirituelle chrétienne (nº 14).

B. Conséquences de notre incorporation au corps mystique. — [6] D'une façon plus précise, dans cette doctrine, le point capital, celui où se rejoignent tous les autres, celui qui commande l'attitude chrétienne, c'est le dogme christologique. Il dit ce qu'est le Christ, il dit ce que sont les membres du Christ comme membres du Christ, il dit comment ces membres ont à agir. Le dogme christologique est le principe premier de la spiritualité chrétienne.

[7] C'est dire que la spiritualité chrétienne, — et toute la morale chrétienne —, est une science bien constituée en elle-même et indépendante des autres. Loin d'être une morale philosophique avec quelques compléments, elle est un système rigoureusement théologique d'un bout à l'autre, — n'est-elle pas même en sa réalité vivante, un Maître sans pareil, l'Homme-Dieu, qui ne cesse de mener les siens (nº 2, 4)? Si elle n'est pas séparée ni séparable de la morale naturelle (nº 1, 14), ce n'est pas qu'elle en dépende, c'est qu'elle l'inclut en lui infusant un nouveau sens, en l'assumant en quelque sorte : ainsi le Verbe a-t-il assumé la nature humaine.

a) *Par rapport à la nature humaine individuelle.* — [8] Le Christ, dit la christologie, est l'Homme-Dieu, il l'est à jamais. Ses membres sont donc divinisés, appelés à une sainteté transcendante, ayant même déjà celle-ci en eux, sous forme de germe et de réclamation intérieure. Ce don, du côté de Dieu, est définitif, comme l'union des deux natures dans le Christ est indissoluble; seuls, leurs péchés à eux peuvent leur dérobe ce qui de soi est la vie éternelle (confiance, donc, espérance inconfusible, avec défiance de soi).

[9] Ils sont divinisés dans leur être; ils doivent être divinisés dans leurs pouvoirs d'agir. La grâce, qui élève leur substance, réclame des vertus qui élèvent leurs facultés, qui leur conviennent selon la nature divine à laquelle ils participent : « sicut lignum ignitum participat naturam ignis : et sic quodammodo fit homo particeps naturae divinae... et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam » (saint Thomas, 3ª q. 62 a. 4 ad 1). L'élévation de leur faculté de connaître, c'est la foi; l'élévation de leur faculté de vouloir, c'est la charité. Quant à l'espérance, qui est la vertu qui leur fait désirer et attendre Dieu et les grâces pour le mériter, elle est, peut-on dire, l'élévation de leur pouvoir de grandir et de se former, qui est essentiel à la nature humaine ici-bas. Ce pouvoir dans l'ordre surnaturel doit comporter en premier lieu une tendance et un désir de se recevoir des mains de Dieu, ou plutôt de recevoir Dieu même, car la vie spirituelle n'est que grâce créée fondée sur la grâce incréée, comme l'illumination de l'air n'existe que par le soleil qui éclaire. De même qu'attendre cette illumination, c'est attendre le soleil, ainsi en fin de compte, quoi qu'on espère dans l'ordre surnaturel, c'est Dieu, de Dieu et à cause de Dieu qu'on espère. Et n'est-ce pas un prolongement de l'incarnation qu'on espère, un prolongement et un influx, dans les membres, de ce qui est dans le chef, et tout, dans l'incarnation, n'est-il pas effectué par Dieu, même ce qui fait l'humanité à titre d'instrument? (nº 16-17). La foi, l'espérance et la charité donnent au chrétien sa manière propre d'agir : consolations et raisonnements humains ne lui sont pas nécessaires; il est fait pour pouvoir agir par pure foi, pure espérance, pur amour. Ces vertus, faut-il ajouter, comme elles sont dans le membre comme membre, ont lien aux autres membres : étant théologales dans le Christ, elles sont sociales. La foi n'agit en plein que dans l'Église et dans la communion catholique, la charité va aux œuvres, l'espérance porte sur la béatitude de tous et elle est facteur de « joie de vivre » universelle dans la chrétienté (nº 27 svv). D'où l'importance des manifestations collectives, du culte public, etc (quelques développements dans *la Grâce et les vertus théologales*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 64, 1937, p. 802-817).

[10] Mais, divinisés, les chrétiens restent hommes. Le Christ est homme, parfaitement homme; dans le Christ, Dieu se montre à l'humanité, comme homme. Pour s'unir à Dieu dans le Christ, ce qu'il faut aux hommes, c'est d'être hommes : rien n'est plus simple ni plus facile, mais rien n'est plus exigeant. Tout ce qui est bien, humainement parlant, peut servir; donc tout est requis. Il y a toujours quelque chose à faire; la spiritualité chrétienne est adaptée au chrétien toujours et dans tous les états, comme un vêtement bien serrant, ou plutôt, comme l'organisme l'est au vivant. Les efforts qu'il faut pour devenir saint sont les efforts, les pauvres efforts humains; les prières qu'il faut sont les prières, les lourdes prières humaines. Pas de rapidité vertigineuse dans l'ascension vers le ciel; pas de miracles fréquents, surtout de miracles psychologiques : l'ordre naturel humain doit être élevé, non démantibulé; pas de surtension nerveuse : l'équilibre humain n'y résisterait pas.

[11] Dans le Christ, la nature humaine ne subsiste qu'en Dieu. De même les chrétiens, de même la ligne de conduite des chrétiens : s'ils ont à être hommes de tout leur cœur, ils ont à l'être pour Dieu seul : par vénération pour l'Homme-Dieu, par obéissance au Père. Mépris, en conséquence, pour le naturalisme satisfait et pour l'humanisme tout court : ne songer qu'à l'homme, c'est désormais avilir l'homme et offenser Dieu.

[12] Subsistant en Dieu, la nature humaine du Christ est divinisée d'une divinisation intrinsèque qui est la grâce. Donc, notre nature aussi est intrinsèquement élevée, et sa dignité naturelle, si grande soit-elle, n'est rien auprès de son exaltation surnaturelle. D'où réclamation d'humilité et de fierté. Respect, culte même, pour tout homme et pour tout l'homme, parce qu'il est homme, et que c'est à ce titre qu'il est recherché et

élevé par Dieu dans le Christ. Charité internationale, par conséquent, charité qui s'efforce de se purifier de tout esprit de classe. Charité réaliste aussi : le seul homme qui existe, c'est l'homme réel, l'homme tel qu'il est, dans notre époque telle qu'elle est; c'est lui qu'il faut aimer, comme il est, mais pour le rendre, autant que possible, meilleur qu'il n'est, en le servant. Charité et respect pour le corps humain (œuvres de miséricorde, œuvres sociales, chasteté), et même pour l'univers matériel, mais à cause de l'homme et en sachant en user largement pour l'homme (n° 32).

[13] Le Christ a assumé une nature complète. Donc, notre nature entière doit être assumée par la grâce. Il n'y a rien à supprimer : toutes les nuances de caractère et de mentalité, tous les amours sains peuvent être élevés, et doivent être purifiés jalousement.

[14] En particulier, le Christ avait son opération humaine et sa volonté humaine. Les membres du Christ aussi doivent avoir leur activité, leur décision, leur initiative. Dieu est l'Acte pur, le Christ est la grande force qui soulève le monde : on ne s'unit à tant d'activité qu'en étant actif au maximum. Culture de la volonté, par conséquent, ascèse ferme et précise, hygiène de l'esprit et du cœur, tout cela n'est pas seulement toléré, ou pré-requis, tout cela est inclus dans une vraie croissance de membre du Christ, et tout cela doit être informé de l'esprit du Christ. Pas de surenchères volontaristes sans doute, comme s'il s'agissait de tours de force, pas d'impérialisme intérieur ou extérieur, comme si le but était de se dominer soi-même ou de s'imposer aux autres; mais le souci de vouloir ardemment dans le Seigneur. Culture aussi de l'intelligence. Il faut comprendre et méditer la doctrine chrétienne (et l'Évangile) (n° 5, 6), jouir de sa cohésion, de sa profonde vérité divine et humaine, la penser de tout son cœur. Ainsi s'augmentent la foi et la charité, par la grâce de Dieu.

[15] Il faut une doctrine spirituelle, et il faut faire ses plans individuels de sainteté. Cette doctrine spirituelle, basée sur le dogme et sur le Christ, doit mettre Dieu en première place, à toute la place même (n° 16, 17), mais ne négliger rien d'humain. Tout y interviendra : la métaphysique et la philosophie, la psychologie et l'expérience, la pathologie mentale et le bon sens banal (si précieux!) : de grands principes, de petits moyens, et tout cela au service de la grâce (n° 26, 27).

[16] Sa nature humaine, le Verbe l'a assumée comme un instrument pour opérer notre salut, c'est-à-dire notre purification et notre divinisation : c'est par elle, en effet, que l'action divine s'adapte à l'humanité et la touche. L'ordre de l'incarnation est l'ordre où Dieu montre sa puissance et son amour, non pas proprement en faisant des merveilles, mais en faisant que l'homme les fasse, — avec Dieu. La réparation du péché, par exemple, ne s'effectue pas par un pardon que Dieu laisserait tomber de loin; elle se fait par le travail, la peine et le sacrifice de l'humanité qui se redresse elle-même, dans l'Homme-Dieu d'abord et ensuite dans les membres de cet Homme-Dieu, mais exclusivement par l'influx de cet Homme-Dieu. De même pour la conversion du monde et la sanctification des âmes. Seulement, l'Homme-Dieu ne peut rien en cet ordre d'idées, que parce qu'il est Dieu; aussi bien ne subsiste-t-il qu'en Dieu. Tout vient de Dieu seul, mais tout vient par l'homme et dans l'homme, et si Dieu seul fait tout, il le fait non en suppléant à l'effort humain, mais en le suscitant et en le soutenant. Importance primordiale de l'action humaine (n° 10). Mais à son niveau.

[17] Importance nettement secondaire. Elle n'est qu'instrument; instrument libre sans doute, instrument d'ordre à part, puisqu'il opère par sa forme en tant que celle-ci est soulevée intrinsèquement par la grâce : la grâce (et l'incorporation au Christ) affecte la substance de l'âme; car l'homme est vraiment le premier principe intérieur de son acte. Mais instrument quand même : il n'est premier principe qu'en ordre second et n'opère par sa forme qu'en tant que celle-ci est divinisée par Dieu; instrument en ce sens qu'à lui seul il est absolument impuissant et qu'il travaille à une œuvre qui dépasse bien plus sa nature que l'art d'une peinture ne dépasse un pinceau.

[18] Humanisme, et non-humanisme. Exaltation de l'homme : il peut tout, il fait tout, il dit tout; mais humilité aussi : il ne peut, ne fait, ne dit rien qu'en celui qui fait toute sa force : *Omnia possum in eo qui me confortat.* Optimisme et prudence, confiance en soi avec Dieu et défiance de soi, attitude nettement nouvelle, composée d'infiniment distants, comme l'Homme-Dieu est composé de deux natures. Humanisme, aussi, universel (n° 28, 29, 32).

[19] Si la doctrine spirituelle chrétienne est essentiellement sacramentaliste (n° 3), elle est aussi ascétique; elle est les deux ensemble. L'idéal n'est pas de se confesser et de communier sans cesse, ni d'assister à messes sur messes; il n'est pas non plus de ne vivre que pour faire rendre à sa volonté le maximum de rendement avec le maximum de force et de méthode. Au reste, le vrai « sacramentalisme » et le vrai ascétisme, loin de s'exclure, s'incluent et s'appellent l'un l'autre; si bien que, pour qu'ils s'accordent, il n'y a pas à les tempérer l'un par l'autre; il suffit de les laisser se développer chacun dans sa voie, mais exactement dans sa voie. Pour bien recevoir les sacrements, il faut aller à eux, non pour qu'ils suppléent à nos efforts, mais pour qu'ils les suscitent et les fécondent, et la communion, par exemple, n'est bien reçue que si elle inspire la charité et donc le besoin de se donner à Dieu et au prochain. L'ascèse, de son côté, ne va vraiment à son but, qui est de faire vouloir et penser et vivre en enfant de Dieu et en membre du Christ, que si elle avive le besoin de Dieu et du Christ et donc si elle excite le désir des sacrements. Quant à la proportion à mettre entre les deux, elle est enseignée par la *praxis Ecclesiae*, et aussi, somme toute, par chacun des deux, bien compris, car en chacun, il y a, de manières différentes mais réelles, celui qui fait l'efficacité des deux, le Christ.

[20] Une chose, non mentionnée jusqu'ici, doit être mise très en vue. Le Christ est essentiellement rédempteur : sans le péché, serait-il même venu? Donc les péchés ne séparent pas de lui; au contraire, ils adaptent à son action et à sa sainteté, à condition qu'on prenne devant eux l'attitude qu'il a prise, l'attitude d'opposition. La doctrine spirituelle chrétienne, comme tout le christianisme, est pour les pécheurs, repentants bien entendu.

[21] Son humanité est offerte en sacrifice : exaltée oui, mais par la résurrection, après la croix. Notre humanité aussi est la matière d'un sacrifice, le sien, qui vient se continuer en nous avec sa vie, par la communion à sa messe. Mortification donc, et qui doit être totale, jusqu'à la mort inclusivement. Il s'agit, non seulement de renoncer à être des individus complets qui se suffisent, mais de renoncer à soi-même en tant que

pécheurs : et l'on est pécheur tout entier, quoique non totalement. Il faut mourir, mourir à soi tout entier. Cette mort, pour qu'elle soit efficace dans l'ordre surnaturel, le Christ l'a subie le premier et, comme chef, en plénitude (mystère de sa croix, de l'immensité de sa douleur, de sa mort qui se perpétue dans la messe). Maintenant, il faut qu'elle passe en nous. Aussi bien est-ce par sa mort, et par la résurrection ensuite, qu'a éclaté dans le Christ la qualité de chef. C'est par elle que nous lui sommes incorporés (baptême et ensevelissement dans la mort); c'est en elle que nous vivons. Abnégation donc, mort à soi-même, lutte contre soi.

[22] Dans le Christ, ce sont les suites du péché : l'humiliation, la douleur et la mort, qui ont fourni la matière de l'acte d'amour rédempteur (n° 16). Elles le font aussi dans les membres du Christ, en ce sens qu'elles sont pour eux matière d'actions satisfactoires et méritoires. Ainsi, par lui, pour eux, ont-elles une valeur, et ces maux sont des biens à leur façon. Insister sur leur nécessité, ce n'est pas nier l'optimisme surnaturel, c'est le pousser à bout, en le faisant porter sur cela qui semblerait le détruire. La folie de la croix est à base de joie, elle montre dans la mort un moyen de vie, et dans la souffrance, ce qui supprime la cause de la souffrance et supprime donc la souffrance même.

Jusqu'ici, il s'est agi surtout du Christ en lui-même. Il faut parler maintenant du Christ en ses rapports avec toute la divinité, et dans ses rapports avec toute l'humanité.

D'abord, le Christ et ses rapports avec la Trinité. Ici surtout, il faut redire que la matière est extrêmement délicate, mais extrêmement vitale. Le lecteur voudra bien commenter et compléter ces notes trop brèves par ce qu'il sait d'ailleurs sur le *De Trinitate*.

b) *Par rapport à la Trinité.* — [23] Dans la Trinité, toutes les actions *ad extra* sont rigoureusement communes aux trois personnes. Mais le fait d'être la personnalité unique d'une nature humaine est rigoureusement propre à la seconde de ces personnes. Et l'humanité du Christ n'est chef mystique de l'humanité que parce qu'elle subsiste en Dieu, et elle ne subsiste en Dieu que parce qu'elle subsiste dans cette personne. Les chrétiens, envisagés en eux seuls, sont *ad extra*, et tout ce qui se fait en eux est produit également de trois personnes. Mais, une fois qu'ils sont chrétiens, ils sont unis au Christ et il faut les considérer dans cette union avec le Christ. Or, le Christ n'est aucun autre que le Fils; les chrétiens ne sont donc membres que de celui qui n'est que le Fils. Le Christ n'est Dieu qu'en étant le Fils; eux ne sont divinisés qu'en étant fils adoptés. Rien ne s'ajoute à la Trinité, évidemment, *ne fiat quaternitas*. Mais le Fils est vraiment cet homme qui n'est complet qu'avec son corps mystique. Filiation adoptive et, en conséquence, une nuance spéciale de confiance, de petitesse, d'obéissance aimée, de zèle pour les choses du Père, etc. Le Pater est pour les fidèles un résumé de toute la spiritualité, la grande leçon d'humilité et de grandeur, de zèle, d'abandon, de désir; la « petite voie de l'enfance spirituelle » est une théologie de l'incarnation adaptée à la conduite chrétienne. (Ce n° et les n^{os} connexes sont exposés plus au long dans notre article *Filii in Filio*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702).

[24] L'humanité du Christ a été conçue par l'opération de l'Esprit et, durant toute sa vie mortelle, — qui est pour l'homme comme une naissance prolongée —, elle a été conduite par cet Esprit. De même les chrétiens : ils ont à être formés et mus sans cesse par l'Esprit : d'où le rôle important des dons du Saint-Esprit dans la spiritualité (n° 2).

[25] Le Christ n'est le Fils qu'en étant le Verbe éternel, le Logos du Père. Pour que les hommes soient ses membres, il faut quelque chose qui les adapte intérieurement à la grandeur qu'ils ont en lui, quelque chose qui n'ait de sens et de possibilité que par cette grandeur et par lui. Mais n'est-il pas la vie de leur vie et le plus intime de leur être? Or s'il est le terme d'une procession d'ordre intellectuel, les hommes, pour devenir ses membres, auront rapport avec l'intellection absolue et par conséquent l'activité la plus foncière et la plus essentielle de leur vie de grâce sera une vertu de l'intelligence, la foi, et ce qui caractérisera leur être surnaturel sera encore d'ordre intellectuel : la vocation à la vision face à face. Mais de plus, ils devront perpétuellement recevoir du Christ, par l'espérance (n° 8), cet être surnaturel, et cette réception est en relation dans leur chef et en lui seul avec ce qui, en lui, est la génération passive. Enfin, par le Christ et en lui, ils seront rendus participants de l'activité divine; ils pourront et devront produire, avec la grâce de Dieu, de la vie divine : devenus principes de charité, ils verront cette activité dans leur chef et en lui (on ne peut trop insister sur cette explication), mise en relation avec la procession de l'Esprit : *Spiritus charitatis*.

Ainsi les vertus théologales, comme elles apparaissent liées à la divinisation du chrétien (n° 9), apparaissent liées aussi à la vie trinitaire. Mais, l'un et l'autre, dans le Christ. Aussi bien n'en pouvait-il aller autrement : est-on divinisé autrement que dans le Christ, et le Christ n'est-il pas le Fils?

[26] Or, les vertus théologales dirigent toute l'activité chrétienne, elles l'éclairent, la stimulent, l'informent, la suscitent. C'est donc toute l'activité chrétienne qui est liée à l'activité de Dieu et à l'activité trinitaire. Le Christ « est » essentiellement trinitaire : il ne subsiste qu'en une personne, qui n'est elle-même qu'une des relations subsistantes. De même, mais rien qu'en lui et par lui, les chrétiens « sont » essentiellement trinitaires, parce qu'ils sont ses membres. Donc leur action aussi doit l'être, et leur vie, leur culte, leur pensée et leur vouloir seront une consécration à la vie éternelle. Ici-bas, ils ne s'en rendent pas compte : le lien est dans le Christ et se fait dans le Christ, et il n'apparaît pas plus que n'apparaît leur qualité de membres. *Cum autem apparuerit*, quand viendra la consommation définitive, alors apparaîtra l'intérieur dernier des choses et les rattachements organiques les plus intimes : qu'ils ne vivent, eux, que dans le Christ, et que, dans le Christ, le premier sujet de vie et d'action c'est le Verbe; qu'ils sont un, tous ensemble, de l'unité du Christ, qui, elle, n'a son dernier fondement que dans une des personnes de la Trinité. Eux aussi sont par la Trinité : quand on parle d'eux, il faut aller jusque-là, ou l'on ne dit rien. De même la doctrine spirituelle qui leur convient : elle a, comme la christologie, son premier principe absolu dans les rapports trinitaires du Fils et du Christ : il faut parler de cela aux enfants d'adoption, ou l'on ne leur dit rien. Leur attitude d'enfants devant Dieu, leur confiance, leur dépendance, leurs obligations d'apostolat, d'amour, ne s'expliquent que par le mystère des mystères. Qu'on leur en parle; en leur parlant de cela, on ne leur parle pas d'autre chose que du Christ.

[27] Le Christ, comme il est *unus de Trinitate*, est aussi *unitas humanitatis*. L'un explique l'autre : c'est exclusivement parce qu'il est le Fils qu'il fait que les hommes sont un en lui comme lui-même est un avec le Père (*Jean* 17, 21), comme c'est exclusivement parce qu'il est Dieu qu'il est, en son humanité, source universelle de grâce. Ainsi, ce qui le rend intérieur à tous est ce qui le rend, de façon transcendante et divine, intérieur à lui seul; il est, comme homme, infiniment plus personnel que tout autre, par cela même qui le rend principe universel de vie et mystique. De même les chrétiens : ce qui les unit à tous et les fait intérieurement membres les uns des autres est ce qui les approfondit en eux-mêmes et les rend « sur-personnels » dans leur vie surnaturelle : c'est la grâce, le rattachement vital au Christ, qui divinise leur moi en l'incorporant du même coup dans cette plénitude du Christ qui est l'Église. Il faut donc dire, d'une part, qu'il n'y a pas de spiritualité en série, qu'il y a, pour chaque âme, une nuance spéciale de sainteté, d'action, de prière, que la grâce intérieure, les dons de l'Esprit, l'obéissance, les conseils d'un directeur de conscience lui indiqueront. D'autre part, il n'y a pas de sanctification individualiste, de plan de sainteté qui n'aurait à tenir aucun compte des autres saintetés; la spiritualité est essentiellement universelle et catholique. Et ce ne sont pas là deux vérités opposées, mais deux aspects d'une même vérité : c'est le raccordement à tous qui montre à chacun sa partie propre, comme c'est en ayant ses contours exacts que chacun se raccorde rigoureusement aux autres.

c) *Par rapport aux autres et à l'univers.* — [28] Le Christ est uni à tous parce qu'il est Dieu. Le chrétien doit être uni à tous dans le Christ parce qu'il est divinisé. La charité envers les hommes ne distrait pas de l'amour total envers Dieu; elle y conduit, *vade prius reconciliari fratri tuo*. Elle ne diminue pas l'amour pour le Christ, elle l'exerce d'une façon très efficace : *mihi fecistis*. Le respect, la donation de soi qu'elle fait pratiquer sont un acte de foi dans la grandeur mise en notre race par l'incarnation, et cet acte de foi est spécialement apte à toucher les hommes et à les convertir à la religion du Verbe incarné.

[29] La vie de tous est donc universelle; leur action, leurs souffrances, leurs prières, leurs vertus, considérées en eux seuls, auront un caractère partiel et inachevé, celui de parties, de « membres » qui doivent être achevés par les autres; un caractère aussi de suprême plénitude, par le supplément qu'elles reçoivent de tous. D'où l'importance primordiale de ce qui mortifie l'individualisme en rattachant au tout (charité, obéissance, abnégation, service universel); qui rattache sans diminuer la personnalité, mais en l'intensifiant (nécessité d'une charité intérieure, d'une obéissance intelligente et aimante : obéissance d'intelligence et de volonté, d'un esprit d'abnégation, d'une mentalité de catholique). Ce que chacun doit faire et souffrir ne se mesure pas sur ses seuls besoins, mais sur ceux du tout; le dosage entre les divers éléments de sa vie (action, douleur, prière, etc) ne se détermine pas sur les seules données de son équilibre psychologique intérieur.

[30] Catholiques par leur vie intérieure elle-même, les chrétiens ne peuvent avoir de règle d'action qu'une règle catholique elle aussi. D'où l'importance, même au point de vue de la formation la plus personnelle, des préoccupations missionnaires, de l'apostolat de la prière, du zèle d'action catholique.

[31] Mais la totalité du corps, c'est l'Église. D'où l'importance que présentent, pour la spiritualité, toutes les directions de l'Église, la valeur éducative et intérieure de la liturgie, la signification documentaire universelle des règles particulières des différents ordres.

[32] Le corps mystique contient, comme un complément, l'univers matériel lui-même (*Corps mystique*, table, *univers*) : les hommes, qui en sont les membres, n'étant complets qu'avec leur corps, et leur corps n'étant complet qu'avec tout l'univers humain; le Christ, en assumant un corps, a assumé cette matière et ces lois dont est faite la vie organique humaine; le Christ, en unifiant l'humanité, l'a unifiée avec cet univers dont elle est inséparable. L'appartenance au Christ demande donc une appartenance à l'univers, et plus aimée, plus complète que l'appartenance naturelle, une appartenance à base de charité, une fierté plus joyeuse, plus humble, plus familiale devant ses splendeurs, une ratification plus aimante de ses lois, même quand elles font souffrir et mourir le corps.

[33] La doctrine spirituelle dont on vient de lire l'esquisse est, on le voit, nettement autre chose qu'une éthique. La morale naturelle y subsiste bien entendu, mais surhaussée, et dans un nouvel esprit. Les grandes notions de la morale s'y retrouvent, mais surhaussées de même : la norme par exemple n'est plus la nature humaine à elle seule en tant que connue par la raison, mais la nature divinisée dans le Christ et dans ses membres en tant que connue par la foi et la raison. Le législateur n'est plus le maître qui impose la loi en imposant l'être, du dehors, de sa transcendante élévation; il est celui qui se fait un avec nous dans le Christ. La notion de nécessité venant d'un autre, ratifiée d'ailleurs par la volonté, qui était essentielle à l'obligation, se surpasse pour arriver à la charité et à l'union avec cet autre : liberté des enfants de Dieu. La fin n'est plus le terme où il faut arriver, c'est le don qui est déjà possédé, mais imparfaitement. La liberté n'est plus le simple pouvoir de se mouvoir soi-même, c'est la toute puissance de Dieu s'unissant à la liberté humaine dans l'amour. La conscience morale n'est plus la seule intelligence qui réfléchit sur sa loi naturelle et sur les quelques lois positives dont cette loi naturelle postule ou admet l'existence, c'est la pensée de Dieu dans le Christ qui se fait intérieure aux hommes dans le Christ et qui s'exprime, la même et à l'état authentique et total, dans les organismes où vit le Christ. L'agissant n'est plus le vouloir individuel seul, c'est la volonté du membre comme membre, c'est le Christ total vivant dans ses membres, opérant par les sacrements, par l'économie de la grâce, par la coopération humaine.

Ainsi tout, dans la science de l'action chrétienne, se ramène au Christ et, par le Christ, à Dieu et à la Trinité. Ainsi parlait déjà saint Ignace d'Antioche : « Faisons tout dans la pensée qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples et que lui soit en nous notre Dieu » (*aux Éphésiens*, 15, 3).

F. Juergensmeier, *Der Mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens auf dem Corpus Christi mysticum*, 6e éd., Paderborn, 1936. — G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, coll. Freiburger theologische Studien, 34, Fribourg, 1932 (bibliographie méthodique). — E. Mura, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, 2 vol., 2e éd., Paris, 1936 (voir t. 2). — P. Gasque, *Corps mystique, vie chrétienne*, coll. La vie inté-

rieure pour notre temps, Paris, 1937. — P. Glorieux, *Corps mystique et apostolat*, Paris, 1935 (voir surtout p. 81-108 et 45-70). — J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, 5e éd., Paris, 1934, p. 386-428, et 130 svv, 276 svv). — J. Grimal, *Lui et nous, un seul Christ*, Paris, 1937. — J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 4e éd., Paris, 1928. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, t. 1, 18e éd., 1930; t. 2, 16e éd., 1929 (surtout t. 2, p. 375 svv). — F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre, die Idee der Nachfolge Christi*, coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre, 3, Dusseldorf, 1934. — P. Charles, *La prière de toutes les heures*, Bruxelles, 1922-1924, que je tiens à citer pour les trésors de vraie théologie qui s'y trouvent, et pour ce que je dois à l'auteur. — É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie positive*, 2e éd., Bruxelles-Paris, 1936 (bibliographie); *Morale et Corps mystique*, 1937 (bibliographie). — Art. Divinisation, Église, Grace.

† Émile Mersch.

III. — ENSEIGNEMENT DE L'ENCYCLIQUE MYSTICI CORPORIS

La parution de l'encyclique *Mystici corporis* aurait été une grande joie pour le Père Émile Mersch; c'est peut-être son plus beau titre de gloire d'avoir, par son labeur persévérant, contribué à l'élaboration de la doctrine qu'elle est venue consacrer. Mais on sait que ce bon serviteur a été rappelé par le Maître dans des circonstances tragiques en mai 1940, avant même d'avoir pu faire éditer l'important travail qu'il venait d'achever, mais que la guerre empêcherait de paraître avant 1944 : *La théologie du Corps Mystique*, 2 vol., Paris-Bruxelles (3e édition, 1952; les *Études de théologie historique* en sont aussi à leur 3e édition, 1952, ainsi que *Morale et corps mystique*, 2 vol., Bruxelles, 1949).

Il a semblé préférable de publier tel quel le texte de l'article rédigé par lui, voici douze ans, quitte à le faire suivre de quelques notes relatives aux précisions apportées principalement par l'encyclique et les travaux qu'elle a suscités. Ces précisions sont de trois ordres : exégétique, historique, dogmatique.

1. — Point de vue exégétique. — Le P. Mersch, tout en admettant que saint Paul a peut-être emprunté le mot *corps* à des diatribes stoïciennes ou à des spéculations de gnose syncrétiste, croit que « l'apôtre s'en sert pour exprimer exactement ce que nous désignons par l'expression *corps mystique* ». Sans doute ne manque-t-il pas, en effet, d'exégètes pour soutenir que lorsque Paul parle de corps à propos de l'Église, c'est toujours pour exprimer directement le « mystère chrétien », c'est-à-dire la participation de tous les chrétiens à la vie divine comme membres du Christ (vg J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, p. 219 svv; E.-B. Allo, dans *Vivre et Penser*, 3e série [= *Revue biblique*, t. 52], 1945, p. 148, dans la recension de l'ouvrage de L. Cerfaux cité ci-dessous). Pourtant divers travaux récents et indépendants les uns des autres ont cru discerner une certaine évolution dans la pensée de Paul sur ce point, ou tout au moins un approfondissement dans l'utilisation de cette image du corps (surtout L. Malevez, *L'Église, Corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, dans *Science Religieuse* [= *Recherches de science religieuse*, t. 31], 1944, p. 27-94; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1re éd., 1942).

Dans les « grandes épîtres » (surtout 1 *Cor.* 12 et *Rom.* 12), Paul reprendrait le vieil apologue des membres et de l'estomac pour rappeler la dépendance mutuelle et la nécessaire soumission de chacun au bien commun : l'Église est comme un corps aux membres diversifiés et fortement unis. Déjà pourtant l'Apôtre dépasserait l'horizon d'une morale purement humaine, car un texte comme 1 *Cor.* 12, 12, quel que soit le sens précis que l'on attribue aux trois mots : « ita et Christus » (sur ce point, voir J. Havet, « *Christ collectif* » *ou* « *Christ individuel* » *en* 1 *Cor.* 12, 12?, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 23, 1947, p. 502 svv), situe en climat chrétien et montre dans le Christ le principe d'unification de la communauté; de même 1 *Cor.* 12, 27 et *Rom.* 12, 5.

Mais ce ne serait guère que dans les épîtres de la captivité (Éphésiens et Colossiens) que Paul donnerait à l'expression toute sa force spécifiquement chrétienne, dans un sens analogue à celui de l'allégorie de la vigne chez saint Jean : l'Église est identifiée mystiquement au corps personnel de Jésus; elle est en quelque façon le prolongement de l'incarnation, la manifestation de Dieu continuée à travers l'espace et le temps; dans ce sens, Paul utiliserait d'ailleurs tout naturellement la valeur du mot *corps* chez les sémites pour qui ce terme désigne la personne en tant que manifestée et rendue sensible (J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, p. 222-223). Dans ces perspectives, le *corps* ne s'opposerait pas à la *tête*, pas plus que, chez saint Jean, la vigne ne s'oppose aux rameaux; cette distinction entre l'Église-Corps et le Christ-Tête ne se trouverait que dans quelques textes des épîtres aux Colossiens et Éphésiens, développement occasionnel de l'image auquel l'Apôtre recourt alors pour insister sur la primauté du Christ auprès des chrétiens tentés dans leur foi en l'unique Médiateur.

D'autres travaux ont, plus récemment encore, souligné spécialement comment c'est sa condition qui a permis au Christ de faire de nous son corps : libéré des infirmités et limitations liées à la condition « charnelle » qu'il avait volontairement assumée, le Christ ressuscité, devenu « esprit vivifiant » (1 *Cor.* 15,45), nous assimile à lui dans la vie de son humanité corporelle et fait de nous son corps (cf F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, Le Puy-Paris, 1950; P. Michalon, *Église, corps mystique du Christ ressuscité*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 74, 1952, p. 673-687).

2. — Point de vue historique. — 1° Le P. Mersch note qu'il faut situer l'origine de l'expression *corps mystique* chez les préscolastiques où elle désigne le mystère eucharistique plutôt que l'Église. On la trouve avec son sens actuel pour la première fois vers 1160, semble-t-il, dans le *Tractatus de sacramentis* d'un certain maître Simon, inconnu par ailleurs. Les historiens qui, depuis la mort du P. Mersch, se sont penchés sur ce problème ont simplement confirmé cette assertion (cf H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge*, coll. Théologie, 2e éd., Paris, 1949, p. 119-120; dans les pages précédentes, l'auteur note les expressions antérieures approchantes : « Ecclesia mystice corpus est », « caro mystica »; cf aussi F. Holböck, *Der eucharistiche und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rome, 1941, p. 142, 188, etc). On a d'ailleurs noté que, bien avant cette évolution du sens de l'expression *corpus mysticum* passant dans le haut moyen âge de l'eucharistie à l'Église, chez saint Paul

déjà c'est la résonance eucharistique de l'expression *corps du Christ* qui aurait permis le passage de l'emploi simplement métaphorique du mot *corps* dans l'épître aux Romains et dans la première aux Corinthiens, à son emploi indéniablement « mystique » dans l'épître aux Éphésiens (L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 213 svv).

2° Sur les circonstances historiques lointaines et proches qui ont précédé et amené la parution de l'encyclique *Mystici corporis*, l'étude la plus détaillée semble être le premier des trois articles publiés par dom C. Lialine dans *Irénikon*, t. 19, 1946, p. 129-151, 283-317 et t. 20, 1947, p. 34-54 sous le titre *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis »*. Il n'y a pas à revenir ici sur les préparations lointaines du document pontifical, en particulier sur les travaux du 19e siècle (sur ce point, cf dom A. Kerkvoorde, *La théologie du Corps Mystique au dix-neuvième siècle*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 67, 1945, p. 417-430), ni sur ceux de quelques théologiens modernes qui, parallèlement au P. Mersch lui-même, ont contribué à expliciter cet aspect de la doctrine catholique proclamé officiellement par Rome. Il faudrait citer surtout le Père Y. Congar (spécialement l'étude sur *Le Corps mystique du Christ* parue dans ses *Esquisses du mystère de l'Église*, p. 93-115, Paris, 1941), Mgr Grivec et le Père S. Tromp, dont l'ouvrage *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Rome, 1937; 2e éd., 1946) possède, dit dom Lialine, « le plus d'affinité avec elle [l'encyclique] et en acquiert un caractère presque prophétique » (*art. cité, Irénikon*, t. 19, p. 309).

Par contre, il est intéressant de rappeler brièvement à quelles controverses récentes est venue répondre l'encyclique. C'est surtout en Allemagne, mais aussi en France et en Belgique, que les discussions s'étaient développées entre les deux guerres (cf E. Przywara, *Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz*, dans ZAM, t. 15, 1940, p. 197-215, et L. Bouyer, *Où en est la théologie du Corps Mystique?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 22, 1948, p. 313-333); les positions extrêmes étaient marquées, d'une part, par l'abbé K. Pelz, de l'autre, par le Père M.-D. Koster o p.

Le premier publia « pro manuscripto » en 1939, sous le titre : *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens*, 210 p., un ouvrage qui se répandit très largement avant d'être mis à l'Index (K. Pelz s'est humblement soumis, cf *Acta Apostolicae Sedis*, t. 33, 1941, p. 24). L'auteur insiste fortement sur l'aspect mystique, organique, voire biologique, de l'union des chrétiens avec le Christ, parlant d'une « union hypostatique accidentelle » (p. 143), qui aboutit à faire du Christ un être composé de sa divinité, de son humanité et de nous, ses membres, dans une identité réelle, ou du moins où les limites, malgré certaines formules restrictives, ne sont pas assez nettement tracées entre Lui et les autres hommes.

Le Père Koster, au contraire, dans son *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn, 1940, 168 p.), s'attaque à tout ce qu'a d'imaginatif, selon lui, cette conception de l'Église corps mystique; il estime d'ailleurs qu'elle a été providentiellement écartée quand les Pères, au concile du Vatican, ont jugé le premier *Schema de Ecclesia* qui leur avait été soumis; il est curieux de relever, à ce propos, comment un même fait est interprété différemment par deux théologiens suivant leurs tendances profondes : dom Lialine note en effet (*art. cité, Irénikon*, t. 19, p. 139, note 2) la divergence entre les Pères Mersch et Koster sur ce point précis. Le dominicain estime d'ailleurs cette théologie du corps mystique une ecclésiologie pré-théologique et, pour comprendre l'Église, il propose de partir plutôt de l'expression « peuple de Dieu », d'accord en cela avec M. Cerfaux.

Dom Lialine note enfin comment le débat, de la théologie, avait débordé dans la pastorale. Devant certains excès de tendance semi-quiétiste, l'alarme fut donnée d'abord par le Père M. Kassiepe o m i, dans son *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*, 2e éd., Wurzbourg, 1940, puis par Mgr Groeber, évêque de Fribourg-en-Brisgau, qui, dans une lettre adressée à l'épiscopat allemand, se demande s'il faut, devant le faux mysticisme qui se répand, garder le silence, si Rome pourra le garder; cette lettre est datée du 18 janvier 1943; le 29 juin suivant, Pie XII publiait l'encyclique *Mystici corporis*.

Pour la bibliographie relative au corps mystique antérieure à 1940, on se reportera à l'article de T. J. Bluett s j : *Mystical Body : A Bibliography*, 1890-1940, dans *Theological Studies*, 1942, t. 3, p. 261 svv.

Parmi les monographies consacrées à la doctrine du corps mystique, et publiées depuis la mort du P. Mersch, on peut signaler : E. Cardiff o f m, *The Mystical Body in the English mystics*, dans *Clergy Review*, 1943, p. 305 svv. — F. Carrillo, *El Cuerpo místico en la doctrina del Apóstol de Andalucía* (Jean d'Avila), dans *Manresa*, 1945, t. 17, p. 202-235. — E. Elorduy, *El Cuerpo místico de Cristo en Suarez*, dans *Revista Española de Teología*, 1943, t. 3, p. 347-397, 443-474. — G.-M. Grabka, o f m, *Cardinalis Hosii Doctrina de Corpore Christi mystico in luce saeculi XVI*, Washington, 1945.

S.-J. Grabowski, *The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to the saint Augustine*, dans *Theological Studies*, 1944, t. 5, p. 452-483; 1945, t. 6, p. 62-84; *Sinners and the Mystical Body of Christ according to saint Augustine*, t. 8, p. 614-667. — A. Landgraff, *Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi in der frühen Paulinnenkommentaren und in der Frühscholastik*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1947, t. 25, p. 385-394. — A. Lieske s j, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1948, t. 70, p. 49-93, 129-168, 315-340. — Luciano del S. Sacramento o. c. d., *La doctrina del cuerpo místico en S. Juan de la Cruz*, dans *Espiritualidad*, 1945, t. 4, p. 77-104. — L. Marcos, *La doctrina del cuerpo místico en el B. Juan de Avila*, dans *Revista Española de Teología*, 1943, t. 3, p. 309-345. — J.-F. Saguës, *La doctrina del cuerpo místico e San Isidoro*, dans *Estudios Ecclesiasticos*, 1943, t. 17, p. 227-257, 329-360, 517-546.

3. — Point de vue dogmatique. — Les précisions apportées par l'encyclique concernent particulièrement les points suivants :

1° *Affirmation de l'identité de l'Église et du corps mystique.* — Réagissant contre la tentation qui sollicitait certains catholiques pour divers motifs (antijuridisme, « œcuménisme », etc), et les poussait à distinguer l'Église hiérarchique, institutionnelle, visible, du corps mystique ou communauté de la grâce, l'encyclique affirme fortement l'unité des deux; c'est même un des thèmes principaux qu'elle développe (*Acta Apostolicae Sedis*, t. 35, 1943, surtout p. 223 sv). On sait que le pape est, depuis lors, brièvement, mais nettement revenu sur ce point dans l'encyclique *Humani generis :* « Certains sont d'avis qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que nous exposions, il y a peu d'années, en notre encyclique (*Mystici corporis*) et qui s'appuie sur les sources de la Révélation, à savoir que le corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine

sont une seule et même chose » (*Acta...*, t. 42, 1950, p. 571; traduction de la *Documentation Catholique*, t. 47, 1950, col. 1161). Il n'y a donc pas à opposer Église visible à Église invisible ou corps mystique, ni à réduire ce dernier, par un curieux traitement du vocabulaire, à désigner simplement ce qu'on appelle parfois l'*âme* de l'Église (cf sur ce point les remarques pertinentes de L. Bouyer dans *Dieu Vivant*, n° 2, *Une date dans l'histoire de l'exégèse catholique. La publication de la Théologie de l'Église suivant saint Paul, par L. Cerfaux*, 1945, p. 139-140, et *Revue des sciences religieuses*, t. 22, 1948, *art. cité*, p. 321 svv). L'Église, sur terre, coïncide donc exactement avec le corps mystique; c'est la même réalité, et ce sont par conséquent les mêmes liens plus ou moins parfaits qui rattachent à l'une et à l'autre; point donc de différence dans l'appartenance à l'Église et au corps mystique.

Parmi les auteurs qui ont commenté l'encyclique sur ce point, signalons, outre les articles de dom Lialine déjà cités : K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII Mystici Corporis Christi*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 69, 1947, p. 129-188. — A. Liégé, *L'appartenance à l'Église et l'encyclique Mystici Corporis Christi*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 32, 1948, p. 351-357. — A. Chavasse, « *Ordonnés au Corps Mystique* », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 70, 1948, p. 690-702. — V. Morel, *Le Corps Mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine*, *ibidem*, p. 703-727. — J. Gribomont, *Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites*, dans *Irénikon*, t. 22, 1949, p. 345-367. — A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 73, 1951, p. 1-71. — J. Vodopivec, *Ecclesia Catholica Romana corpus Christi Mysticum*, dans *Euntes Docete*, 1951 *In Litteras Encyclicas « Humani Generis » Pii PP. XII Commentarium*, p. 76-95. — D.-M. Nothomb, *L'Église et le Corps mystique du Christ*, dans *Irénikon*, t. 25, 1952, p. 226-248. — D. Th. Strotmann, *Les membres de l'Église*, *ibidem*, p. 249-262. — A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Vienne, 1950; cf Y.-M. Congar, compte-rendu dans *Revue des scienees philosophiques et théologiques*, t. 35, 1951, p. 633-635.

L'encyclique dresse donc la liste des hommes qu'on peut appeler ou non membres de l'Église-Corps mystique; elle le fait du moins pour les points essentiels : seuls les baptisés sont membres de l'Église, pourvu qu'ils n'aient pas renié par l'hérésie ou le schisme l'effet d'incorporation que produit le sacrement, ou qu'ils n'aient pas été excommuniés par l'Église elle-même; tout péché mortel ne supprime donc pas cette appartenance au corps mystique. On voit que ces déclarations explicites laissent encore place à bien des discussions : y a-t-il à distinguer entre hérétiques ou schismatiques formels, c'est-à-dire coupables personnellement du péché d'hérésie ou de schisme, et ceux qui ne se trouvent tels que par naissance, sans faute personnelle? Quelle est exactement la situation des non-baptisés de bonne foi? Toute excommunication retranche-t-elle vraiment du Corps mystique?

En particulier l'encyclique, à propos de « ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église catholique », dit qu'ils sont « ordonnés au Corps Mystique du Rédempteur par un certain désir et souhait inconscient ». Quelles sont exactement la nature et la valeur de cette ordination? Elle est insuffisante pour permettre d'appeler *reapse* membres du corps mystique sur cette terre ces hommes qui ignorent de bonne foi la véritable Église. Cette Église est en effet, sur terre, comme le Christ dont elle prolonge en quelque sorte l'incarnation, à la fois et essentiellement visible et invisible; un homme rattaché invisiblement à l'Église ne peut donc pas en être membre *simpliciter* : la nature même de l'Église l'interdit. Mais il faut affirmer pourtant que, dans sa bonne foi, il peut être sauvé (cf les deux textes de Pie IX : Denzinger, n° 1647, allocution *Singulari quadam*, 9 décembre 1854; n° 1677, encyclique *Quanto conficiamur moerore*, 10 août 1863). Or, comme nul homme ne peut être sauvé que par l'Église, en vertu d'un lien réel, quoique peut-être inconscient, imparfait et accidentellement invisible, il faut en conclure qu'aucun de ceux qui seront sauvés n'est totalement étranger à l'Église : leur « ordination » ou, comme dit encore l'encyclique, leur « désir » et leur « vœu » en font des membres à l'état inchoatif en quelque sorte, et dont le rattachement actuellement invisible, ne sera pleinement révélé qu'au ciel (sur ce point, voir les articles de A. Chavasse cités plus haut : *Ordonnés au Corps Mystique...*, et de D.-M. Nothomb, *L'Église et le Corps mystique...*).

2° *La nature du corps mystique et*, pour reprendre les termes du Père Mersch, « *le coefficient de réalité qui convient à cette unité de grâce* ». — Le Père Mersch notait déjà dans *Le Corps Mystique du Christ*, 2e éd., t. 1, p. XXIII-XXIV) qu'il y a deux manières de concevoir le corps mystique : union réelle, ontologique, qu'on peut être tenté d'appeler physique, ou union réelle d'une réalité plus pâle, d'ordre moral; entre ces deux conceptions l'Église ne s'est jamais prononcée. Le Père ajoute, ici même, que ce point n'a jamais fait l'objet d'une définition. Sans doute, et pas plus aujourd'hui qu'il y a douze ans, car l'encyclique n'est manifestement pas une définition; mais si l'enseignement de l'Église n'y atteint pas cette solennité, du moins a-t-il donné d'importantes précisions, en rejetant des positions insuffisantes ou erronées et en consacrant certaines expressions.

L'unité du corps mystique n'est pas celle d'un corps physique, car ses membres sont des personnes, et donc irréductibles à ce titre au rôle de simples moyens par rapport au bien du corps. Par ailleurs, elle dépasse celle d'un corps moral, qui consiste en ce que des hommes orientés vers un but commun, acceptent, pour mieux l'atteindre, une autorité morale. Comme tout corps physique, le corps du Christ possède un principe intérieur qui vivifie chaque membre et qu'on ne peut réduire à une mentalité commune, à l'acceptation d'une autorité, comme dans le cas d'un corps moral; mais, en même temps, il est formé, comme tout corps moral, de membres-personnes. C'est donc un corps d'un type unique qui possède la forte unité d'un corps physique et la valeur personnelle des membres d'un corps moral. Point d'autre exemple de cette unité, pas de « corps » de la même espèce; aussi, pour le distinguer de tout autre corps physique ou moral et, en même temps, pour évoquer son caractère mystérieux et l'origine divine de sa vie, l'appelle-t-on *corps mystique* (cf P. Galtier, *L'Encyclique sur le Corps mystique du Christ et la spiritualité*, dans RAM, t. 22, 1946, p. 47-48).

3° *Le rôle du Saint-Esprit.* — On a relevé l'étonnement qu'a pu causer l'encyclique en affirmant non seulement que l'âme du corps mystique était le don incréé, mais que c'était nommément la personne du Saint-Esprit (L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique Mystici Corporis*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 67, 1945, p. 397; cf *Acta...*, t. 35, p. 219,

222). Qu'il faille voir dans le principe unificateur du corps mystique, dans son *âme*, autre chose que le don créé, ressort de ce que ce don créé, si semblable qu'on le suppose dans les différents sujets qu'il élève, demeure numériquement distinct en chacun d'eux, et distinct aussi de celui du Christ; il est donc incapable de produire plus qu'une similitude entre le Christ et nous, et entre nous. Il faut donc dépasser le don créé, et quand l'encyclique attribue ce rôle d'âme du Corps mystique au Saint-Esprit, il n'y a rien là, en fait, que de très conforme à l'Écriture (cf J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, p. 236; J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Bruges, 1946, p. 89-90), à la tradition (cf S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici*, t. 1, *Testimonia selecta e Patribus graecis;* t. 2, *Testimonia selecta e Patribus latinis*, Rome, 1932) et à la raison théologique (cf L. Malevez, *art. cité*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 67, p. 399-404).

A ces précisions dogmatiques l'encyclique ajoute le rappel de deux principes qui doivent demeurer inébranlables : « il faut rejeter tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre » (*Acta...*, t. 35, p. 231); en outre « en cette matière tout doit être tenu commun aux trois Personnes de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême » (*ibidem*).

Robert Brunet.

1. — CORRAL (Alonso del), abbé général réformateur de la congrégation de Saint-Benoît de Valladolid, vers 1554-1607. — Né en cette ville vers 1554, Alonso del Corral fit son noviciat avec Antoine de Yepes à Valladolid (1570); très adonné à l'oraison et à la pénitence, il fut bientôt nommé prédicateur majeur; abbé de Saint-Claude de León (13 mai 1595) et en septembre 1597 successeur de Pierre Barba, général de la congrégation, mort à Saint-Jean avant la fin de son triennat. De nouveau élu général (1601-1604), son premier soin fut de réglementer la discipline dans les monastères dits de *Recolección*, où la Règle était pratiquée dans toute sa rigueur : abstinence, jeûnes, silence, une heure d'oraison en communauté le matin et une autre le soir, et discipline en commun presque chaque jour.

Les *Leyes y declaraciones... para los monasterios dichos de Recolección*, fort instructives et pieuses, furent rédigées et approuvées par Corral qui les avait déjà pratiquées à Saint-Claude (cf *Archives de Valladolid*, malheureusement incomplètes). Cet essai de *Recoletos benitos*, que presque tous les ordres religieux d'Espagne tentèrent alors, avait commencé à Obarenes en 1574; le vénérable Sébastien de Villoslada l'encouragea par son exemple à San-Millán de Suso, vers 1588; la réforme fut établie en 1589 par décret du chapitre général à Saint-Claude et à Saint-Jean del Poyo. L'austérité excessive fit avorter cette tentative.

Corral intervint avec plus de succès dans l'admission de moines anglais et leur destination aux Missions (1602); il y envoya même le P. Augustin Bradshaw (1603), qu'il nomma son vicaire dans les Missions. Il mourut abbé de Najera à la fin de 1607 : « Toda la ciudad, dit Yepes, le llamaba a boca llena bienaventurado y santo; asi mereció en aquella Casa un honradisimo sepulcro, a donde los naturales le veneran por hombre que tenia merecimientos más que ordinarios ».

Archives de Valladolid, Silos, t. 12, f° 61-68, 92-176; t. 19, 169 svv. — A. de Yepes, *Coronica general de la Orden de San Benito*, Valladolid, 1617, t. 6, f. 153; t. 1, f. 185. — G. Argaiz, *Soledad laureada por san Benito y sus hijos en las Iglesias de España*, Madrid, 1675, t. 2, p. 390. — M. Alamo, *Congregación de San Benito de Valladolid*, dans *Enciclopedia Espasa*, t. 66, Barcelone, 1929, p. 946-948. — Alf. Barrantes, *Noticias de la Congregación de San Benito...*, Archives de Valladolid, Silos, t. 8, f. 140, 159. — L. Ayala, *Vallisoletana praeeminentiarum pro venerabili monasterio S. Benedicti Regii Vallisoletano*, Rome, 1603, p. 56.

† Mateo Alamo.

2. — CORRAL (Olegario), jésuite espagnol, 1871-1937. — Olegario Corral est né à Santa-Maria de Sando (Salamanque) le 17 septembre 1871. Entré dans la Compagnie de Jésus le 21 juin 1889, il est de 1896 à 1900 professeur d'humanités et de sciences à Comillas. Il fut ordonné prêtre en 1903 et après son 3e An nommé professeur de philosophie au scolasticat d'Oña (1905-1907). Il exerça ensuite le ministère à Salamanque, à Carrión de los Condes, à Loyola. Depuis 1918 jusqu'à sa mort, il fut professeur de philosophie à l'Université pontificale de Comillas. Il est mort victime de la guerre civile, à la fin de 1936, probablement fusillé. Le procès de béatification a été introduit.

D'une vie intérieure intense, il a publié, outre de nombreux articles de spiritualité dans *Sal Terrae :* 1° *El alma y vida de todo apostolado*, Santander, qui est à rapprocher du livre de même titre de dom Chautard; 2° *Cinco minutos con Jesucristo en la Eucaristia*, Barcelone, ou 31 visites au Saint-Sacrement en forme de dialogue entre Jésus et l'âme; 3° *Horas santas con Nuestro Señor*, Barcelone, trois dialogues sur la Cène, la prière au jardin, la Passion; 4° *Anhelos ante el Altar de un alma que desea ser mejor*, Barcelone, les principales vérités des *Exercices* de saint Ignace méditées devant le Saint-Sacrement. Tous ces ouvrages portent la marque d'une âme très ardente et insistent sur trois moyens essentiels de perfection : la familiarité avec Dieu, l'abnégation totale et l'amour de Jésus en particulier dans l'eucharistie.

Denys Dominguez.

CORRECTION FRATERNELLE. — Il n'existe sans doute pas de groupement religieux qui ne fasse mention, dans ses règles, de la correction fraternelle. Dans le monde même est-il un véritable ami, qui ne soit amené à exercer quelquefois cette belle et, il faut bien l'avouer, difficile forme de la très pure charité? Nous préciserons : 1) le *terme* employé, 2) les manifestations de cette préoccupation chez les païens, les juifs et les chrétiens, ainsi que le fondement de cette *pratique*, enfin 3) les *conditions* qui en rendent viable l'exercice.

1. — La définition

1° Il ne s'agit pas de la « correction juridique ». Celle-ci appartient au supérieur, en tant que supérieur. Elle vise le péché du délinquant, « secundum quod est in malum aliorum ...». Elle est un acte de la vertu de justice (*Somme théologique*, 2a 2ae q. 33 a. 1).

2° La correction fraternelle dont nous parlons place le « correcteur », supérieur ou non, face au péché, « in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis ». Sur cette pratique, saint Thomas donne d'utiles précisions. Sur sa *valeur* :

c'est « une sorte d'aumône spirituelle », « un acte de charité, parce que nous écartons ainsi le mal de notre frère, qui est le péché » (a. 1). Sur la *matière*, qui est le péché sous l'aspect indiqué ci-dessus. Sur le « *correcteur* », à savoir « quiconque a de la charité, qu'il soit supérieur, ou inférieur » (a. 3). L'initiative pourra donc venir ou du supérieur en faveur de son inférieur, ou du frère en faveur de son frère, ou même, — mais alors « cum mansuetudine et reverentia » (a. 4) —, de l'inférieur en faveur de son supérieur. Sur l'*ordre à garder* dans la pratique : celui que prescrit le Christ (*Mt.* 18, 15). Enfin sur l'*obligation d'intervenir*, qui de soi est stricte : « cadit sub praecepto », et saint Thomas cite saint Augustin : « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit » (a. 2). Ce texte a été si souvent utilisé qu'il est bon d'en lire la suite : « Ille injuriam fecit et injuriam faciendo, gravi seipsum vulnere percussit. Tu vulnus fratris tui contemnis, tu eum vides perire vel periisse et negligis? Pejor es tacendo quam ille conviciando » *Serm.* 82, PL 38, 508).

3° Cette correction fraternelle dont parle saint Thomas, située sur le plan moral, le plan des théologiens (face au péché et impliquant par conséquent l'obligation d'intervenir), nous ne l'écartons pas, mais nous nous arrêterons plus volontiers à une autre forme qui évolue sur le plan ascétique, celui des spirituels. Dans les deux cas sans doute il s'agit d'un acte de charité, d'une « façon d'aumône spirituelle », et dans les deux plans la pratique n'en devient viable qu'à certaines conditions communes.

Cependant nous notons quelques notables différences. Nous concevons cette correction fraternelle habituellement comme une industrie librement choisie et acceptée, entre religieux, prêtres, amis, époux, que ce soit après entente mutuelle ou au hasard des rencontres. C'est un instrument de progrès, un procédé de perfection. La *matière* n'est pas normalement le péché grave, mais un déficit plus ou moins volontaire, qui peut nuire à l'ami, à l'apôtre, à l'œuvre commune. Il arrivera même que le mot de « correction » perde de son sens un peu agressif, l'ami intervenant pour réduire un déficit sans doute, mais surtout pour acheminer vers le mieux son ami, dans un esprit constructif. La question d'*obligation* ne se pose donc pas comme dans le cas précédent. Je ne suis pas stimulé à intervenir auprès de mon ami, par la préoccupation de son salut essentiel, encore moins par la peur de devenir, en me taisant, complice de sa faute. Enfin les *usagers* sont normalement des amis ou des sympathisants d'une même « mystique ».

Nous distinguons donc cette correction fraternelle, libre et sur le plan ascétique, de la *correction obligatoire*, face au péché ou au danger de péché grave, — de la *monition imposée* par l'exercice de certaines charges, comme celle de « l'admoniteur », placé près d'un supérieur religieux et chargé « de lui faire remarquer, respectueusement mais en toute franchise, ce qui, après oraison, lui paraîtra bon in Domino de dire, soit sur lui, soit sur sa façon de remplir son office »; — des *exercices communautaires prévus* par les Constitutions ou les usages (appelés chapitre, exercice de charité, de modestie...), où le patient subit volontairement, dans le principe, mais officiellement, et pour des déficits extérieurs seulement, de fraternelles et toujours bienfaisantes... « lapidations ».

Sans l'écarter, nous n'inclurions pas volontiers dans cette rubrique la correction faite par un supérieur à ses inférieurs, qu'un usage traditionnel cependant appelle « correction fraternelle » (Rodriguez, après bien d'autres, semble ne connaître que celle-là, 3e p., tr. 8, ch. 1), et que nous appellerions plus exactement, semble-t-il, *correction paternelle*, ou, pour être plus précis : « correction paternelle, après dénonciation fraternelle ».

Enfin la correction fraternelle n'a rien à voir avec la *réprimande* qu'on se permettrait, par amour du bien, vis-à-vis d'un égal. « Aliud est caritative monere, aliud reprehendere... Monere ex caritate solum est blande, leniter et humiliter rem proponere... Reprehendere autem est auctoritate quadam objurgare... quae ad Superiores spectat » (F. Suarez, *De religione Societatis Jesu*, lib. 8, c. 7, n° 5); moins encore avec ces interventions plus ou moins impétueuses provoquées par l'impatience ou « quelque autre mouvement peu réglé », *algarades* qui ont moins pour effet ou pour but de faire entrer le délinquant en lui-même, que de décharger les nerfs du « correcteur ».

2. — La pratique

1° Chez les païens. — Si la correction fraternelle est un acte de charité naturelle, nous ne serons pas surpris de la rencontrer chez les païens. Le « Tout ce que vous seriez heureux qu'on vous fît, faites-le aux autres » (*Mt.* 7, 12) n'est pas spécifiquement chrétien. Sans doute le peu de consistance de la notion de péché chez les païens laissait dans la pénombre tout un aspect de leur vie morale, cependant la préoccupation d'une certaine perfection ne leur était pas inconnue, ni l'emploi de la correction amicale pour y tendre. « Admoneri bonus gaudet; pessimus quisque rectorem asperrime patitur » écrivait Sénèque (*De ira*, lib. 3, c. 36) et il s'exhortait chaque soir à un examen de conscience, précisément sur notre sujet : « Illum liberius admonuisti quam debebas. Itaque non emendasti, sed offendisti. De cetero vide non tantum an *verum* sit quod dicis, sed an ille cui dicitur *veri patiens* sit » (*ibidem*).

La pratique de la correction dut pourtant être rare. Anthisthène prétendait que « qui veut se sauver, a besoin d'amis éprouvés ou d'ennemis acharnés; ceux-là par leurs monitions, ceux-ci par leurs attaques, le maintenant dans le droit chemin ». Plutarque, rapportant ce propos du chef des cyniques, ajoutait : « Mais parce que maintenant l'amitié n'a qu'un filet de voix, quand il s'agit de faire des remontrances, bavarde qu'elle est pour flatter, et muette pour avertir, c'est de nos ennemis que nous sommes réduits à attendre la vérité » (*De l'utilité des ennemis*). Cette constatation mélancolique n'a pas empêché le même Plutarque d'écrire dans son *Comment distinguer le flatteur de l'ami* un vrai traité de la correction amicale, dont il sera plus loin question.

2° Chez les juifs. — La correction fraternelle était un usage favori des rabbins sur lequel les Talmuds donnent quelques détails intéressants. « C'est un devoir d'avertir son prochain de ses fautes; on doit le faire sans l'humilier, et pourtant énergiquement (recommencer souvent, aller jusqu'à une petite excommunication, et même jusqu'aux coups) » (J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1935, p. 231). Ce zèle n'allait pas sans quelques excès auxquels Jésus fait visiblement allusion : « Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère, alors que tu ne remarques pas la poutre qui est dans le tien? Et comment peux-tu dire à ton frère : Frère, laisse-moi ôter la paille de ton œil... » (*Luc* 6, 41-42).

D'où venait cette préoccupation? De nombreux textes bibliques sans doute, mais surtout de *Lév.* 19, 17 : « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur, mais tu reprendras ton prochain, afin de ne pas te charger d'un péché à cause de lui ». Quel est le sens exact de ce texte? La Vulgate, par sa glose, éclaire l'opposition des deux stiques : « Non oderis fratrem *in corde tuo*,/ sed *publice* argue illum », c'est-à-dire : non seulement n'entretiens *pas de haine secrète* (in corde) mais *explique-toi* avec ton frère (*publice*, absent de l'hébreu, doit se traduire par : ouvertement, quoique seul à seul).

La raison donnée comporte deux interprétations. La plus courante et la plus ancienne est : « pour ne pas être responsable du péché/ dont tu n'aurais pas repris ton frère »; mais une autre semble avoir la préférence des modernes : « explique-toi, parle, de peur que, /ayant contenu dans ton cœur ton ressentiment, /tu ne viennes à le laisser échapper devant ton frère », ce qui, non seulement n'arrangerait rien, mais « te chargerait à cause de lui d'un nouveau péché ». Quelle que soit la raison préférée, il y a dans ce texte un sens de la responsabilité fraternelle devant Dieu, que ne soupçonnèrent pas les meilleurs païens.

L'application de ces conseils avait tout de même quelque difficulté, témoin les doléances de ces rabbis : « Par le culte! disait R. Tarphon, qui serait capable en cette génération de recevoir une réprimande! » — « Par le culte! répliquait R. Aquiba, y a-t-il en cette génération quelqu'un sachant administrer la réprimande? » (Bonsirven, *loco cit.*).

3° Chez les chrétiens. — Jésus ne fait fi d'aucun des trésors du passé, ni de la loi naturelle, ni du texte du Lévitique, mais il transfigure tout. A la règle d'or (« Tout ce que vous seriez heureux qu'on vous fît, faites-le aux autres »), il donne une résonance, insoupçonnée du païen. A celui qui fait la correction : « Aimez-vous comme je vous ai aimés ». A celui qui la reçoit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». S'il rejette par ailleurs dans l'ombre le conseil du Lévitique, c'est qu'il ouvre une perspective nouvelle, autrement attrayante, à la charité fraternelle : « Si ton frère est tombé en quelque faute (leçon plus autorisée que celle de la Vulgate : Si ton frère a péché *contre toi*), reprends-le seul à seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère... » (c'est-à-dire : Tu as gagné son cœur pour toi, ou : Tu as gagné son âme pour Dieu), *Mt.* 18, 15. Si nous cherchons un fondement scripturaire à la correction fraternelle, face soit au péché grave, soit au simple défaut qui alourdit la vie, soit à un mieux désirable, il faut nous arrêter à ce mot de Jésus : « Tu as gagné ton frère ».

Si l'âme de ton frère, surtout s'il est un de ces « petits » dont parlent les versets précédents, a tant de valeur auprès du Père, non seulement tu éviteras de le scandaliser, mais tu l'aideras par tous les moyens à se ressaisir, « s'il tombe en quelque faute », s'il s'égare comme la brebis perdue. Bien plus, ce ne sera pas seulement son salut essentiel qui te préoccupera, mais aussi et surtout son ascension vers Dieu.

a) *La pratique chez les anciens.* — Il ne peut être question d'inventorier les richesses des *commentateurs* du texte évangélique au cours des siècles. Tout au plus peut-on avancer qu'un grand nombre d'auteurs manifestent assez communément la préoccupation d'éviter un double écueil : la participation, par le silence, au péché d'autrui, dans l'esprit du Lévitique; et la rudesse dans l'intervention, selon l'esprit de saint Paul : « si quelqu'un se laisse surprendre par quelque faute, vous, les spirituels, redressez-le dans un esprit de mansuétude, prenant garde vous-mêmes à ne pas vous laisser induire en tentation » (*Gal.* 6, 1).

On ne peut davantage songer à relever dans les *biographies* les manifestations de cette charitable préoccupation. On la voit pratiquer de façons les plus variées : en secret, en public, par un ami, par un supérieur, par un tiers, de vive voix, par billet, par l'exemple, seul à seul, communautairement... Quelques-unes ne manquent pas de pittoresque. Qui ne connaît l'ingénieux stratagème des compagnons d'Arsène? Cet homme de cour, devenu moine, avait de son passage dans le siècle, comme l'écrit Rodriguez (3e p., 8e tr., ch. 5), « gardé quelques légers défauts, entre autres celui de tenir ordinairement les jambes croisées l'une sur l'autre». Grand embarras parmi les frères : Comment avertir un pareil homme! C'est alors que le subtil abbé Pasteur trouva une élégante solution : il confia en secret à ses compagnons qu'il se mettrait dans la même posture qu'Arsène, et... on devine le reste. Or pendant que bravement Pasteur, le jour venu, endossait une réprimande, pour avoir apporté jusqu'au désert les mœurs d'un siècle relâché, Arsène, lui, « sans faire semblant de rien », rectifiait la position!

Chez ces rudes Pères du désert, on trouve de non moins charmants exemples de douceur dans la correction. Il faut lire dans la vie de Marie la pécheresse, nièce du saint ermite Abraham, comment ce dernier vint jusque dans la ville poursuivre, il est vrai, « en habits militaires », l'enfant prodigue, et avec quels accents il sut la ramener à Dieu et au désert :

« Filia mea Maria..., viscera mea..., cur, quando peccasti, non mihi indicasti?... et ego certe pro te paenitentiam agerem... Quis autem sine peccato est, nisi solus Deus?... Super me sit hoc peccatum, o filia mea! Ego in die judicii pro te reddam rationem Domino. Ego pro peccato hoc satisfaciam Deo... Solummodo audi me et veni!... » Comment résister à la douceur d'un saint et aux tendresses d'un oncle! « Et ponens Maria caput suum ad pedes ejus, tota nocte flebat dicens : Quid tibi, Domine, pro omnibus his retribuam! » (*Vitae Patrum*, PL 73, 657-658).

En fait de condescendance cependant, c'est sans doute à l'abbé Poemen que l'on donnera la palme. « Veux-tu, lui demandent quelques anciens, que, si nous voyons des frères somnoler au saint office, nous les stimulions pour les tenir éveillés? — Moi, reprit l'accommodant abbé, quand un frère dort, je lui mets la tête sur mes genoux, pour l'aider à se reposer » (*Apophthegmata Patrum*, n° 92, PG 65, 344 *c*).

b) *Chez nos contemporains.* — On peut souligner chez eux deux caractéristiques intéressantes : ils tendent à élargir la pratique au delà des monastères et donnent volontiers à la correction fraternelle une forme communautaire.

Les *religieux* ne sont plus les seuls à pratiquer ce conseil évangélique. Des *écoliers* se sont stimulés par ce moyen à la ferveur. On peut lire dans L. Cros, *Une famille d'autrefois*, p. 249 (Toulouse, 1873), le règlement des « anges gardiens ou admoniteurs » au collège de Saint-Acheul, au début du siècle dernier. Leurs imitateurs dans les séminaires, petits et grands, furent innombrables (G. Bard, *Jean-Émile Anizan*, Paris, 1946, p. 42). Aujourd'hui certains *mouvements de jeunesse* ont leur « chapitre ». Des *militants* d'Action Catholique se préoccupent de ce moyen de perfection. Marie de

Vesins, dans *Traits de sa vie spirituelle* (Paris, 1942), en donne bien l'esprit :

« Je voudrais que vous m'aidiez à aimer le Bon Dieu, parce qu'au fond c'est bête de s'arrêter au reste. Vous lui avez tout donné, moi, j'essaie de le faire aussi. Alors on pourrait peut-être quelquefois parler de lui. Là, j'ai l'impression que nous sommes aussi gauches l'une que l'autre. Vous, vous n'osez pas; moi je me dis : je ne peux pas, et on n'en sort pas. Ce qui me gêne un peu chez vous, c'est que je trouve que par tempérament vous vous agitez un peu trop et qu'extérieurement vous avez des dehors mondains. Comme j'essaie, moi, de m'en défaire, ça me gêne un peu, mais pas beaucoup » (p. 49). Parlant d'une amie, militante comme elle : « Nous avons convenu que nous nous dirions tout ce que nous pensons l'une de l'autre » (p. 42).

Jadis *mari et femme*, celle-ci surtout, recevaient de bons conseils sur la façon de se corriger de leurs propres défauts, puis de supporter ceux du conjoint : « Un cœur de juge pour soy », « un cœur de mère » pour l'autre, écrit Jean Cordier, dans *La famille saincte* (Paris, 1644, ch. 4). Il aurait sans doute ajouté aujourd'hui un conseil supplémentaire : aider l'autre aussi à se corriger. Le journal d'Alice Ollé-Laprune laisse deviner, par quelques lignes délicates et suggestives, à quelle hauteur pourraient s'élever des époux chrétiens : « Je crois que je vous aime tant, parce que vous me dites ce qui ne va pas en moi, que je sens en vous un désir passionné de me voir meilleure », et encore : « Il exigeait de moi des choses difficiles qui me coûtaient » (*Liens immortels*, Paris, 1940).

Les prêtres communautaires ont introduit dans leur règle de vie la correction fraternelle qu'ils appellent « un des plus incomparables bienfaits de la vie commune », « un des grands moyens de sceller l'union »; « elle assure surtout la formation humaine, faute de quoi tout le ministère serait gêné ou même paralysé » (Boulard, p. 263 et Naime, p. 179-187, dans *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*).

Une réalisation intéressante se précise parmi les prêtres communautaires, dont d'autres pourraient faire leur profit.

« Faire équipe, pour nous, cela signifie encore : faire ensemble la critique de notre action commune... Ensemble nous enregistrons les succès et nous y puisons un motif d'encouragement. Mais ensemble aussi nous touchons du doigt les faiblesses et les erreurs. C'est tellement plus facile que lorsqu'on est seul!... Il est clair que ce qui échappe à un confrère, tout emporté par son action, n'échappe pas à tel autre... Alors c'est tout bénéfice: on peut tout passer à ce crible du jugement de l'équipe...

Chaque dimanche, après le déjeuner, nous nous réunissons dans la salle de communauté... nous faisons la critique des sermons, celui de M. le Curé comme ceux des vicaires : fond, forme, opportunité. Puis, c'est au tour de ceux qui ont dirigé la prière de passer sur la sellette...

Au lieu de s'obstiner dans une impasse ou de s'encroûter dans une routine, c'est l'exigence permanente du mieux qui nous stimule et nous corrige : on devient forcément très exigeant pour soi, car les autres vous y aident... Lorsqu'une équipe entière fait chorus pour dire : « C'est vrai ...», on est bien obligé de se rendre à l'évidence... En commun, c'est tout simple : la critique s'adresse à tous, puisque nous sommes tous solidaires du même travail.

Non seulement le ministère de chacun est passé au crible, mais aussi son comportement de vie, son caractère... Pour nous au moment de la retraite annuelle..., nous nous réunissons un beau soir, et chacun, à tour de rôle, pendant que l'intéressé est sorti, suggère un trait qui lui convient..., ce qui est à reprendre ou à accentuer en lui. Il saura le lendemain, en commençant sa retraite, sur quoi faire porter son examen, déjà à moitié fait... Quelle force alors ne se sent-on pas pour repartir pour une nouvelle étape, ainsi épaulé par ses compagnons de voyage » (Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire*, Paris, 1945, coll. Rencontres, p. 424-426).

La correction fraternelle n'est plus pour eux un moyen ad libitum pour un perfectionnement personnel, ou du moins ce n'est pas d'abord cela. Elle s'insère comme un élément essentiel dans la spiritualité et la vie même de l'équipe missionnaire : « Tu as gagné ton frère », à Dieu sans doute, mais aussi aux enfants de Dieu, qui verront désormais plus facilement son reflet dans son envoyé.

3. — La manière de procéder

Beaucoup de chrétiens ne peuvent mener une vie communautaire. La mèneraient-ils, ils pourraient encore avoir à faire ou à recevoir la correction fraternelle dans la forme classique : « Si ton frère est tombé en quelque faute, reprends-le seul à seul... » C'est cette manière de procéder que nous envisagerons d'abord. Nous apprécierons ensuite les réalisations communautaires dont il vient d'être question.

1° La correction active. — « Il y en a fort peu qui osent librement parler à leurs amis et, dans ce peu, encore moins qui sachent le faire » (*Comment discerner le flatteur de l'ami*, ch. 25). Plutarque, à qui appartient ce propos, fera les frais de ce chapitre. Nous le compléterons en nous demandant : Qu'apporte de plus la morale chrétienne?

a) *La technique de la correction, d'après Plutarque.* — La franchise (παῤῥησία), que manifeste un ami à son ami, doit être constamment équilibrée par la bienveillance et la discrétion. Éliminons d'abord quelques défauts qui nuiraient au succès de notre intervention : l'amour-propre (φιλαυτία). Ne laissons pas croire que nous sommes poussés par l'intérêt, le dépit, et non par la seule bienveillance. De nos lèvres écartons les paroles messéantes, la plaisanterie, la moquerie. En d'autres temps on peut taquiner ses amis; maintenant il y faut du sérieux.

L'important est de savoir discerner *le moment.* — Le moins indiqué de tous? « inter pocula » (ch. 27). — Le temps le plus nécessaire? celui de la prospérité. Peu savent alors écouter la sagesse. La plupart ont plus besoin de conseils amis, et par ailleurs, comme ceux qui sont en bonne santé, ils les écoutent plus facilement. Mais n'allez pas faire la morale à un malade. Il vous répliquera : Oh l'importun! J'écris mon testament, les médecins me préparent castoréum et scammonée... et tu viens me faire de la philosophie! Il en va de même pour celui qui est dans l'adversité. Quand son petit enfant est tombé, la nourrice n'accourt pas avec des malédictions; elle le relève, le nettoie, le met d'aplomb. Après cela seulement elle lui distribue réprimandes et taloches (ch. 28). — L'occasion la plus urgente? Il faut renforcer la voix, quand tout laisse penser que l'ami va se laisser emporter par quelque mouvement de passion (ch. 29). — Mais un ami attentif saura profiter de toutes les occasions. Une question, un fait divers, la louange ou le blâme d'un tiers fraieront la voie tout naturellement (ch. 30). L'ami, pour quelque faute commise, a été malmené, et le voilà tout abattu. Après avoir gagné sa sympathie, en prenant sa défense, exhortez-le à se conduire avec plus de précaution, ne

serait-ce que pour enlever tout prétexte à ses ennemis (ch. 31).

Par-dessus tout, il faut acquérir *la manière.* — En voici une originale. Elle consiste à faire endosser à un tiers le reproche qui est destiné à l'ami présent (ch. 31). — La plus discrète. Comme une maladie honteuse, il ne faut découvrir et soigner le mal qu'en secret et sans témoin. Le comble serait de reprendre un mari devant sa femme, un père devant ses enfants, un maître devant ses disciples : ils seraient à bon droit blessés de se voir repris devant ceux dont l'estime leur tient à cœur (ch. 32). — La plus efficace, celle de Platon qui prétendait corriger Speusippe par le seul exemple de sa vie. Qui se mêle de corriger autrui doit se montrer irréprochable, sous peine de mériter le dicton : « Médecin des autres, et lui-même couvert d'ulcères », Ἄλλων ἰατρός, αὐτὸς ἕλκεσι βρύων (ch. 32). Sans être irréprochables nous-mêmes, parfois il nous faut donner un avertissement. Faisons tomber le reproche sur nous aussi. Le pécheur acquiert bienveillance et autorité, qui essaie de corriger son ami comme il se corrige lui-même. Qui joue au pur et à l'intègre, passera pour importun et n'aura pas d'influence (ch. 33).— Savoir mêler au reproche quelque louange. Non seulement la louange adoucit l'âpreté du reproche, mais elle engendre, en celui qui la reçoit, une certaine émulation : il en vient à comparer ce qu'il y a de laid en lui, avec ce qu'il y eut aussi de beau. Il prend ainsi exemple sur lui-même. Avisez-vous de le comparer avec tel ou tel, vous l'exaspérez : Va donc avec eux, puisqu'ils valent mieux que moi! (ch. 33).

Évitons la manière des pédagogues qui ne vous laissent rien passer. Qui agit ainsi se rend intolérable même à ses propres esclaves. Celui qui constate qu'on lui passe des peccadilles, endurera d'être morigéné pour une chose d'importance (ch. 35). Un peu de psychologie est nécessaire! Il est plus avisé de formuler ainsi le reproche : « Tu n'y as pas fait attention! Tu ne le savais pas! », que de dire : « Tu as été injuste ! Tu as mal agi! » Ou encore : « Fuis cette femme qui te pervertit! », plutôt que « Cesse de pervertir cette femme ». Dernier conseil « parmi les plus importants ». Il faut user d'autant plus de prudence dans l'art de faire une correction que c'est la médecine la plus forte dont puisse user l'amitié; elle doit absolument n'être donnée qu'à propos et avec discernement (ch. 36). Imitons le médecin, qui, après avoir fait une incision, ne laisse pas le patient à sa douleur, mais emploie des lénitifs qui la calment, ou comme le sculpteur qui, après avoir martelé le marbre, le polit. Ne quittons pas un ami sur l'impression de paroles pénibles (ch. 37).

b) *A la sagesse de Plutarque qu'ajoute la morale chrétienne?* — Pour *la technique?* peu sans doute. Les Pères, s'ils ont parlé autrement, ont-ils dit autre chose? Mais pour *le motif, l'exigence, l'amplitude de son intervention,* le chrétien trouve dans l'Évangile une profondeur et un fini que n'ont pas connus les païens. — Le *motif.* La « bienveillance » de l'ami chrétien et de l'ami païen n'ont pas la même dimension; celle du chrétien a des racines autrement profondes. C'est finalement sa charité surnaturelle qui est en cause : il veut écarter de l'âme de son frère le péché, l'occasion de péché, l'obstacle à la montée vers Dieu. — L'*amplitude.* Ce ne sera pas seulement pour la correction d'un vice que le chrétien interviendra. Ce sera aussi pour aider son ami à approcher un peu plus de la perfection vers laquelle notre qualité de baptisé nous oblige à tendre : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». — L'*exigence de l'intervention.* Rien n'arrête un ami de Dieu. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus raconte, dans l'*Histoire d'une âme,* la monition qu'elle fit, un 8 décembre 1892, à une ancienne compagne de noviciat, plus âgée qu'elle de sept ans : « Je me gardais bien de vouloir devancer l'heure du Bon Dieu », mais l'occasion se présentant, « je suppliai Notre-Seigneur de mettre sur mes lèvres des paroles douces et convaincantes, ou plutôt de parler lui-même pour moi ». Puis, — nous savons le reste par l'interlocutrice —, à la douceur et à la tendresse (« elle m'embrassa, ce qu'elle ne faisait jamais »), succéda la plus belle franchise : « Votre affection (pour la prieure) est toute naturelle, ce qui non seulement est un grand obstacle à votre perfection, mais met votre âme dans un grand danger; si vous devez toujours vous conduire ainsi, vous auriez mieux fait de rester dans le monde... J'aime mieux qu'elle (la prieure) me renvoie du Monastère que de manquer à mon devoir en ne vous avertissant pas pour le bien de votre âme » (H. Petitot, *Sainte Thérèse de Lisieux,* Paris, 1925, p. 227).

2° La correction passive. — Si faire des remarques est habituellement laborieux, en recevoir ne l'est pas moins. Ce n'est pas sans raison que saint François de Sales consacre cinq lignes à qui fait la correction et cinq pages à qui la reçoit. « D'empescher que... le sang ne nous monte au visage, jamais cela ne sera; bienheureux serons-nous si nous pouvons avoir ceste perfection un quart d'heure avant que mourir » (*Entretiens IX, Œuvres,* Annecy, t. 6, p. 143-144). Il est assez rare de lire ou d'entendre des propos comme celui-ci :

« Châtiez-moi comme je le mérite, et d'une main ferme, et soyez sûr que je vous en aimerai davantage, et que nous ne nous brouillerons pas. Si j'avais affaire toujours à des gens comme vous, j'aurais bien des défauts de moins, mais quoi! les lâches humains ont plus peur de dire une petite vérité à un homme que de se battre avec lui, et tel deviendra son ennemi, pour avoir fui devant une explication ou une correction fraternelle » (lettre de Proudhon à Tissot, 1842, dans D. Halévy, *La vie de Proudhon,* p. 237).

Qu'est-ce qui pourrait nous aider à recevoir avec autant de bonne humeur les charitables remarques du prochain?

a) Avant tout, semble-t-il, la pensée de *notre intérêt.* Quel service, en effet, d'être averti de défauts qui nuisent à notre réputation, à notre valeur, à notre influence, d'être stimulé à sortir de notre médiocrité, et à donner un rendement naturel et surnaturel de meilleure qualité! Nous devrions prendre à la lettre le conseil de ce vieux médecin grec, préoccupé de soigner les âmes non moins que les corps :

« Il convient, dit Galien, de trouver un homme mûr, habile à discerner les défauts, et de le prier de tout vous dire avec franchise. *S'il parle,* remerciez-le tout de suite, et faites ensuite un examen détaillé et sévère, vous efforçant d'arracher le mal, sans vous contenter qu'il n'apparaisse plus à autrui, mais jusqu'à en faire disparaître la racine » (*De la connaissance des passions et des fautes,* liv. 1, ch. 7).

Mais *s'il ne parle pas?* Rodriguez a prévu cette hypothèse et complète assez savoureusement Galien :

« Allez vous plaindre à votre ami, conjurez-le de se souvenir de ses promesses... S'il répond qu'il n'a rien remarqué, n'en croyez rien. Pensez que son silence provient ou de sa négligence (peu veulent travailler à rendre les autres plus sages), ou de son intérêt (il a bien remarqué quelque chose, mais il n'ose pas vous le dire, sachant que tout ce que l'on gagne en disant la vérité, est de se faire haïr), ou de sa prudence, ayant été autrefois mal reçu quand il vous avait fait une remarque... Ne vous excusez donc jamais, d'abord parce qu'un autre voit mieux que vous vos défauts, ensuite parce que, même s'il se trompe, il vous invite à plus d'attention sur vous-même, afin d'écarter jusqu'au soupçon de la faute » (3e p., 8e tr., ch.4).

Rodriguez a-t-il convaincu beaucoup de ses lecteurs, même chrétiens? L'amour-propre, la passion, l'illusion empêchent précisément d'apercevoir que notre intérêt est en cause, et ainsi nous ne prêtons guère l'oreille aux fraternelles monitions. Qui ne se souvient d'un certain archevêque de Grenade, personnage de roman, il est vrai, qui voulait bien qu'on lui fît la charité de l'avertir, quand il serait temps de renoncer à la chaire, et qui, le moment venu, au dire de son conseiller, protestait se sentir plus en forme que jamais?

b) La pensée de notre intérêt, si puissante soit-elle, ne suffit pas pourtant à nous faire agréer la correction, si nous n'apportons en même temps une certaine dose d'*humilité*. Si le reproche est fondé, l'humilité est indispensable, car c'est avouer que nous nous trouvons inférieurs aux autres, à nous-mêmes, à nos résolutions, ou à ce qu'on attendait simplement de nous. Quelle tentation alors de chercher des excuses... Et nous voilà installés dans l'ornière. Si le déficit reproché n'est qu'à moitié fondé, ou plus simplement si les remarques amicales viennent déranger une quiétude exempte d'ambition, seule une âme qui s'est exercée à suivre le Christ saura y faire habituellement bon visage.

Avouons que, sauf méritoires exceptions, malgré les conseils des sages et les exemples des saints, les chrétiens, devant les exigences de la correction fraternelle, piétinent tout comme les païens. Communément nous pratiquons peu ce conseil évangélique. Pourquoi? Sans doute parce que nous manquons de courage pour la faire et d'humilité pour la recevoir. Certaines tendances actuelles pourraient expliquer à la fois la diminution et le regain de faveur que nous constatons : 1. Si la correction fraternelle est présentée comme un moyen de perfection *personnelle*, certains modernes avouent que ce motif a perdu pour eux tout mordant; ils se raidissent, non sans excès ni dommage, devant ce qu'ils appellent une « spiritualité de séparés ». 2. La préoccupation *apostolique* les tient davantage en éveil et les intéresse vraiment à la correction fraternelle : « ...reprends ton frère, s'il t'écoute, tu l'auras gagné ». L'expérience montre cependant que ce motif, d'importance assurément, mais d'ordre spirituel, n'arrive pas toujours facilement à bout de notre inattention, de notre routine, de notre paresse, voire de notre respect humain. 3. Théoriquement la solution heureuse ne se trouverait-elle pas dans la réalité concrète de *l'équipe?* C'est dans l'intérêt de l'œuvre commune, au nom de la mission à remplir ensemble, que chacun a le droit et se sent le devoir de faire ses remarques, dans la préoccupation du meilleur rendement commun. Introduite dans le cadre de vie de l'équipe, la correction fraternelle prend une allure nouvelle de simplicité, de vie et d'efficacité.

Quelle que soit la forme que prendra dans notre vie la correction fraternelle, il faut, pour en adopter les exigences, une sérieuse volonté de perfection. Qui ne tient pas spécialement à sortir de la moyenne, ne trouvera pas grand goût à cet exercice, activement ou passivement envisagé. Qui désire au contraire s'approcher de Dieu et aider plus efficacement les autres à l'approcher, a déjà pris position devant ce moyen de perfection. La correction fraternelle, *moyen de perfection?* Après en avoir énuméré les exigences, peut-être penserons-nous qu'il convient de l'appeler aussi bien : *indice et preuve de perfection.*

Saint François de Sales, *Les vrays entretiens spirituels*, entretien 9, dans *Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895. — A. Rodriguez, *Traité de la perfection chrétienne*, 3e p., tr. 8. — J.-B. Saint-Jure, *L'homme religieux*, livre 2, ch. 5. — J.-B. Scaramelli, *Méthode de direction spirituelle*, 4e tr., art. 5, ch. 7. — *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*, Paris, 1934. — Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire*, coll. Rencontres, Paris, 1945. — Migne, *Dictionnaire d'ascétisme*, Paris, 1853, t. 1, *Correction fraternelle*, col. 536-552. — H.-D. Noble, *La correction fraternelle*, VS, t. 19, 1929, p. 411-420.

Marius Nepper.

CORTÉS DEL REY (Boniface), ermite de Saint-Augustin, 1612-1673. — Né à Saragosse en 1612, Boniface Cortés del Rey entra au couvent des ermites de Saint-Augustin dans sa ville natale le 5 mai 1632. Il fut par deux fois prieur du couvent d'Arcos de Costea et fut délégué au chapitre général de l'ordre tenu à Rome en 1648. Il partit quelque temps en Amérique (1669) et revint pour mourir en Espagne le 2 juin 1673. Entre autres ouvrages, publiés à Saragosse, il a laissé 1) *Clarísimo Lucero para los espirituales y contemplativos*, 1662; 2) *Política religiosa. Luz clara para los prelados en su govierno*, 1665; 3) *Epítome del sentido acomodaticio evangélico*, 1665; 4) *Escuela de las verdades de la muerte*, 1667; auxquels on peut ajouter 5° *Primera parte del curioso escaparate de las verdades*, 1668. Cortés a aussi composé une *Historia de los conventos de la Orden de los Hermitaños de San Agustin del reyno de Aragón*, qui est restée manuscrite.

M. Gomez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa*, t. 1, Saragosse, 1884, p. 352-353. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 2, Madrid, 1915, p. 144-146.

Michel-Jean Picard.

CORTURE (Georges), Frère Mineur de la province de Saint-Joseph en Belgique, vers 1614-1654. — Né vers 1614 à Courtrai, Georges Corture entra dans l'ordre franciscain le 5 août 1633, devint gardien à Poperinghe en 1652 et mourut à Ypres le 2 décembre 1654. Expérimenté dans la vie spirituelle, il écrivit : *Clavis spiritualis per quam intratur ad Deum et seipsum*, Ypres, 1652.

P. Naessen, *Franciscaansch Vlaanderen*, Malines, 1896, p. 111. — St. Schoutens, *Martyrologium Minoritico-Belgicum*, Hoogstratae, 1901, p. 206. — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs... dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 203.

Matthieu Verjans.

COSSART (Laurent-Joseph), 1753-1802. Laurent-Joseph Cossart est né le 10 août 1753 à Cauchy-la-Tour, diocèse de Boulogne. Après ses études théologiques au séminaire des Trente-Trois à Paris, il entre

comme maître de conférences à Saint-Nicolas du Chardonnet. Peu après il est nommé supérieur du séminaire Saint-Marcel. Mais son évêque, du Pratz de Pressy, le rappelle et le met à la tête de la paroisse de Wimille. Le nouveau curé y déploie tout son zèle, sans quitter le souci du recrutement sacerdotal. Les externats des oratoriens à Boulogne et des minimes à Calais ne semblaient pas donner alors les garanties désirables. Avec l'assentiment et l'aide de son évêque, Cossart ouvre en 1781 au château de Lozembrune une sorte de petit séminaire dont les débuts furent pleins de promesses.

Élu maire de sa paroisse et vice-député aux États généraux, le curé de Wimille fut bientôt victime de la crise révolutionnaire. Ayant refusé le serment à la constitution civile du clergé, Cossart ne tarde pas à émigrer en Belgique, où s'était réfugié Asseline, successeur de du Pratz de Pressy † 1789. Séjournant le plus souvent à Enghien, il entre en relations avec les membres du clergé belge, s'intéresse aux œuvres d'éducation, et par son habileté et sa charité réussit à procurer asile à plus de quatre-vingts de ses confrères.

L'invasion de la Belgique le force à gagner l'Allemagne. De 1796 à 1802, réfugié à Dusseldorf, Hildesheim, et surtout Münster, il groupe les prêtres émigrés et leur assure entr'aide matérielle et spirituelle. Des conférences pastorales qu'il leur fait, sort le *Miroir du clergé*. Cet ouvrage est un précieux document de la science et de l'activité sacerdotales de ces émigrés qui surent mettre en commun leurs expériences et leurs souffrances. C'est l'exposé des fonctions, des vertus et des devoirs ecclésiastiques. Après un court chapitre sur la vocation, la formation et les études des clercs, on étudie les obligations des sous-diacres, des diacres et des prêtres et les moyens de s'en acquitter dignement. La plus grande partie du livre est consacrée aux devoirs des curés : le catéchisme, la prédication, l'administration des sacrements, la vigilance sur leur maison, sur les écoles, sur la paroisse, sur les pauvres. Ces développements constituent, écrit Mgr Asseline, un recueil de pastorale propre à nourrir la piété et à former à la pratique du ministère. Le *Miroir du clergé* parut à Münster en 1799 en 2 volumes; réédité plusieurs fois (1815, 1817, 1821, 1823, 1824), il contribua pour une bonne part au renouveau spirituel du clergé de la Restauration. C'est avec la collaboration des abbés Cocatrix et Delahaye que Cossart compose *Projet d'instructions en forme de lettres sur la religion et l'autorité de l'Église, nécessaires au peuple après la persécution*, publié en Belgique, 1793; en France, 1833; *Cours de prônes en forme d'instructions familières sur la religion* (Paris, 1816, 2 vol.); *Science pratique du catéchiste* (Lille, 1838).

Cocatrix rédigea la *Science du confesseur* (publiée par Delahaye, 1830, 5 vol.), qui donne le résumé des conférences tenues à Hildesheim de 1796 à 1802.

Ami de la religion et du roi, t. 8, 1816, p. 352-258; t. 12, 1817, p. 309-311; t. 31, 1822, p. 158-160. — E. Van Drival, *Histoire des évêques de Boulogne*, Boulogne, 1852. — A. Deramecourt, *Le clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer*, surtout t. 4, Arras, 1886, p. 244-247.

Paul Broutin.

COSTADAU (Alphonse), dominicain, vers 1675-1725. — Né à Allan (Drôme) vers 1675, entré dans l'ordre de saint Dominique (congrégation du Saint-Sacrement) à l'âge de seize ans, Alphonse Costadau s'adonna à l'étude de la théologie et à la prédication. En 1713, il obtint de son supérieur général de pouvoir se fixer à Lyon pour y achever son grand ouvrage sur les signes, et veiller à son impression. Il mourut dans cette ville le 13 ou le 14 mars 1725. Costadau est l'auteur d'un ouvrage peu connu de nos jours, qui témoigne pour son temps d'une assez vaste érudition : *Traité historique et critique des principaux signes qui servent à manifester les pensées ou le commerce des esprits...* (Lyon, 1717-1724). La matière en est répartie en douze volumes in-12, dont les huit derniers sont consacrés aux signes divins et diaboliques.

C.-F.-H. Barjavel, *Dictionnaire historique... du département de Vaucluse*, t. 1, Carpentras, 1841, p. 408. — J. Brun-Durand, *Dictionnaire biographique... de la Drôme*, t. 1, Grenoble, 1900, p. 214. — Quétif-Échard-Coulon, *Scriptores ordinis praedicatorum*, Paris, 1913, p. 406-408.

Marie-Hyacinthe Laurent.

COSTE (Pierre), lazariste, 1873-1935. — Né à Tartas (Landes) le 3 février 1873, Pierre Coste entra le 27 août 1899 dans la congrégation de la Mission dont il fut l'archiviste et à partir de 1927 le secrétaire général. Il mourut à Paris le 29 décembre 1935.

Les études de spiritualité lui sont particulièrement redevables de l'édition des œuvres complètes de *Saint Vincent de Paul: Correspondance. Entretiens. Documents* (14 vol., Paris, 1920-1925). Cet ouvrage mettait pour la première fois à la disposition du grand public le texte critiquement établi des lettres et des conférences du saint. Quelques années plus tard, Coste s'efforça de faire revivre le fondateur de la congrégation de la Mission et de la compagnie des Filles de la Charité dans *Le grand saint du grand siècle. Monsieur Vincent* (3 vol. Paris, 1932; 2e éd., Paris, 1934). Il voulait donner une biographie « complète, critique, méthodique, solide » (Avant-propos). Malgré d'inévitables lacunes, l'ouvrage reste le bréviaire, — un peu volumineux —, des études vincentiennes. Malheureusement la physionomie morale et l'exposé de la doctrine spirituelle sont relégués au deuxième plan et quelque peu sacrifiés.

Il faut relever dans la bibliographie des ouvrages ou articles publiés par P. Coste (elle ne comprend pas moins de 115 titres) : *La spiritualité de saint Vincent de Paul et les Prêtres de la Mission*, dans *Cahiers thomistes*, Lille, 25 mars 1928, p. 394-418 (cet article fait partie d'une série intitulée *Les différentes formes de la spiritualité catholique)*; *L'esprit des Saints. La Bienheureuse Louise de Marillac, Glanes spirituelles*, Paris, 1924; *Saint Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, Paris, 1917; *Les Filles de la Charité de Saint Vincent de Paul*, coll. Les ordres religieux, Paris, 1923; *Une victime de la Révolution. Sœur Marguerite Rutan, Fille de la Charité*, Paris, 1904.

Annales de la Congrégation de la Mission..., t. 101, 1936, p. 227-262.

André Dodin.

COSTERUS (Coster, Decoster François), jésuite, prédicateur, controversiste et auteur spirituel, 1532-1619. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Malines le 16 juin 1532, maître ès arts de l'université de Louvain, François Costerus

enseigna à la nouvelle Bourse (Cologne) avec Jean Rethius, le fameux pédagogue et humaniste et, comme lui, entra dans la compagnie de Jésus à Cologne en 1552. Appelé à Rome pour achever sa formation sous la direction de saint Ignace, il fut ordonné prêtre le 9 avril 1556; il reprit le chemin de Cologne pour enseigner au collège, qui devint le *Tricoronatum* (22 juin 1556), et conquérir son doctorat en théologie. Il occupe la chaire de philosophie et de théologie, est chargé de la formation des novices (1557-1564) et, à partir de 1558, de la direction des études. Délégué à la congrégation générale en 1565, il est membre de la commission qui élabore les statuts des noviciats. Homme de gouvernement, il devient successivement vice-provincial (1565) et provincial de la province belge (1567-1571), recteur des collèges de Douai et de Bruges, et, de nouveau, après un court professorat au *Tricoronatum* (novembre 1575), provincial du Rhin (1578-1585) et de Belgique jusqu'en 1589. Les trente dernières années de sa vie furent consacrées à la prédication et à la rédaction de ses ouvrages.

2. *Œuvres.* — L'activité littéraire de Costerus fut prodigieuse. La circulaire envoyée après sa mort le regarde « ut unus e maximis Societatis scriptoribus » (lettre nécrologique).

Mariologie. — Il fut le grand promoteur des congrégations mariales. Il érigea la première congrégation du Nord au collège de Douai en 1572 et celle de Cologne en 1575. C'est pour cette dernière qu'il écrivit son *Libellus sodalitatis hoc est christianarum institutionum* (Anvers, 1586). Il parut d'abord, anonyme, sous le titre de *Bulla... cum piis et christianis institutionibus in usum sodalitatis B. M. Virginis* (Cologne, 1576) et eut plusieurs éditions avant que Costerus n'y mît son nom. Le *Libellus* fut réédité et traduit très souvent; une édition française parut en 1586, et années suivantes, à Anvers, chez Plantin, sous des titres divers : *Le livre de la Compaignie, c'est-à-dire, les cinq livres des Institutions chrestiennes...; Le livre de la Confrérie...; Le livre de la Congrégation...; Les Institutions chrestiennes et catholiques...* C'est un véritable manuel d'ascétisme, dont l'influence fut considérable dans les pays que menaçait l'hérésie. Telle est la caractéristique des écrits spirituels de Costerus qu'ils visent la défense de la foi et l'approfondissement de la vie chrétienne. Pour lui la congrégation a pour but la perfection de ses membres et leur formation d'apôtres.

Aussi écrira-t-il à l'intention des congréganistes des ouvrages de controverse et des ouvrages de spiritualité mariale ou générale. Il leur dédie, par exemple : *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione* (Cologne, 1585) et les 3 volumes de l'*Apologia* (Cologne, 1604) qui répond aux attaques soulevées par l'*Enchiridion*. — *De vita et laudibus Deiparae Mariae Virginis meditationes quinquaginta* (Anvers, 1587; nombreuses éditions et traductions); le texte a été reproduit dans la *Summa aurea* de J.-J. Bourassé, t. 4, Migne, Paris, 1862, col. 685-852; Costerus le traduisit lui-même en flamand (Anvers, 1590), et aussi son *De cantico Salve Regina septem meditationes* (Anvers, 1587 et 1590). Gabriel Chapuis traduisit en français les deux ouvrages qu'il réunit sous le titre *Cinquante méditations de la vie et louanges de la Vierge Marie Mère de Dieu. Avec sept méditations sur le cantique Salve Regina* (Anvers, 1590); ces dernières furent reprises par L. Delplace dans la coll. Petite bibliothèque chrétienne, t. 10, 1882. — *De quatuor novissimis vitae humanae* (Anvers, 1587). — *In hymnum Ave Maris stella meditationes* (Anvers, 1589), qui sont un joyau de la littérature mariale. — *De universa historia Dominicae Passionis meditationes quinquaginta* (Anvers, 1587), traduit en français par Chapuis la même année. — Un commentaire du Nouveau Testament (Anvers, 1614). — *Exercitium christianae pietatis* (Louvain, 1607). — Les sermons flamands sur le Cantique des cantiques (Anvers, 1616), qui traitent ex professo de théologie mariale, sont particulièrement importants.

Prédication et controverse. — On ne peut négliger les séries de sermons de Costerus : *Conciones in evangelia dominicalia* (prononcés et publiés en flamand, Anvers, 1598, qui furent réédités et traduits en latin, par le chartreux Th. Petreius, Cologne, 1608), et sur les épîtres des dimanches, des fêtes, de l'octave du Saint-Sacrement et de l'Assomption (Anvers, 1616). Malgré leur forme très moderne, ils étaient destinés à la lecture et contiennent des éléments d'apologétique et de controverse, des exposés fort riches d'ascèse et se signalent par une piété très profonde. On y trouve de très belles prières. Costerus avait surtout à cœur de défendre la foi et d'assurer la vie chrétienne des fidèles. Ses sermons, — ses dernières œuvres et les plus importantes, composées à la demande des catholiques hollandais —, rappellent ceux de saint Pierre Canisius. Les deux hommes s'appréciaient d'ailleurs beaucoup. Rédigés à la demande des Pères réunis en congrégation provinciale et recommandés, en même temps que le *Libellus sodalitatis*, par le 3e synode d'Anvers, en 1610, les sermons de Costerus constituent pendant le 17e siècle un arsenal considérable pour les prédicateurs flamands et une source abondante de lectures et de méditations pour les fidèles. Des sermons manuscrits sont encore à la bibliothèque royale de Bruxelles et à la bibliothèque de Vienne.

L'influence exercée par le *Catechismus* (publié d'abord par le P. Macherentinus à Trèves en 1590, puis sous le nom de Costerus en 1604 à Bruxelles et à Anvers) sur la rédaction définitive du catéchisme de Malines et sur la spiritualité flamande, a été récemment mise en lumière. On trouvera ailleurs l'exposé de la part étonnante prise par Costerus dans les controverses du temps et de ses ouvrages d'apologétique.

Grand promoteur de l'oraison mentale, Costerus n'a guère abordé la mystique, mais il rappelle sans se lasser que tout le monde est appelé à la perfection. Notons l'importance capitale qu'il donne à la communion, accordée deux fois par semaine aux religieux comme aux laïcs; à la médiation de Marie, mère de toutes grâces; au discernement des esprits, etc. Une très abondante correspondance se trouve dans les *Monumenta historica Societatis Jesu* et, inédite, aux archives de la Compagnie. La figure de Costerus y prend un singulier relief; on découvre une âme de haute valeur spirituelle. Costerus a touché avec maîtrise aux questions principales de la vie spirituelle. On a essayé récemment de rapprocher sa doctrine spirituelle de celle des auteurs qui l'avaient précédé (D. A. Stracke, *Een Voorloopige Peiling*, dans OGE, t. 16, p. 289-293).

Il n'y a pas encore de biographie définitive de Costerus. — F. van der Haeghen, *Bibliotheca belgica*, 1893, fasc. 115-119. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, col. 1510-1534; t. 9, col. 128-137; t. 11, col. 487, 1381, 1663-1664. — P. Bernard, art. *Coster*, DTC, t. 3, col. 1920-1922. — S. Pierre Canisius, *Epistolae et acta*, éd. O. Braunsberger, Fri-

bourg-en-Brisgau, 1893-1923, surtout t. 5, 7 et 8. — *Epistolae H. Nadal*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 2, Madrid, 1899, p. 547-549 (notes autobiographiques); t. 3, passim. — A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, t. 1. 1927; *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, p. 29. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1907. — P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 647-649. — R. Hardeman, *Franciscus Coster*, Alken, 1933; plusieurs articles dans *Bode van het Heilig Hart*, Alken, de 1921 à 1936; dans *Algemeen eucharistisch Tydschrift*, 1933-1938; dans *De Standaard von Maria*, 1933; dans *Ons Geloof*, 1938. — É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1952.

J. Kuckhoff, *Die Geschichte des Gymnasium Tricoronatum*, Cologne, 1931. — É. Villaret, *Les congrégations mariales*, t. 1, Paris, 1947; art. Congrégations de la Sainte Vierge, t. 2, col. 1479-1491; *Les premières origines des congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 6, 1937, p. 25-57. — J.-B. Kettenmeyer, *Die Anfänge des marianischen Sodalität in Köln* (1576-1586), Münster, 1928. — J. Hansen, *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens* (1542-1582), Bonn, 1896. — P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du 16e siècle*, Gembloux, 1932. — J. Andriessen, *Costerus en zijn tegenstanders uit het Noorden*, dans *Miscellanea... L. Van der Essen*, Louvain, 1947, t. 2, p. 760-779. — E. Frutsaert, *De R. K. Catechisatie in Vlaamsch België*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1934. — J. Jageneau, plusieurs articles sur Costerus, dans OGE, t. 9, 1934, p. 338-346; t. 10, 1935, p. 198-204, 302-311. — Ch. Muyldermans, *Verslagen en mededeelingen der koninlyke Vlaamsche Academie*, 1901, p. 258.

Alexandre De Bil.

COTEL (Pierre), jésuite, 1800-1884. — Né à Hangest (Somme) le 16 mai 1800, Pierre Cotel entra dans la compagnie de Jésus le 25 septembre 1821. Après avoir enseigné l'histoire et la rhétorique au collège français de Brugelette (Belgique), il fut pendant quinze ans maître des novices. Il mourut à Nancy le 4 juillet 1884. Il avait rédigé, en gardant l'anonymat, les constitutions des sœurs de Portieux, celles du Saint-Cœur de Marie à Nancy et celles des frères de la Doctrine chrétienne de Vézelise. Cotel a publié plusieurs ouvrages qui se rattachent à la spiritualité.

1. *Catéchisme des vœux, à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux*, Paris, 1859. Cette édition fut suivie, avant le Code de droit canonique, de vingt-cinq autres éditions françaises et de traductions en plusieurs langues; plusieurs rééditions, mises en harmonie avec le Code, parurent à partir de 1922 dans la collection Museum Lessianum de Louvain, et des traductions en néerlandais et en anglais. Le *Catéchisme des vœux*, rédigé par demandes et réponses, expose clairement et simplement l'essentiel de la doctrine. — 2. *Les principes de la vie religieuse ou l'explication du Catéchisme des vœux*, Paris, 1870 (plusieurs rééditions, les dernières, au Museum Lessianum, en 1922 et 1923). Cet ouvrage a une sérieuse valeur ascétique. A la suite des grands théologiens, surtout de saint Thomas, il explique ce qui concerne la vertu de religion, les différentes sortes de dévotion, la charité, la perfection, les vœux et les vertus correspondantes. Principes très élevés et puisés aux meilleures sources, exposés avec beaucoup de bon sens, simplicité et bonhomie. — 3. *Les instructions du noviciat*, Poitiers, 1860. — 4. *Le passage du noviciat aux études ou Manuel du juvéniste de la Compagnie de Jésus*, Poitiers, 1860. — 5. *La piété éclairée par la foi ou exposition de la doctrine chrétienne*, Paris, 1875 et 1900.

Pierre Cotel laissa un certain nombre de travaux sur les *Exercices*. Il avait fait lithographier (Amiens, sans date) *Le guide du retraitant selon l'esprit des Exercices de saint Ignace*. H. Watrigant l'édita (Paris, 1910) sous le titre *La conduite des Exercices spirituels de saint Ignace dans leur application aux retraites ordinaires*. On conserve aussi de lui des *Études pratiques et commentaires sur le livre des Exercices spirituels*, 7 cahiers manuscrits prêts pour l'impression; ils comprennent une traduction française de la version latine donnée par J. Roothaan, que P. Debuchy a publiée, après quelques retouches : *Exercices spirituels traduits sur l'autographe espagnol* (coll. des Retraites spirituelles, Paris, 1910); *Des enseignements généraux pour la retraite et pour la direction spirituelle;* enfin un commentaire littéral.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, col. 1537 et t. 9, col. 137-138. — Manuscrits de la bibliothèque d'Enghien (Belgique).

Émile Jombart.

COTELLE DE LA BLANDINIÈRE (Jacques-Pierre), 1708-1795. — Né le 28 janvier 1708 sur la paroisse de la Trinité à Laval, alors du diocèse du Mans, après avoir achevé ses humanités au collège de La Flèche, Jacques-Pierre Cotelle de la Blandinière entra au grand séminaire d'Angers le 10 novembre 1729. Venu ensuite à Paris à la petite communauté des Robertins, dépendante de Saint-Sulpice, il s'agrégea à la Compagnie. En septembre 1733 il fut envoyé au séminaire d'Angers, où il enseigna le dogme durant dix ans. C'est alors qu'il fut chargé (1743) par Mgr de Vaugirauld de continuer les *Conférences d'Angers*, laissées inachevées par la mort de M. Babin, le 25 janvier 1736. On avait bien prié un chanoine de Saint-Maurice, docteur en théologie, Denis Vautier, puis Jean Saudubois de la Chalinière, de continuer la publication. Mais le volume du premier sur les *États* et les trois volumes du second sur la *Grâce* ne donnèrent pas satisfaction. Pour mener à bien cet important travail, Cotelle de la Blandinière se vit obligé de sortir du séminaire et de la Compagnie. L'évêque d'Angers le nomma chanoine de Saint-Maurille et en 1755 le pourvut de la cure de Soulaines (qu'il résigna en 1771). Il publia plusieurs volumes, sur les cas réservés, les lois, la hiérarchie, les synodes, etc.

Il revit tous les volumes des *Conférences* déjà publiés, les enrichissant de citations et de développements utiles. Les conférences qui nous intéressent sont celles qui ont pour objet les *États* qui parurent en 1776 en 3 vol. pour remplacer l'œuvre de Vautier. Il y est traité avec précision des devoirs particuliers à chaque profession, de l'état ecclésiastique, de la sainteté de cet état et des obligations des pasteurs d'âmes, enfin des devoirs de l'état religieux et de la perfection à laquelle les religieux sont tenus. Ces volumes répondirent à l'attente générale. En 1780 dans l'assemblée du Clergé de France, Mgr Du Lau, archevêque d'Arles, fit l'éloge de Cotelle de la Blandinière dans la séance du 7 octobre et l'assemblée lui accorda une pension de mille livres sur les fonds du clergé. Venu à Paris en 1783, l'archevêque le nomma doyen de Saint-Cloud et supérieur des Prêtres du Mont-Valérien. En 1784 il reçut de Mgr de Thémines un canonicat dans la cathédrale de Blois et deux ans après le titre de vicaire général. Tout en conti-

nuant la préparation d'un dernier volume des *Conférences* d'Angers, il se donnait au ministère de la direction des âmes.

Il entra en relation avec les carmélites de la rue de Grenelle qui apprécièrent beaucoup ses conseils. Il fut le directeur de Mme de Soyecourt, novice, puis professe sous le nom de sœur Camille de l'Enfant-Jésus. Dans ce monastère, rétabli à Créteil, on possède de nombreuses et intéressantes lettres de Cotelle de la Blandinière à cette sainte religieuse, qui nous font connaître le caractère de sa direction : elle fut à la fois douce et ferme, prudente, tempérant les audaces indiscrètes et tout en portant au détachement le plus complet, insistant sur la confiance en Dieu et l'amour de Jésus-Christ, sur la dévotion à son Sacré-Cœur. Après la dispersion du couvent par la Révolution, il conseilla sa pénitente au milieu des épreuves. Il avait refusé le serment constitutionnel et même écrit en 1791 une *Lettre à M. Camus sur la constitution civile du clergé*. Il resta caché pendant les jours de la Terreur. Lorsque Mme de Soyecourt chercha à reconstituer son monastère avec les survivantes et loua dans les premiers mois de 1795 une partie de la maison connue sous le nom de la *Vache-Noire*, où habitait déjà M. Duclaux, prêtre de Saint-Sulpice et où en 1800 il reconstitua le séminaire, Cotelle de la Blandinière vint y demander asile. C'est là, près du Carmel renaissant, qu'il termina ses jours à la fin de 1795, âgé de quatre-vingt-sept ans.

Annales catholiques, Paris, 1797, t. 3, p. 92-93. — E. Queruau-Lamerie, Notice biographique sur l'abbé *Cotelle de la Blandinière*, Mamers, 1894, extrait de la *Revue historique et archéologique du Maine*. — G. Letourneau, *Histoire du Séminaire d'Angers*, Paris-Angers, 1895. t. 3, p. 120-122. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. 3, p. 192-200. — *La Rév. Mère Camille de l'Enfant-Jésus, née de Soyecourt*, 2e éd., Paris, 1935. — Mss. du Séminaire Saint-Sulpice. — Ms. 1261 de la bibliothèque d'Angers. — Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, Paris-Angers, 1878, t. 1, p. 763.

† Eugène Levesque.

COTIGNON (Pierre), † 1651. — Pierre Cotignon fut chanoine et sous-chantre de Saint-Étienne de Troyes, dans la première moitié du 17e siècle. En 1622, il entra dans une association sacerdotale que les collaborateurs de Bourdoise, Jérôme Duchesne, Thomas Le Juge et François Évrard, pour répondre aux demandes de l'évêque, René de Breslay, établirent dans le diocèse. En 1627, il publia deux opuscules : *La Vie de Jésus, comme exemplaire au chrestien en forme de méditations* avec un *Traicté des communes unités créées, et comme elles portent l'image de la Saincte Trinité ou plus tot de l'unité*. Ce dernier traité révèle le vif désir qui animait Cotignon de réformer la vie chrétienne et d'établir une vie de « commune unité », c'est-à-dire de communauté dans le clergé. Il appartint à la Compagnie du Saint-Sacrement. Il s'occupa d'œuvres charitables; en 1634, il essaya de fonder une confrérie de charité : la ville s'y opposa; ce n'est qu'en 1642 que cette confrérie fut autorisée, à condition de rendre des comptes devant trois conseillers de la ville. Cotignon mourut au début de 1651.

En 1627, ses deux premiers ouvrages furent publiés, en un seul volume, à Troyes. Une « Épître de l'autheur à Alexis Cotignon, sa nièpce religieuse à Chelles », y était jointe; l'approbation était donnée par des docteurs de la Faculté de théologie de Paris. La *Vie de Jésus* ne retrace pas les divers épisodes de l'existence de Notre-Seigneur; c'est une série de considérations théologiques, d'ordre dogmatique ou moral, sur la personne du Médiateur, le « médion », venu montrer aux hommes comment ils doivent « zéler la gloire de Dieu en lui obéissant comme à leur Seigneur et créateur ». Le *Traité des Communes Unités* mérite attention. Cotignon en explique l'origine dans l'avertissement :

« Il y a environ vingt-cinq ans que je considère l'estat général de l'Église, et que je fais des prières spéciales à la divine Bonté pour avoir des ouvriers affin de réparer les mœurs corrompus tant des Ecclésiastiques que séculiers, notamment depuis que j'ai recognu l'affection de plusieurs signalés personnages qui ont soupiré et soupirent, désireux de voir une Saincte Réformation des mœurs en l'Église ».

A l'image de la commune unité en la Trinité, l'auteur fait valoir les avantages de la vie de communauté dans la vie ecclésiastique, dans la vie religieuse et dans la vie séculière. Plusieurs pages décrivent l'état du clergé en ces années 1627. Il indique les conditions nécessaires pour vivre en communauté et propose même un plan de restauration de vie canoniale. Cette œuvre est en même temps un traité de la charité envers le prochain : « aimer le prochain c'est se conformer au vouloir divin qui établit l'Église en commune unité... Vivre en sainte communauté, c'est tout le bonheur, car en sainte communauté l'on est aidé d'autrui et l'on aide autrui et ainsi l'on s'entraide les uns les autres suivant l'avis de l'Apôtre ».

En 1646, Cotignon publia à Troyes un commentaire de l'Apocalypse intitulé *De l'estat de l'Église en la loy de grâce, comme elle nous est figurée en l'Apocalypse;* cet ouvrage semble être « la fin du livre de l'état de l'Église sous la loy de nature, de la Loy écrite et de celle de la grâce » (préface). Nous ignorons si cette trilogie a vu le jour. Il explique les images symboliques à l'aide de la théologie scolastique et d'après la tradition des commentateurs. Il a voulu communiquer à ses lecteurs « une plus parfaite connaissance de Notre-Seigneur et des choses qui regardent son Église » (épître liminaire).

A. Prévost, *Le diocèse de Troyes*, t. 2, Domois-lez-Dijon, 1924; *Saint Vincent de Paul et ses institutions charitables en Champagne méridionale*, Bar-sur-Seine, 1928. — J. Dedieu, art. *Bourdoise*, DHGE, t. 10, col. 154-157. — A. Rebelliau, *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement*, Paris, 1908. — *La vie du Vénérable serviteur de Dieu Messire Adrien Bourdoise...*, 1713, livre 2, ch. 19 : établissement et règlement de l'association sacerdotale de Troyes, ms. 1258 *bis* Chambre des députés.

Albert Dumortier.

COTON (Pierre), jésuite, 1564-1626. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Influence.*

1 — VIE

Pierre Coton, né à Néronde (Loire) le 7 mars 1564, entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 30 septembre 1583, à Arona, près de Milan, où il était venu achever ses études de jurisprudence. Il fut envoyé au scolasticat de Milan, pour y suivre les cours de philosophie. « Comme le Frère Coton passait pour aimer beaucoup les entretiens spirituels, quelques-uns des Pères de Milan lui proposèrent de leur servir de compagnon quand ils iraient visiter une personne consacrée à Dieu... qui s'approchait des sacrements dans l'église des jésui-

tes » (P. Rouvier, *De vita...*, p. 19). Il s'agit sans nul doute d'Isabelle Bellinzaga qu'Achille Gagliardi, supérieur de la maison, dirigea de 1584 à 1594. Ses visites à la célèbre mystique, dont il écrivit la vie, étaient fréquentes (M. Viller, *L'Abrégé de la perfection...*, p. 73-74). Le soin de sa perfection et les prophéties d'Isabelle sur son avenir ne diminuèrent en rien l'application de Coton à ses études. Son cours de philosophie achevé, il fit sa théologie à Rome et eut pour condisciple Louis de Gonzague. Il se mit sous la direction spirituelle de Bellarmin et vénéra J.-B. Ceccotti, qui semble avoir exercé sur lui une impression profonde. Il écrira près de trente ans plus tard à Bérulle en partance pour Rome : « Si Votre Révérence voit le P. Jean-Baptiste Ceccotti au collège (romain), elle verra un saint. Je désirerais que mes oraisons ressemblassent à ses distractions » (17 septembre 1624, *Correspondance* de Bérulle, éd. Dagens, t. 2, p. 494-495).

Coton termina sa théologie à Lyon, où son talent de prédicateur se révéla. Il s'acquit un renom de controversiste éminent dans ses rencontres avec les protestants et devint prédicateur ordinaire du roi (1603-1619), quelque temps même confesseur et surtout conseiller. « Henri IV disait qu'il ne s'en lassait point et que si ses affaires le lui eussent permis, il l'eût entendu tous les jours. Sa Majesté en faisait un régal à ceux qui venaient à la cour et qui ne l'avaient pas encore ouï. Ainsi souvent elle le faisait prêcher sur-le-champ et lui donnait même le sujet sur lequel elle voulait qu'il prêchât » (P. d'Orléans, *Vie...*, p. 233). C'est aux personnes de toutes les conditions qu'il s'adressait : auditoires populaires, grands de la cour, dames « des plus hauts rangs », âmes mystiques des cercles pieux de Paris et surtout au cénacle qui se réunissait chez Mme de Bérulle, mère du futur cardinal. Coton en devint l'un des oracles avec Mme Acarie, le chartreux dom Beaucousin et les sorbonnistes Duval et Gallemant.

Son amitié pour Pierre de Bérulle date de son arrivée à Paris (1603) et ne se démentit jamais; leurs lettres en témoignent (plusieurs sont citées dans la *Correspondance* de Bérulle). Coton fut des premiers à encourager les desseins du fondateur de l'Oratoire et l'établissement des carmélites en France. Bien des fois il défendit le cardinal, notamment à l'occasion du vœu de servitude. « La singulière charité qui est entre ce grand serviteur de Dieu et moi m'a rendu fort intelligent et éloquent en ce qui le touche » (Coton à Michel de Marillac, 26 mars 1622, dans *Correspondance* de Bérulle, t. 2, p. 273).

Lorsque, à la suite d'intrigues de cour qui voulaient atteindre son Ordre, Coton eut quitté le poste de prédicateur et de confesseur de Louis XIII, « il recommença ses courses et ses travaux apostoliques, allant prêcher de ville en ville, et remplissant tout le royaume du bruit de son nom ». Ses deux dernières charges furent celles de provincial d'Aquitaine et de Paris. A cause des furieuses tempêtes qui secouèrent alors la Compagnie, « il porta sa dignité comme un fardeau...; elle lui devint une pesante croix, sur laquelle enfin il mourut », le 19 mars 1626 (P. d'Orléans, *Vie...*, p. 185-186).

2 — ÉCRITS

Les œuvres de Coton se répartissent en ouvrages de controverse, en ouvrages d'apologétique pour défendre la Compagnie et en ouvrages de spiritualité. Voici les principaux.

1° **Controverse protestante.** — *Du Très-Sainct et Très-Auguste Sacrement, et Sacrifice de la Messe...* (contre le ministre André Caille), Avignon et Paris, 1600. — *Apologétique de P. Coton... tant sur les faux bruits, dont il a esté chargé, qu'autres signalez incidents et rencontres* (Coton se défend de vouloir passer aux huguenots, comme on le laisse entendre, et conférences avec le ministre Chamier), Avignon, 1600. — *Actes de la conférence tenue à Nismes...* (parus sous le pseudonyme de P. Demusat), Lyon, 1601. — *Lettres et articles envoyés... au Seigneur des Diguières*, 1601. — *Pourparlé entre le R. P. Coton... et le S. Gigord*, Lyon, 1608; le jésuite F. Coster en fit une traduction flamande, Anvers, 1608. — *Institution catholique. Où est déclarée et confirmée la vérité de la foy... divisée en quatre livres, qui servent d'antidote aux quatre de l'Institution de Jean Calvin*, Paris, 1610; L. de Cressolles s j la traduisit en latin, Mayence, 1618. — *Genève plagiaire ou vérification des dépravations de la parole de Dieu*, Paris, 1618, lourd in-folio de 2242 colonnes. — *Recheute de Genève plagiaire*, Lyon, 1619. Ces ouvrages répondaient aux attaques protestantes ou les provoquaient. Cependant Coton fut un controversiste affable, quoique, quelquefois, il « forçât, dit-il, son naturel » (Epistre à Messieurs de Genève, *Recheute de Genève plagiaire*, p. 32). Le fait était si peu commun que les protestants en témoignèrent. A la cour, le roi, les seigneurs et les dames étaient friands des discussions que dirigeait Coton. Il prit soin d'en noter la substance; d'après ces manuscrits le jésuite M. Boutauld nous en a transmis une version arrangée *Le théologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde*, Paris, 1683. Coton controversiste mériterait d'être étudié.

2° **Défense des jésuites.** — Les attaques contre la Compagnie furent incessantes et vigoureuses sous Henri IV. Coton fit un peu l'office de paratonnerre de son Ordre, ce qui lui valut des coups de tous côtés. Ses interventions auprès des gouvernants : roi, ministres, Parlement, ne se comptent pas. Retenons : *Contredits au libelle diffamatoire, intitulé, Histoire notable de Père Henry, Jésuite, bruslé à Anvers...* (sous le pseudonyme de F. de Ségusie), Lyon, 1601. — *Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères Jésuites...* (à propos de l'assassinat de Henri IV), Paris, 1610. Cette *Lettre*, déchaîna l'*Anti-Coton, ou Réfutation de la Lettre déclaratoire*, Paris, 1610. Le Père répliqua : *Responce apologétique à l'Anti-Coton...* (pseudonyme de F. Bonald), Paris 1611. La littérature autour de l'*Anti-Coton* est immense. Plus tard, Coton sera mêlé encore aux affaires Garasse, Santarelli, etc.

3° **Ouvrages spirituels.** — L'*Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris, 1608; l'édition de Douai,1617 est augmentée des *Estincelles de l'amour divin, en forme d'oraison, pour dresser l'âme à la résignation et union avec son Dieu* et de *Considérations très utiles pour acquérir la cognoissance, hayne et mespris de soy mesme et de toutes choses de ce monde.* — *Oraisons dévotes*, Paris, 1609; la 2e édition, 1611, ajoute au titre : *pour tous chrestiens et catholiques, lesquelles se peuvent dire chaque jour aux heures dédiées à la dévotion;* à partir de la 4e, en 1616, le titre ne changera plus : *Oraisons dévotes appropriées à toutes sortes d'exercices et actions chrestiennes;* très nombreuses rééditions. — *Heures du Roy Louis XIII... ensemble deux formulaires de confession et divers exercices de dévotion*, Paris, 1615. — *L'office*

de la Vierge Marie pour tous les temps de l'année, Paris, 1611, très souvent réédité. — *Méditations sur la vie de Notre Sauveur Jésus Christ*, Paris, 1614. — *Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foy... réduicts... en forme de méditations*, Paris, Pont-à-Mousson et Arras, 1617; reproduits dans les *Orateurs sacrés* de Migne, t. 1, p. 363-700, Paris, 1844. Les *Sermons* furent réédités (1625, 1628), et traduits en latin avec les *Méditations* (Cologne, 1617). Les fins dernières n'en sont pas l'unique thème. C'est l'un des ouvrages les plus importants pour bien connaître la spiritualité de Coton. Deux méditations sont plus remarquables : la 14e *De l'amour de Dieu* (p. 231-286); la 15e *De l'oraison ou familière conversation avec Dieu* (p. 286-362). Ces textes sont nourris des écrits des Pères et des théologiens. Sur les *Excellences de la Mère de Dieu* (p. 50-71) Coton a rassemblé un fort beau florilège patristique.

L'*Intérieure occupation* reste cependant son chef-d'œuvre. On y trouve la moelle de la spiritualité de l'homme d'oraison et du directeur d'âmes. *Libellus aureus*, dit avec raison le sous-titre de la traduction latine. L'édition française fut publiée au début de 1608, un an avant la *Philothée* de saint François de Sales. Elle fut « composée pour servir à la dévotion d'une dame de haute vertu, et qui tient des premiers rangs en France » (préface), mais qu'on n'a pu identifier. Le livre est une sorte d'eucologe pour maintenir en la présence actuelle de Dieu les âmes qui, dans le monde, tendent à la perfection. Ce n'est donc pas une méthode en règle, ou un ensemble de méthodes d'oraison. Les enseignements sont donnés sous forme de prières, d'oraisons jaculatoires et de courtes méditations, que le lecteur est censé adresser à Dieu, à la sainte âme de Jésus, à son Sacré-Cœur, à la Vierge, aux anges ou aux saints. Le style, qui se rapproche de celui de François de Sales, a moins de préciosité. Riche et colorée, la langue de Coton reste savoureuse; elle ne dissimule cependant pas les défauts de composition.

Les éditions de l'*Intérieure occupation* furent nombreuses six ou sept en France du vivant de l'auteur (Paris, 1608, 1609, 1611; Pont-à-Mousson, 1609; Douai, 1617; Lyon, 1618, 1624, 1634), et aussi les traductions (latine à Cologne en 1613, anglaise à Douai en 1618; polonaise à Poznan en 1619; deux traductions italiennes s'impriment et se rééditent, de 1610 à 1614, à Venise, Milan, Naples, Palerme et Faenza). Bellarmin, qui ne sait pas le français, veut juger la saveur de l'ouvrage d'après les premières feuilles de la traduction. Sous le charme de l'élégance, il envoie à son condisciple une flatteuse approbation (*Epistolae familiares*, ep. 62, 3 janvier 1609).

Il semble étonnant qu'un ouvrage qui, pendant vingt-cinq ans connut une si grande vogue, ait été ensuite à peu près délaissé (rééd. A. Pottier, Paris, 1933). Une des raisons serait-elle la floraison touffue des recueils de prières au 17e siècle? « Le génie de notre langue ne pouvant souffrir les rides de la vieillesse », expliquait l'auteur d'un de ces recueils (*Exercice spirituel*, 1682), le manuel de Coton fut supplanté par ceux-là mêmes auxquels il avait tracé la voie. Plusieurs, en effet, s'inspirèrent très largement de ses meilleures pages (Paul de Barry, par exemple, dans *L'année saincte ou instruction de Philagie pour vivre à la mode des saints*, Lyon, 1666, 2e p., § 16 Protestation de service, p. 121) et lui volèrent jusqu'au titre de son *Livre d'or*. Le jésuite Jean Maillard intitule bravement son manuel *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne* (Paris, 1683), sans indiquer les emprunts souvent textuels qu'il fait à Coton.

3 — DOCTRINE SPIRITUELLE

La spiritualité du Père Coton est dans son ensemble la spiritualité ignatienne. « Les sermons du célèbre prédicateur, écrit H. Bremond, ne sont en réalité qu'un commentaire très original, très vivant du livre des *Exercices*, sur lequel on sait que les jésuites façonnent leur propre vie intérieure » (*Histoire...*, t. 2, p. 121). Ceci est plus vrai encore de l'*Intérieure occupation*, où les pages consacrées aux actes d'adoration, d'action de grâce, de demande, de protestation reflètent le théocentrisme du *Fondement*, tandis que les colloques et les prières sur la vie et la passion de Notre-Seigneur font revivre, d'une manière fort originale, les contemplations de la deuxième et de la troisième semaine; les considérations sur le péché sont traitées dans les longues prières de la préparation à la confession. Cependant la spiritualité de Coton a ses caractéristiques.

1° **L'humaniste dévot.** — Il ne suffit pas de relever les fleurs du style, les comparaisons empruntées à la nature et les réminiscences profanes et mythologiques. Les ouvrages spirituels de Coton respirent un optimisme foncier. Certes, à l'occasion, il sait manier les expressions « augustiniennes » de l'époque. Le corps, par exemple, devient tour à tour « sac à vers », « boîte de pourriture », « étui de tous malheurs », « puante voirie » (*Intérieure occupation...*, p. 103). Mais la même *Intérieure occupation* prévoit des « oraisons et considérations passagères » en « contemplant un jardin ou parterre », « voyant une campagne fleurie », « quand on flaire un bouquet », « jetant les yeux sur un miroir », « s'aidant de l'éventail », etc (p. 172-181).

L'optimisme du théologien est beaucoup plus profond. C'est surtout dans les entretiens 9 et 10 du *Théologien dans les conversations* que nous l'apprécions davantage. Coton y défend avec vigueur la bonté de la création et « les belles et généreuses inclinations de l'excellent naturel » (p. 351), et il parle magnifiquement de l'âme naturellement chrétienne. Il prêchait de même de faire « toutes choses pour (Dieu) purement, les œuvres surnaturelles... et les œuvres naturelles » (*Sermons*, 14e méd., p. 248).

2° Les **dévotions** du P. Coton sont déjà celles du 17e siècle : au Verbe incarné, au Saint-Sacrement, à saint Joseph et aux saints anges. « Je ne connais personne qui ait vécu aussi intimement, aussi constamment... dans la compagnie des bons anges » (H. Bremond, *Histoire...*, t. 2, p. 115). Sans insister sur la dévotion à la Vierge et au Sacré-Cœur, soulignons, parce que plus caractéristique, celle à l'âme de Jésus.

Il me semble que je n'avais jamais bien conçu la douceur de Jésus-Christ, avant que j'eusse conversé avec le P. Coton. Elle paraissait sur son visage, dans ses paroles, dans ses gestes, dans ses lettres, dans ses livres, dans ses sermons. Il est à croire qu'elle venait de la profonde paix de son âme, laquelle appliquée par un attrait particulier à contempler les perfections de celle de Notre-Seigneur en recevait cette impression (*Mémorial pour entretenir l'heureux souvenir du P. Coton*, écrit par un de ses amis; rapporté dans P. d'Orléans, *Vie...*, p. 263; on peut en rapprocher, par exemple, le ch. 26 *De la vie de Jésus* de Bérulle, éd. Migne, p. 337-339).

Tous les ouvrages spirituels de Coton abondent en prières et dévotions. Il n'est pas étranger à la floraison de cette littérature pieuse si souvent profonde qui

s'épanouit pendant tout le 17e siècle jusqu'aux *Instructions et prières* de saint Jean-Baptiste de la Salle.

3° **Résignation et servitude.** — 1) *La « Protestation ».* — Les pages de l'*Intérieure occupation* (p. 65-72) qui portent ce titre ont une saveur particulière. Le tour et les développements théologiques que Coton donne à sa servitude totale, les expressions dont il se sert en confrontant sa volonté avec la volonté divine, rappellent l'*Abrégé de la perfection* de la Dame milanaise (M. Viller, *L'Abrégé...*, p. 47 et 76) ou encore la *Vie* de sainte Catherine de Gênes (1551), « un des livres spirituels les plus importants du 16e siècle... Saint Louis de Gonzague en faisait ses délices... C'est ce livre, très répandu déjà dans la région de Milan à l'époque où s'élaborait l'*Abrégé de la perfection*, qui en a fourni la doctrine fondamentale » (M. Viller et G. Joppin, *Sources italiennes...*, p. 381-382). En tout cas, la *Protestation* insiste souvent sur « l'anéantissement de la volonté propre et l'amour de Dieu », sur « l'opposition fondamentale entre l'amour propre et l'amour de Dieu », sur « la conformité à la divine volonté », thèmes essentiels du livre de Bellinzaga.

« Le grand ennemi de la perfection, — qui est en somme l'union à Dieu par amour —, c'est l'amour de soi ». Quel moyen y aurait-il de couper la tête à cette « hydre »? Pas d'autre que l'abnégation, ou le don de notre volonté libre pour assurer en tout la primauté à la volonté divine.

> Je proteste avec tous les ressorts de ma volonté, avec tous les efforts de mon franc arbitre et avec toute la possible plénitude de mon consentement, que je ne veux vous offenser en chose quelconque, veux être vôtre totalement et sans exception...
>
> Chacun, dit-on, peut renoncer à ses droits; je renonce donc à celui de ma libre volonté, autant et si souvent que je serai tenté, et en danger de votre offense... Ma volonté est de n'avoir pour le mal aucune volonté, et en cela vous condescendrez à mon franc arbitre, quand vous le traiterez à l'égal des non-libres, attendu qu'il renonce absolument par votre grâce à tous ses droits de nature (p. 66-68).

2) La « Protestation » est le couronnement de la conformité à la volonté de Dieu. On peut dire que Coton prêche sans se lasser la *résignation*. « En vertu de la Déiformité de votre âme, mon doux Jésus, je demande le don de conformité et d'uniformité avec vous » (*Intérieure occupation...*, p. 79). « Quel chemin, mon Dieu, pour retourner bientôt à vous, sinon la résignation? » (*Etincelles...*, éd. Pottier, p. 262). Coton poursuit la conformité jusqu'au laisser-faire, qui ne l'étonne pas : « Puisque je ne sais rien faire, faites, ô Tout-Puissant, que je vous laisse faire et que mon faire soit du moins de vous permettre de faire » (*Intérieure occupation...*, p. 60); jusqu'au désir et au vœu d'esclavage : « Ne laissez de me forcer au bien, en quelque temps que ce soit, sans avoir égard à la liberté, si ce n'est en la regardant comme votre volontaire esclave » (p. 67); et même jusqu'aux suppositions impossibles. La « résignation » de la *Perle évangélique* et de l'*Abrégé de la perfection* se retrouve chez Coton, comme aussi bientôt dans la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld.

Il convient de rapprocher la *Protestation* de Coton et celle de l'*Introduction à la vie dévote* (1re partie, ch. 20 : « Protestation authentique pour graver en l'âme la résolution de servir Dieu et conclure les actes de pénitence »; l'explication en est donnée, 5e p., ch. 2). La publication de l'*Introduction* est de peu postérieure à celle de l'*Intérieure occupation*. Nos deux auteurs auraient-ils puisé à une source commune?

4° **Le Christ.** — Coton, plus qu'aucun spirituel de l'âge précédent, sans doute, met en relief la doctrine du Corps mystique. Il ne se borne pas à des explications théoriques; il recourt à des *leçons de choses* pour mieux faire comprendre « la *redondance* de la *grâce capitale* » sur les membres du Christ Chef. Il place sous nos yeux une gravure originale (édition de 1617) où Jésus, crucifié à une vigne, appelle ses fidèles, — représentés par quatre saints —, à boire le sang qui de ses plaies coule dans un calice. A l'école du P. Coton, les âmes sont invitées à vivre en Jésus-Christ et par lui. A l'action extérieure et morale qu'il exerce sur nous par ses exemples, le Christ joint une action intérieure, vitale, en nous faisant communier à la *grâce capitale*, comme étant le chef des anges et des hommes, et « participer aux influences qui redondent sur son corps mystique » (p. 74), dont les apôtres sont « les parties nobles » (p. 124), les martyrs les « parties les plus solides » (p. 128).

Comment ces influences s'exercent-elles? Par la grâce sacramentelle, surtout par l'eucharistie; « transformez-moi, prie-t-il, en vertu de votre sacrée présence, en une nouvelle créature » (*Intérieure occupation...*, p. 233). Coton donne une réponse plus générale au n° 14 des prières à l'âme de Notre-Seigneur : par application spéciale et participation des actions du Christ qui étaient d'un mérite infini (p. 80). Plus loin (n° 1, 3 et 4 du colloque sur la *vie de Notre-Seigneur*) l'auteur montre comment le Verbe Incarné s'est fait homme pour nous déifier, et applique la grâce de chacun de ces mystères : « Quand tu me verras être conçu, porté et enfanté d'une Vierge, sache... que c'est pour te faire concevoir l'esprit de Dieu mon Père et te faire porter par désir, puis enfanter par œuvre les fruits dignes de vie éternelle. Je me ferai petit pour t'agrandir, faible pour t'affermir, nécessiteux pour t'enrichir » (p. 148-149). L'opération actuelle de Jésus au ciel, conformément à l'esprit de chaque mystère, et notre actuelle coopération sont signalées expressément à chacun des 33 numéros de prières sur la Vie, Mort et Passion de Notre-Seigneur. — A première vue on soulignerait l'influence bérullienne, si l'*Intérieure occupation* n'était de 1607 (cf J. Huyben, *Aux sources de la spiritualité française du 17e siècle*, VS Supplément, t. 26, 1931, p. 109-110).

5° **Le pur amour de Dieu seul.** — L'âme est conduite par degrés jusqu'au désintéressement total (*Sermons*, 14e méd., p. 263). Dieu fait alors son unique joie. « Mon Dieu, il a plu à votre Majesté de vous abaisser à moi pour moi : faites que je m'élève à vous pour vous » (*Intérieure occupation...*, p. 155). A lui, l'amour gratuit; « aimer pour rien », répète Coton dans ses *Sermons* (p. 248). A Lui, l'adoration anéantie. « Je vous remercie de ce que vous êtes en vous-même, comme du plus grand bien que j'aie et qui me puisse arriver » (*Intérieure occupation...*, p. 50). A Lui, sans le moindre retour sur soi. « Contentez-vous vous-même en moi et je serai content. Faites de moi comme du vôtre, et me voilà trop heureux » (*ibidem*, p. 56; cf *Sermons*, p. 254).

L'amour est plus efficace que tout pour purifier l'âme (*Sermons*, p. 241-242; P. d'Orléans, *Vie...*, p. 250-251). Il faut aimer pour être pur (*Sermons*, p. 267). Et c'est l'amour qui unit intimement au Créateur. Les *Étincelles* renferment les accents extraordinaires d'une âme qui désire violemment la blessure d'amour, même et surtout si elle crucifie : « Mais surtout, ô Seigneur, don-

nez-moi votre pur et nu amour, il est la vie de mon âme » (p. 267).

La spiritualité de Coton est profondément théocentrique. Tous ces textes le prouvent. Encore, par exemple: « L'Église remercie Dieu... plus pour ce qu'il est en soy mesme, que pour ce qu'il est en nous, et de ce qu'il est la mesme béatitude, plutost que parce qu'il nous rend heureux » (*Sermons*, p. 262). En même temps la doctrine spirituelle de Coton débouche franchement sur la mystique. Il fait souvent demander « le don d'union très étroite et d'intime conversation avec sa divine Majesté » et le don d'oraison (*Intérieure occupation...*, p. 122, 137, 161, etc).

4 — INFLUENCE

Son influence s'est manifestée par ses conseils et ses livres dans la Compagnie et au dehors.

1° Appuis et direction. — Coton prit une part, souvent importante, à l'établissement, à l'affermissement ou à la réforme de plusieurs ordres et congrégations. Ses fonctions lui permettaient de rendre d'éminents services. Il était, écrit Rouvier, commune illarum omnium perfugium (p. 138). Bruno d'Affreingues, prieur général de la Grande Chartreuse, lui témoigna sa reconnaissance en lui promettant officiellement en 1604 anniversarium perpetuum in calendariis omnium domorum (*ibidem*, p. 106). Les Récollets purent, grâce à Coton, s'installer à Paris. Il aida Marie de Beauvilliers à instaurer la réforme dans l'abbaye bénédictine de Montmartre. Avec le Père Gontery, jésuite, il conseilla M^me^ de Sainte-Beuve dans les débuts de la congrégation des Ursulines de Paris et contribua à la rédaction des Constitutions; il ne se désintéresse pas des Ursulines de Provence, de Lyon ou d'Auvergne (G. Gueudré, *Catherine Ranquet*, Paris, 1952; H. de Leymont, *M^me^ de Sainte-Beuve et les Ursulines de Paris*, Lyon, 1889; Marie de Saint-Jean Martin, *L'esprit de sainte Angèle Mérici*, Rome, 1947).

On ne sait si Coton aida à l'établissement des visitandines. Sainte Jeanne de Chantal, en tout cas, le considérait comme un « personnage extraordinairement signalé en piété » et un directeur expérimenté (*Œuvres*, t. 3, Paris, 1876, p. 197).

Coton a dirigé beaucoup d'âmes de choix : Marie de Valence, Madeleine de Bonnes, fille de Lesdiguières, Catherine de Jésus, M^me^ Acarie, et combien d'autres. Dans sa biographie de Marie Teyssonnier, Louis de la Rivière revient fréquemment sur la direction de Coton. André Duval s'est beaucoup servi, dans sa *Vie* de la sœur Marie de l'Incarnation, du *Mémoire sur M^me^ Acarie* qu'avait composé le conseiller de la bienheureuse.

2° Sa méthode d'oraison. — Parlant de l'origine de la méthode de Saint-Sulpice, A. Tanquerey écrit : « Cette méthode venue après plusieurs autres, s'en est inspirée pour le détail; mais l'idée-mère et les grandes lignes viennent du cardinal de Bérulle, du P. de Condren et de M. Olier; les détails complémentaires de M. Tronson » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924, p. 448). Il n'est pas téméraire de ranger parmi ces « autres » méthodes celle du P. Coton. Rouvier, qui l'avait sous les yeux, la divise en trois parties : 1° l'adoration; 2° la contemplation amoureuse des perfections divines et des mystères; 3° la protestation et consécration à la divine volonté à laquelle il demande de coopérer en tout. Ces trois parties correspondent à celles établies par M. Olier : adoration, communion, coopération (cf *Intérieure occupation...*, appendice 3, p. 307-318). Rappelons ces rapprochements.

1) *Participation ou communion aux mystères.* — Dans cette partie de l'oraison, dit. M. Olier, « on se donne à Dieu pour entrer en participation de ce qu'il est et dont il veut nous animer...; participation qui se fait... par la seule opération intime de son esprit (de Jésus) » (*Catéchisme chrestien*, 2^e^ p., leçon 8). Pour Coton déjà, même participation aux perfections et aux dons de Dieu. Pour arriver à « se donner à Dieu » on commence par un dialogue d'amour concernant la communication en Jésus-Christ chef du corps mystique de l'Église, des perfections de sa sainte âme et des grâces de ses mystères considérés comme s'accomplissant toujours. L'opération actuelle de Jésus au ciel, conformément à l'esprit de chaque mystère, et notre actuelle coopération sont signalées expressément à peu près à chacun des 33 numéros de ce colloque. Nous retrouvons là une idée qui devint très chère à Bérulle (*Œuvres de piété*, n° 76, p. 583-584; *L'état et les grandeurs de Jésus* parut en 1623). On a dit que dans les œuvres du cardinal « les rudes mots de dépouillement, renoncement, abnégation sont toujours irradiés par la grande participation de Jésus-Christ Notre-Seigneur ». Cette irradiation éclate partout dans l'*Intérieure occupation*, même aux pages où il n'est pas question directement de Jésus (vg n° 2-4, 5, 9-14 de la 2^e^ Pétition; 2^e^ oraison après la communion). Un seul exemple :

> Il n'y eut plaie, en sa sacrée humanité, il n'y eut épine en sa couronne, ni coup d'escourgée sur son dos, qui ne vous ait demandé pour moi et *qui ne vous demande incessamment* ce que vous commandez... Son mérite infini n'a été pour lui (= a été nul), hors la gloire de son corps et l'exaltation de son nom : c'est mon héritage, ce sont mes richesses, c'est mon partage, ne me refusez ce qu'il vous a plu me donner (2^e^ Pétition, n° 10, 13, p. 60-61).

2) *La coopération* est un point de grande importance dans l'oraison du P. Coton comme dans celle de Saint-Sulpice.

> Elle est le fruit de l'oraison, dit M. Olier, et qui s'étend à toute la journée... Après s'être exercé dans la seconde partie de l'oraison, en un désir parfait d'imiter Notre-Seigneur, sur ce que l'on a adoré en lui en la première; et après lui en avoir plusieurs fois demandé la grâce..., la troisième partie consiste à correspondre et coopérer fidèlement à la grâce qu'on aura reçue, faisant de bons propos, prévoyant les occasions que l'on aura de les exécuter dans la journée, et s'abandonnant parfaitement à la vertu de l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour lui obéir non seulement dans le jour présent, mais encore dans la suite de sa vie (*Catéchisme chrestien*, 2^e^ p., leçon 8).

A ces bons propos et à cet abandon correspondent dans la méthode du P. Coton, la protestation et la consécration à la divine volonté. Mais, alors que M. Olier met l'accent sur « la vertu et le pouvoir efficace de l'Esprit à qui il faut demeurer tout abandonné », ce que « ce mot de *coopération* marque plus expressément que celui de *résolution* », Coton insiste également sur l'agir du Saint-Esprit et l'agir de la volonté humaine. La méthode de Coton, dit Rouvier (p. 322) :

> In omnibus ad Dei amorem suavissimum plene dirigitur. Nam primam partem in *Dei praesentia* sensu intimo haurienda, demissoque ac puro animo *adoranda* occupat; secundam in

sensu amoris ad delectationis suavissimae de internis externisque Dei bonis; tertiam in *consecratione oblationeque* sui ac suorum omnium Deo, cum vehementi petitione ut ex Dei voluntate, in se et aliis cuncta transfigantur.

3° **L'influence réciproque de Coton et de Bérulle** est difficile à déterminer. Elle fut réelle cependant. Lorsqu'ils se rencontrèrent, Coton était l'aîné d'une dizaine d'années; c'était un homme influent à la cour et à la ville; de réputation bien établie. Faudrait-il parler de paternité et de filiation spirituelles? On ne peut se prononcer.

Leurs doctrines ne s'opposent jamais. Ils ont les mêmes dévotions essentielles. Coton n'est pas un théoricien comme Bérulle; mais chez l'un et chez l'autre que d'idées communes! La permanence des mystères et des états du Verbe incarné se lit déjà dans l'*Intérieure occupation*. « Je me réjouirai avec le Cœur de celui qui s'est donné à moi, je le supplierai de satisfaire pour moi, de vous aimer et remercier pour moi, et ne sachant me donner, qu'il me prenne et vous fasse don de moi comme de chose sienne » (p. 235). Nous pouvons reprendre à tout le moins le jugement de M. Pourrat. « Il y avait... au début de l'école ignatienne française une dévotion spéciale au Verbe incarné, qui ne doit rien à Bérulle. Elle est issue directement des *Exercices spirituels*... Cette spéciale dévotion du Verbe incarné de l'école ignatienne ne fut pas inconnue de Bérulle, qui fit chez les jésuites de Verdun en 1600 sa retraite d'élection « (*Spiritualité chrétienne*, t. 4, p. 60-61).

4° **Le courant Lallemant.** — L'influence des ouvrages spirituels de Coton sur les jésuites français du 17e siècle est manifeste. Nous l'avons déjà soulignée à propos de l'*Intérieure occupation*. On ne peut nier que la *Doctrine spirituelle* de Lallemant et les écrits de ses disciples ne s'inspirent de la « résignation », du théocentrisme et de l'amour pur de Coton. Les jésuites « bérulliens » doivent peut-être davantage à Coton qu'à Bérulle.

H. Bremond semble avoir bien résumé l'influence de Coton. S'il « a secondé autant et plus que personne la mystique renaissance que nous racontons, il reste, d'un autre côté, par son action directe sur les âmes et sa propre vie intime, un des témoins les plus éminents de cette renaissance » (*Histoire*..., t. 2, p. 75-76).

Une bibliographie complète du P. Coton, avec la description détaillée de toutes les éditions de ses ouvrages, de ceux auxquels ils ont donné lieu, des pamphlets écrits contre lui, des témoignages favorables ou hostiles, des vies, éloges et articles publiés sur lui, remplirait aisément 200 pages (O.-C. Reure, p. 182).

P. Rouvier (Roverius), *De vita Patris Petri Cotoni*, Lyon, 1660. — P.-J. d'Orléans, *La vie du Père Pierre Coton*, Paris, 1688. — J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du Père Coton*, 5 vol., Lyon, 1876-1878; lettres de Coton dans le t. 5, *Pièces justificatives*. — G. Gandy, *Les jésuites au temps d'Henri IV et de Louis XIII*, dans *Revue des questions historiques*, t. 21, 1877, p. 225-237. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1913 svv, t. 2 et 3. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, col. 1539-1560; t. 9, col. 138-139; t. 11, col. 17, 148-149, 405-406, 1021-1023. — J. Pra, *Les Jésuites à Grenoble*, Lyon, 1901. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains foréziens*, coll. Recueil de mémoires et documents sur le Forez publiés par la Société de la Diana, t. 1, Montbrison, 1914, p. 153-182, donne la meilleure bibliographie. — Y. de la Brière, art. *Coton*, DTC, t. 3, col. 1926-1929.

F. Lavallée, *Le P. Coton prédicateur*, dans *Université catholique*, Lyon, nouvelle série, t. 48, p. 261-289. — A. Lezat, *De la prédication sous Henri IV*, Paris, s d, p. 111-138. — E. Griselle, *Profils de jésuites du 17e siècle*, Lille-Paris, 1911.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 2, *L'invasion mystique*, Paris, 1916. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, surtout, t. 2, Paris, 1928, ch. 3; t. 3, 1929, *passim*. — M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la Dame milanaise*, RAM, t. 12, 1931, p. 73-85; M. Viller et G. Joppin, *Sources italiennes de l'Abrégé de la perfection*, RAM, t. 15, 1934, p. 381-402.

A. de Lantenay (= L. Bertrand p s s), *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885 : 7 lettres de Coton au P. L. Richeome, p. 287-296. — M. Houssaye, *Les carmélites de France et le cardinal de Bérulle. Courte réponse... suivie... de lettres inédites du R. P. Coton*, Paris, 1873 : 17 lettres, p. 94-114. — *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, éd. J. Dagens, 3 vol., Paris, 1937-1939. — Beaucoup d'autres lettres de Coton sont encore inédites. Sommervogel rend compte de l'état de la correspondance.

Aloys Pottier et Michel-Jean Picard.

COTREAU (Jean), prédicateur, † 1592. — Jean Cotreau *(Coterus)* naquit à Maintenon, près Versailles, à une date que nous ignorons. Il enseignait en Sorbonne dès 1557. En 1563, il est reçu docteur en théologie; l'université de Douai, qui vient de s'ouvrir, le demande comme professeur (1565 et 1567). Aussitôt après la *Wonderjaar* et la furie iconoclaste qui se déchaîne dans les Flandres (1566-1567), l'évêque de Tournai appelle dans son diocèse Cotreau, dont le renom de prédicateur et de controversiste est bien connu. Il est successivement nommé chanoine (1568), archidiacre (1577) et vicaire général (1580). Il meurt à Tournai le 4 novembre 1592, après avoir eu, pendant plus de vingt ans, une influence spirituelle indéniable.

Cotreau combattit vigoureusement les gueux et les calvinistes, « la paillarde hérésie », disait-il, attaquant avec force les abus sociaux et religieux qui légitimaient en partie les troubles. Il prêche avec grand succès à la cathédrale de Tournai chaque dimanche et jour de fête de 1569 à 1584, sans compter plusieurs avents et carêmes. Il publia des *Commentaires en forme de sermons* (Paris, 1576) ou 32 sermons sur le Décalogue; en 1586 (Paris), 25 *Sermons sur les dix playes d'Égypte prononcez... l'année devant le siège et la réduction de ladite ville* (1580), « les accommodans, explique la préface, en partie aux hérésies, en partie aux guerres, en partie aux maladies et autres persécutions »; en 1588, 4 volumes de *Fleurs dominicales* et 25 *Sermons sur la prophétie de Jonas*. Il fit également imprimer les oraisons funèbres de trois évêques de Tournai : Gilbert d'Oignies (jointe au *Traicté du repos*), Pierre Pintaflour (avec un *Petit traicté de l'honneur des sépultures*, Paris, 1580) et Maximilien Morillon † 1586.

En dehors du tribut à l'humanisme profane et chrétien du siècle, les sermons de Cotreau, à l'égal de ceux de son contemporain, François Coster, sont des documents historiques et religieux. Brossant les mœurs tournaisiennes avec hardiesse et dans une langue littéraire fort pittoresque, il sait rester simple; bien au fait des soucis quotidiens de ses auditeurs, il cherche toujours à former les intelligences et à élever spirituellement les âmes. « Sommes en danger, dira-t-il par exemple, d'estre en bref destituez et de pain, et de beurre, et de bière, et de bois » (*Sermon de l'offrande de la Songnye*, Paris, 1580, p. 19); et, la même année : « Tout homme qui travaille pour les autres mérite salaire pour son service et doit estre payé sans délay..

Il y a pact ou convenance entre l'une des parties et l'autre soit expressement, soit tacitement » (*Sermons sur les dix playes*, 6e, p. 84).

On retrouve ces mêmes qualités dans le premier ouvrage que Cotreau donna au public en 1575 (Paris) : *Traicté du repos et tranquillité de l'âme contenant certains moyens propres pour nous réconcilier avec Dieu et appaiser la Tempeste de ce siècle tumultueux*. Il reprend habilement, pour les réfuter, certains points de dogme et de discipline attaqués par les prédicants, tels que la vie religieuse, la virginité, la propriété, la soumission à l'Église. La doctrine en est prise, avec abondance, aux Pères, et surtout à saint Jean Chrysostome. En sa forme quelque peu apologétique, ce livre est un traité de vie spirituelle, qui n'a rien de banal. 1° Nous trouverons notre repos en l'image de Dieu restaurée en nous. Plusieurs moyens sont développés. Être attentif au trouble que cause le péché en l'âme; la vie pénitente; l'épreuve : « Dieu, amateur de nostre repos, nous envoye quelquefois de la tempeste, afin que par icelle nous goustions mieux la douceur de la bonace et tranquillité » (p. 39); l'eucharistie : « Le repos que nous avons icy en la grâce de Dieu est comme le séminaire de celuy que nous espérons obtenir en la gloire, en laquelle nous ne pouvons parvenir si nous ne sommes aydés et soustenus par le corps de Jésus-Christ » (p. 50). 2° L'obéissance à l'Église visible est indispensable : « Un grand commencement pour parvenir à ce repos et s'y maintenir... quitter sa propre volonté et la soumettre et assujettir » (p. 65). 3° En conséquence, Dieu nous fera entrer dans « le très grand sabbath » pour jouir parfaitement de sa paix (p. 151-153). Noter la doctrine humaniste et scolastique du corps, « ministre et instrument de l'âme » (p. 11*b*); s'il arrive à l'âme d'avoir à en souffrir sur terre, elle l'aimera plus que jamais, lorsqu'il sera ressuscité, « veu que par la providence de Dieu elle a esté créée pour l'informer » (p. 138*b*).

J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 621. — J. Le Maistre d'Anstaing, *Recherches sur l'histoire et l'architecture de l'église cathédrale de Notre-Dame à Tournai*, Tournai, t. 2, 1843. — G. Cardon, *La fondation de l'Université de Douai*, Paris, 1892, p. 317-328. — J.-J. Vos, *Les dignités et les fonctions de l'ancien chapitre de Notre-Dame de Tournai*, t. 1, Bruges, 1898, p. 305-314. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, époque moderne, t. 2, Paris, 1901, p. 204-207. — A. Hocquet, *Tournai et le Tournaisis au 16e siècle au point de vue politique et social*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1906. — É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1952.

Michel-Jean Picard.

COUDERC (Thérèse). Voir Bse Thérèse Couderc.

COUDRIN (Pierre-Marie-Joseph), fondateur de la congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie et de l'Adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement de l'Autel, dite de Picpus, 1768-1837. — 1. *Vie*. — 2. *Développement des congrégations*. — 3. *Spiritualité*. — 4. *Auteurs spirituels picpuciens*.

1. — Vie

Pierre Coudrin est né à Coussay-les-Bois (Poitou) le 1er mars 1768, dans une famille foncièrement chrétienne qui eut huit enfants. Son père, François-Abraham, récitait chaque jour les psaumes de la pénitence pour obtenir à ses enfants « la grâce d'être préservés de toute faute mortelle » (*Notes manuscrites de la mère Justine*, p. 1). L'influence d'un oncle, l'abbé Rion, qui devait plus tard mourir pour la foi, jointe à celle de saint André-Hubert Fournet, qui fut son confesseur pendant ses jeunes années, développa en lui l'attrait du sacerdoce. Il fit ses études ecclésiastiques au séminaire et à l'université de Poitiers, où il conquit les diplômes de bachelier, licencié et maître ès arts (1786-1788). La Révolution ayant obligé les évêques à s'éloigner, il dut, pour se faire ordonner prêtre (4 mars 1792), se rendre à Paris, au séminaire des Irlandais, où il savait que se tenait caché Mgr de Bonal, évêque de Clermont. De retour à son village natal, il remplaça un moment le curé de la paroisse, chassé par suite de son refus de prêter le serment schismatique. Lui-même dut bientôt s'éloigner et se cacher, après avoir mis ses compatriotes en garde contre un prêtre jureur. De juin à octobre 1792, il s'enferma dans un grenier du château de la Motte d'Usseau, non loin de Châtellerault. Un jour de septembre, durant son action de grâces, il eut la révélation de l'Institut qu'il devait fonder. « Il lui sembla voir réunis autour de lui une société de missionnaires destinés à répandre partout la lumière de l'Évangile. Dieu lui manifesta aussi qu'il y aurait une Congrégation de femmes en union avec celle des missionnaires. Il vit jusqu'à la maison où elles devaient s'établir » (Hilarion Lucas, *Vie*, copie manuscrite, p. 41; désormais indiquée H).

Le 20 octobre, il sortit de sa réclusion pour exercer, sous divers déguisements et noms d'emprunts, un ministère héroïque et fructueux. Sa tête mise à prix, il frôla souvent la mort, allant jusque dans les prisons et sur l'échafaud porter les secours de la religion. Il ne craignait pas de s'introduire en plein jour dans la maison même des révolutionnaires de Poitiers, quand il savait qu'une âme avait besoin de son ministère. Un jour, une statue de Notre-Dame du Miracle le déroba à la vue des gendarmes qui perquisitionnaient la pièce où il se trouvait. « Mon Dieu, vous voulez me garder; je ne le mérite pourtant guère » (H 58). La Providence le gardait, en effet, pour la fondation de l'œuvre entrevue.

Ce fut au sein d'une pieuse association féminine destinée à honorer le Sacré-Cœur et vouée à l'adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement que s'ébaucha la première idée de l'œuvre. Coudrin y connut la collaboratrice que Dieu lui réservait : Henriette Aymer de la Chevalerie; elle avait un rare don d'oraison et sa vie entière fut marquée par un extraordinaire esprit de mortification. Des aspirations très marquées vers la vie religieuse se manifestèrent chez Henriette et plusieurs compagnes appelées « les solitaires »; une séparation d'avec les autres membres de l'association qui ne voulaient pas rompre entièrement avec le monde s'avéra nécessaire. En la nuit de Noël 1800, la fondatrice et Coudrin, à qui s'étaient joints plusieurs disciples, prononcèrent leurs vœux perpétuels comme zélateurs de l'amour des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie.

La Providence favorisa la diffusion du nouvel Institut en inspirant à plusieurs évêques de prendre Coudrin comme vicaire général. Nous le voyons d'abord à Mende (mai 1802-avril 1804), appelé par Mgr de Chabot, oncle de la mère Henriette. En mai 1805, Mgr de Boischollet, évêque de Séez, voulant attirer la nouvelle congrégation dans son diocèse, offrit des lettres de vicaire général au Père Coudrin, lui demanda d'organiser le séminaire diocésain et de lui procurer des

maîtres. Les susceptibilités du gouvernement obligèrent les religieux à se retirer en 1809. L'essor de la congrégation, un moment entravé à la fin du règne de Napoléon, reprit sous la Restauration. En 1817 Coudrin eut la joie de voir son Institut approuvé par une bulle « sub plumbo ». En 1804, le siège de l'œuvre avait été transféré de Poitiers à Paris, dans le quartier de Picpus, d'où elle a tiré son nom populaire. En 1819 se tint le premier chapitre général qui acheva de mettre les Règles au point, tandis que le fondateur était nommé supérieur à vie par une déclaration unanime.

A plusieurs reprises on réclame Coudrin à Séez, puis à Tours. Ce fut Mgr de Boulogne, évêque de Troyes, qui bénéficia de son zèle, de 1820 à 1826; de 1826 à 1833 il est à Rouen, où le gouvernement du diocèse lui incombe presque entièrement, du fait des fréquentes absences du cardinal de Croy, grand aumônier de la Cour. Coudrin, qui avait envoyé des missionnaires en Océanie, au Chili et en Asie Mineure, consacra les dernières années de sa vie à affermir son œuvre. Il mourut, à la Maison-Mère de Picpus, le 27 mars 1837.

2. — Développement des congrégations

Après la mort du fondateur, la congrégation des Sacrés-Cœurs continua à se développer, tant en France qu'à l'étranger, s'adonnant notamment : *a*) à l'éducation de la jeunesse : collèges, pensionnats (surtout en Amérique du Sud, Chili, Pérou, Brésil); et à la direction de séminaires diocésains; — *b*) à l'œuvre des missions diocésaines, mais surtout des missions lointaines : Hawaï, où s'est immortalisé, à l'île de Molokaï, l'apôtre des lépreux, devenu lépreux lui-même, le P. Damien De Veuster; Tahiti; îles Marquises; archipel Cook (Océanie); Haïnan (Chine); Banka et Billiton (Indonésie); Norvège centrale; Kole (Congo belge); Urawa (Japon); — *c*) à la prédication, spécialement de l'intronisation du Cœur de Jésus dans les foyers, œuvre fondée par le célèbre apôtre du Sacré-Cœur, le Père Mateo Crawley-Boevey; — *d*) à l'adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement (elle se fait à toutes les heures du jour et de la nuit, dès que la communauté compte 18 membres chez les sœurs, 36 chez les pères). La pratique de l'adoration nocturne a été étendue par le Père Mateo aux laïcs eux-mêmes, à tel point que l'on compte aujourd'hui, de par le monde, environ 700.000 adorateurs nocturnes au foyer.

En même temps que la congrégation, fut approuvée à Rome une association extérieure qui lui est étroitement unie et qui poursuit le même but dans un esprit identique. Ses membres comptent parmi leurs obligations essentielles, avec la pratique de l'adoration réparatrice, autant que le permet leur condition, l'exercice d'un apostolat aux formes les plus diverses, dans leur propre milieu et dans le cadre des organisations catholiques existantes.

A l'heure actuelle la congrégation des Sacrés-Cœurs comprend les provinces de France, de Belgique, d'Allemagne, d'Espagne, de Hollande, du Chili, des États-Unis, de Hawaï et du Brésil. Plusieurs autres sont en voie de formation, par exemple en Argentine, au Pérou. En plus des procès de béatification des fondateurs, il faut signaler ceux du Père Damien et de quatre Pères, martyrs de la Commune de Paris, en 1871 (B. Perdereau, *Les martyrs de Picpus*).

3. — Spiritualité

1° Physionomie spirituelle de Coudrin. — Trop absorbé par les multiples activités de son ministère, Coudrin n'a rien écrit sur sa façon de concevoir la perfection chrétienne ou la vie religieuse. Il a cependant laissé la réputation d'un maître de vie spirituelle : non content de mener selon Dieu sa double congrégation, toute sa vie, il a dirigé nombre d'âmes, et selon Mgr de Beauregard, évêque d'Orléans, qui l'avait connu intimement, « il savait lire dans les âmes, il était admirable dans la direction » (H 65).

Sa spiritualité se dégage plutôt de sa propre vie telle que nous la révèle son secrétaire et premier biographe, le Père Hilarion, qui a vécu dans son intimité pendant trente-huit ans, de témoignages nombreux de contemporains, de circulaires ou mémoires, adressés ceux-ci au Saint-Siège, celles-là à sa congrégation, enfin de sa correspondance. On conserve de lui un peu plus de 2 000 lettres, parmi lesquelles bon nombre de billets assez courts, et fort peu de lettres de direction proprement dites. « Mais, écrit P. Malige, en répondant aux questions qui lui sont posées de toutes parts, en toutes sortes de circonstances, il donne le mot vrai de la situation, il éclaire les ténèbres, et en même temps il révèle la beauté de son âme, il fournit les matériaux de tout un livre de spiritualité » (P. Malige, *Esprit du T. R. P. Coudrin*, p. 4).

1. *Amour de Dieu.* — La physionomie spirituelle de Coudrin peut se définir en un mot : charité. Charité d'une âme toute consacrée à l'Amour divin aimé et servi dans les Cœurs sacrés de Jésus et de Marie. Mgr de Beauregard écrivait de lui : « Le motif de toutes ses actions était un amour pour Dieu d'une grande générosité » (au P. Hippolyte Launay, 16 octobre 1837). Et saint André-Hubert Fournet pouvait lui dire en toute vérité : « la charité est votre élément » (vers 1829). La charité inspire son attitude envers Dieu, le portant à une intime union avec Lui, à une vive horreur du péché, à un grand esprit de pénitence et de réparation, à une totale confiance; elle inspire aussi son zèle pour les âmes, sa force d'âme remarquable, sa bonté légendaire, sa prudence dans l'administration, son amour de l'Église.

Les premiers maîtres de Coudrin certifient qu'il « a toujours été un modèle de sagesse et de modestie » (Dr Guillemot, 22 juillet 1789). L'un d'eux, devenu évêque de Bayeux, Mgr Brault, dira en 1818 : « Quelle candeur dans cet élève! Quelle angélique vertu! Il ne perdait jamais la présence de Dieu. En allant et venant on l'entendait souvent répéter : Sanctus, Sanctus, Sanctus ou le Gloria Patri » (*Notes de la mère Justine*, p. 3). Au milieu des dangers de la Terreur, son âme restait unie à Dieu; c'est ainsi qu'il préférait sortir sans compagnon : « quand je suis seul, je dis mon chapelet ou je fais oraison » (H 59). Vers la fin de sa vie il se lamentait de rester parfois dix minutes sans penser à Dieu (S. Perron, *Vie*, p. 652). Il parlait d'expérience quand il donnait ce conseil, dans une lettre du 10 novembre 1818, au Père Ildefonse : « Faisons tous les jours une bonne oraison, et je vous assure que tout ira bien ». Sa charité ainsi alimentée aux sources les plus pures afflleure constamment dans sa correspondance : « Vivez et vivez de l'amour du bon Dieu » (à Mlle de la Rochette, 8 septembre 1803). Au Père Isidore, il écrit le 30 juillet 1804 : « Fussé-je sous les verrous, je chanterai les

louanges du Seigneur et glorifierai à jamais ses divines miséricordes ». Aux sœurs du Mans, le 8 juillet 1828 : « Goûtez, goûtez Dieu dans le voyage de la vie. Lui seul est bon... Tout n'est rien, excepté d'aimer Dieu ».

« Il était tout de feu quand il annonçait la parole divine », écrit son premier biographe. « Surtout il avait un talent particulier pour entretenir les fidèles de la miséricorde divine » (H 67). Et vers 1817, Claude Benoît s j disait au Père Hilarion que « M. Coudrin s'abandonnait en chaire à l'esprit de Dieu qui l'inspirait et à l'amour de Dieu dont il était enflammé » *(ibidem)*.

2. *Dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie.* — De cet amour de Dieu Coudrin voyait un symbole très expressif dans le Cœur de Jésus. Cette dévotion était connue et pratiquée dans le Poitou, au temps de sa jeunesse; devant les menaces révolutionnaires elle avait pris un nouvel essor et s'adressait aussi au Cœur de Marie : le cœur dit « vendéen » était un cœur double. Les jansénistes, il est vrai, n'avaient pour la dévotion aux Sacrés-Cœurs qu'horreur et mépris et un de leurs chefs, Bouin de Beaupré, dans ses *Lettres à quelques ecclésiastiques*, parlait injurieusement du « sacré viscère ». Mais la Providence ménagea à Coudrin un antidote dans une société secrète qui existait parmi les séminaristes de Poitiers. Cette société, qui se cachait sous les noms de « Cor unum » et de « Fucum », de « Aa », etc, réunissait surtout les jeunes ecclésiastiques vivant dans le monde pour les préserver de tout danger. Or, dans ce groupement, la dévotion au Sacré-Cœur était très fervente. Nous trouvons là l'origine d'une orientation qui marquera toute la vie de Coudrin.

Cette orientation se développa encore pendant le séjour qu'il fit au collège des Irlandais, à Paris (février-mars 1792). Les prêtres qui y dirigeaient les retraites ecclésiastiques étaient François Cormaux, du diocèse de Saint-Brieuc, et Joseph de Clorivière. Ames ardentes et apostoliques ils imprimaient profondément chez leurs auditeurs l'esprit qui animait leur propre piété et qui convenait pleinement aux circonstances de la Terreur révolutionnaire : dévotion aux souffrances de Jésus, dans un esprit de compassion et de réparation, et dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie intimement unis. De même que Coudrin s'était consacré au Cœur de Jésus longtemps avant sa profession religieuse, « toute sa vie (il) avait été pressé du besoin d'être l'enfant de la sainte Vierge » (H 103). Il composa une prière au Cœur Immaculé de Marie sous forme d'amende honorable et la récitera tous les jours avant de commencer la messe *(ibidem)*. L'influence de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, restée vivace dans le faubourg de Montbernage où Coudrin fera chanter les cantiques de l'apôtre de Marie, aura contribué à l'établir dans la vraie dévotion à la Vierge. Dans ses *Avis sur l'Adoration*, il insérera un passage du *Secret de Marie* : « Quand on a trouvé une fois Marie et par Marie Jésus et par Jésus Dieu le Père on a trouvé tout » (*Notes de la mère Justine*, p. 162).

Le Cœur de Marie est pour Coudrin la voie qui mène au Cœur de Jésus, qu'il recherchera principalement dans le Saint-Sacrement, fidèle à la forme de dévotion révélée à sainte Marguerite-Marie. Au grenier de la Motte d'Usseau il se recueillait à longueur de journée devant le corporal, après la célébration de la messe, dans la pensée que quelque parcelle avait échappé à sa patène (H 38). Durant la Révolution, occupé tout le jour aux confessions et à la prédication et une partie de la nuit à visiter les malades, il passe « le reste de la nuit prosterné devant le Saint-Sacrement » (H 58). A son arrivée à Troyes en octobre 1820, il faisait déjà nuit, les églises étaient fermées, « il se tint donc à la porte de la cathédrale jusqu'au jour, méditant et priant pendant plusieurs heures » (*Notes de la mère Justine*, p. 101). Comme saint Jean Eudes, Coudrin unit donc dans sa dévotion les deux Cœurs de Jésus et de Marie, mais avec une note réparatrice plus marquée.

Parce qu'il aime Dieu, les Sacrés-Cœurs, le péché qui les offense lui fait horreur. Il avouera plus tard, dans le sentiment d'une humble reconnaissance et pour encourager une âme, « qu'il ne se rappelait pas avoir commis une seule faute, depuis l'âge de quatre ou cinq ans, sans en avoir eu la contrition aussitôt après, et sans en avoir été fâché, attristé d'avoir offensé Dieu » (H 19). Dieu lui fit la grâce d'être préservé du péché impur, comme il le révéla à l'occasion d'un exorcisme et Mgr de Beauregard l'appellera « le prêtre innocent » (au P. Hilarion, le 30 mars 1837). La seule pensée que Dieu était offensé le peinait profondément. « De là lui venait une tristesse habituelle, bien qu'il fût naturellement gai » (H 111). De là aussi son penchant pour la pénitence. Son programme était d'être « victime du Sacré-Cœur de Jésus ».

« L'amour de la Croix était ce qu'il recommandait avec le plus d'instance » (H 105). « Soit qu'on nous persécute, écrivait-il le 4 août 1804, à sœur Gabrielle de la Barre, soit qu'on nous laisse en repos, soyons enfants de la Croix; que nos sentiments brûlent du désir de l'immolation qu'Il (Dieu) exige ou qu'Il permet, et tout, oui tout ira au gré de sa volonté que je sens et veux sentir toujours adorable... Le sacrifice a toujours été fait avant qu'il fût exigé ».

Aux croix de Providence, il ajoute la mortification volontaire : « Il ne suffit pas de prier pour être un saint, écrit-il à sœur Ilde, le 11 janvier 1817; il faut se mortifier, se priver et surtout châtier son corps en ne le flattant pas ». Pendant plusieurs années il coucha sur la planche et observa le maigre habituel; les fatigues occasionnées par le ministère l'obligèrent à apporter quelque adoucissement à ce régime austère. Il portait souvent sur lui des ceintures de fer hérissées de pointes (H 115). Plusieurs sœurs de Picpus ont témoigné qu'il est allé plusieurs fois à la cuisine manger « les débris de ce qui avait été servi à table » (H 356). Vicaire général à Rouen, il était « presque honteux de se voir si bien logé » et il écrivait le 26 mai 1827 : « Malgré ma misère, les palais des Princes n'ont pas pour moi le même attrait que les pauvres greniers de Troyes et de la Motte d'Usseau ». Par où l'on voit également que l'envers de son amour pour Dieu était formé d'une profonde humilité, apprise à l'école du Cœur de Jésus : « Nous ne pouvons être de grands faiseurs, à moins que ce ne soit par l'humilité » écrira le 20 juillet 1803 le fondateur des Zélateurs de l'amour des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie.

3. *Zèle et prudence.* — Son zèle « ne lui permet de refuser aucune bonne œuvre » (H 136). Son activité apostolique pendant la Révolution fut prodigieuse. Dans la suite, tant à Poitiers qu'à Paris il continuait à diriger un grand nombre de fidèles; « il fallait l'arracher au confessionnal pour le forcer à prendre quelque nourriture » (p. 127). Toute sa vie il a beaucoup prêché, malgré ses nombreuses occupations. Quand plus tard, ses fils donneront des missions et que leurs efforts

resteront vains, ils feront appel au fondateur. « Sa voix persuasive ramenait souvent les pécheurs les plus endurcis » (p. 206). Ce zèle avait sa source dans sa dévotion aux Sacrés-Cœurs :

« Si véritablement on se pénètre de la tendresse du Cœur de Jésus pour le salut des âmes, peut-on alors n'être pas enflammé de zèle pour répondre à l'amour d'un si bon Maître? Si on pense souvent à la tendresse maternelle du Cœur de Marie pour les hommes devenus ses enfants dans la personne de saint Jean, pourrait-on encore ne pas sentir son âme embrasée d'un saint zèle pour honorer la Vierge des Vierges? » Ces paroles sont tirées d'un Mémoire qu'il adressa au Saint-Siège pour demander que ses religieux s'appelassent officiellement « zélateurs de l'Amour des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie » (6 décembre 1816).

Dans l'exercice de ce zèle il déployait une force d'âme peu ordinaire. Dès avant son ordination il « était préparé à tout souffrir pour son Dieu », écrit son biographe (H 30). Les circonstances tragiques, « loin d'effrayer le nouveau prêtre, ne firent que l'enflammer d'un désir plus ardent de mourir pour la foi, s'il le fallait » (H 32). De fait, il est exposé à tant de dangers que ses confrères lui conseillent pour plus de sûreté de ne plus dire la sainte messe : « Comment, Seigneur, je serais prêtre et je ne dirais pas la messe? » (Hilarion, *Remarques*, n. 48). Quand il s'agissait des malades son principe était : « Quel que soit le danger, il faut que j'y aille » (H 54). Si c'est nécessaire il ira même jusqu'à révéler son caractère sacerdotal, au péril de sa vie (p. 48). Son âme ainsi trempée, il luttera vaillamment toute sa vie. A Mende, une cabale est montée contre lui : « Je me ris de tout cela quand je suis au pied de mon crucifix » *(Notes du P. Rouchouze)*. Lors des Ordonnances de 1828, il conseille à ses religieux de fermer les maisons plutôt que d'entrer dans la voie des compromissions douteuses : « Nous ne devons jamais faire de détours, quand il s'agit de la conscience et de la vérité... Ainsi « sint ut sunt aut ab impietate deleantur » (au P. Césaire, 4 janvier 1829). A de Montbel, ministre de Charles X, qui s'étonnait des vigoureuses représentations de Coudrin, le cardinal de Croy répondit : « Le Père Coudrin a l'habitude de dire franchement ce qu'il pense » (H 248). Aussi trouve-t-on fréquemment sous sa plume des exhortations au courage : « Ayez le courage des saints, mais surtout une grande confiance dans le bon Dieu » (25 octobre 1834). Sa confiance, en effet, n'est pas moins remarquable que son courage, confiance en « Celui qui connaît mieux ce qu'il faut que nous-mêmes » (à son père, le 1er juillet 1789). Il met en garde contre le découragement « qui est le pire de tous les chagrins » (au P. Hippolyte, 25 juin 1806). Cette confiance lui inspire un total abandon à Dieu : « Je dois en tout, pour tout et partout dire Fiat » (au P. Isidore, 22 janvier 1808). Aussi les émeutes, les bouleversements politiques, tel le retour de Napoléon, le laissent calme et paisible et sa seule présence fortifie les cœurs troublés (H 159).

La bonté de Dieu sur laquelle il appuyait son inébranlable confiance le portait à être bon lui-même pour tous. Toutes ses lettres « respirent la tendresse dont son cœur était rempli pour sa nombreuse famille... sa bonté et la délicatesse de ses procédés » (H. 165). Il s'intéresse activement à tout ce qui touche ses enfants, ne cherchant qu'à les aider. « Si vous manquez de quelque chose, écrivez-moi, mande-t-il au Père Hippolyte (4 janvier 1809). Car nous n'aurions qu'un écu que nous nous ferions un devoir de le partager ». Soit dans le ministère des âmes, soit dans la vie de communauté il était toujours d'accès facile et ne savait se dérober. L'abbé Libert, vicaire général de Rouen, écrivait au cardinal de Croy, le 15 novembre 1826 : « Outre ses grands talents et son éminente piété, il a encore l'avantage de se faire aimer. Il reprend avec bonté, avec charité, avec patience ». Tout le monde n'approuvait pas toujours ses mesures administratives; quelques-uns lui étaient opposés, voire hostiles, mais tous admettaient qu'il était bon (lettre de Troyes, 4 septembre 1821). Coudrin avait d'autant plus de mérite à se montrer doux et patient dans l'exercice de l'autorité que son caractère le portait naturellement à la vivacité (Hilarion, *Remarques*, p. 36). Il se dominait si bien, écrit le Frère Séverin qui était à son service immédiat, que « c'est particulièrement dans les moments où il semblait qu'il était en droit de se fâcher qu'il montrait alors plus de douceur » (*Notes sur le Bon Père*, copie, p. 12).

P. Chaignon s j, qui l'avait connu personnellement, affirmait « n'avoir jamais rencontré d'homme plus doux et se demandait si, depuis saint François de Sales, un prêtre de Jésus-Christ avait montré plus de douceur » (Malige, *Esprit du T. R. P. Coudrin*, p. 107). Bien des contemporains firent le même rapprochement.

A sa bonté, à sa simplicité d'enfant, Coudrin alliait la prudence du sage. Il veut que l'on s'appuie en tout sur Dieu : « Mesurez bien votre conduite selon la prudence, écrit-il au Père Isidore (6 février 1803); ne décidez rien d'important sans avoir mûrement pris avis au pied du Saint-Sacrement ». Encore jeune prêtre, à Poitiers, il se fait remarquer par sa pondération et son bon sens, et ses confrères citeront volontiers auprès de l'autorité ecclésiastique sa manière d'agir, pour appuyer leur sentiment personnel, par exemple dans la réconciliation des prêtres jureurs (H 89). Dans une autre occasion, de Bruneval, administrateur du diocèse en l'absence de l'évêque de Poitiers, lui dira : « Je sais que vous vous êtes comporté avec la plus grande prudence dans une affaire à laquelle votre amour du bien vous intéressait beaucoup » (p. 94). Ce qui explique que malgré sa jeunesse une quarantaine de prêtres s'adressaient à lui pour la direction de leur âme, en ces temps troublés. Par ailleurs, le fait qu'il ait été appelé à administrer quatre diocèses, parfois en l'absence de l'évêque, témoigne du cas que faisaient les Ordinaires de son jugement droit et sûr. « Je rends grâce à Dieu qu'il daigne m'éclairer par vos pieux et judicieux conseils », lui écrit le cardinal de Croy, le 29 avril 1828. Dans un temps où les idées jansénistes et gallicanes troublaient bien des esprits, il fit preuve d'une claire vue remarquable. A propos de son attitude envers les jansénistes, Constant Migneaux, vicaire général de Troyes, disait en octobre 1826 à Mgr de Frayssinous : « La foi de M. Coudrin est trop pure pour qu'il pût s'entendre avec de pareilles gens » (p. 227). A Rouen il ne craindra pas de défendre contre les préjugés gallicans les prêtres qui récitaient le bréviaire romain, dont il avait d'ailleurs étendu l'usage à sa congrégation. A Mgr Seguin-Deshons qui lui disait qu'il ne faisait pas grand cas d'un « ultramontain », il répondit qu' « il se faisait gloire de l'être » (p. 223). Quant à sa congrégation il la voulait dévouée « de cœur et d'action au Saint-Siège » (au P. Hilarion, 6 octobre 1814). Aussi bien il fut honoré de l'amitié de trois papes. A l'occasion de sa mort, de nombreuses voix épiscopales firent son éloge : « C'est une âme hors ligne », dira Mgr Robin, évêque de Bayeux. Un autre prélat, Mgr Fournier,

le rangera « parmi les esprits les mieux trempés de son temps, un homme d'une vertu et d'un mérite exceptionnels, qui eut l'honneur de précéder son siècle » (S. Perron, *Vie*, p. 633-634). Grégoire XVI daigna joindre ses regrets et ses éloges à ceux de tous les amis du serviteur de Dieu.

2° Caractères de la spiritualité de l'Institut. — Il est évident que la spiritualité personnelle de Coudrin a inspiré celle qu'il a communiquée à sa congrégation.

Dès le début de son sacerdoce, soit pendant son séjour au séminaire des Irlandais, soit pendant ses longues heures de méditation au grenier de la Motte d'Usseau, Coudrin a vu dans le symbole des Cœurs de Jésus et de Marie le fond de tout le mystère du Christ-Rédempteur. Il a compris que l'œuvre du Christ a été, avant tout, une œuvre de réparation : réparation à la Majesté divine si horriblement outragée « par les crimes énormes des pécheurs » et restauration de l'humanité déchue, à qui le Sauveur a rendu la grâce et l'amitié de Dieu. Il a vu qu'une intimité d'amour unit inséparablement le Cœur de Jésus au Cœur de Marie dans cette œuvre rédemptrice et que l'œuvre de la réparation doit passer par Marie. « C'est par le Cœur de Marie, dit-il, qu'on adore chez nous le Sacré-Cœur au Très Saint Sacrement de l'Autel » (1er janvier 1801).

D'autre part, cette union intime des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie dans l'œuvre de la Rédemption sera symbolisée par l'idéal commun aux deux branches de l'Institut. Comme Jésus et Marie ont coopéré à notre salut, ainsi les frères et les sœurs de la famille des Sacrés-Cœurs continueront cette œuvre dans l'union spirituelle la plus étroite.

Rien n'éclaire mieux sa pensée que le Mémoire qu'il adressa, le 14 avril 1817, à Mgr Talleyrand-Périgord, grand aumônier de France, pour lui communiquer la nouvelle de l'approbation de l'Institut.

> Dès le commencement de cette Institution naissante, je conçus le projet de former une Congrégation destinée à répandre la foi, à propager la dévotion du divin Cœur de Jésus et du Sacré-Cœur de Marie, à réparer, par l'adoration perpétuelle du Très Saint Sacrement de l'autel, les outrages faits à la Majesté divine, enfin à élever des enfants dans la piété et à préparer aux fonctions du saint ministère les jeunes élèves du sanctuaire. Pour rappeler plus facilement aux membres qui devaient composer ce nouvel Institut toute l'étendue de leurs obligations, on leur proposa pour modèle les quatre âges de notre divin Sauveur, son enfance, sa vie cachée, sa vie évangélique et sa vie crucifiée...

Ce texte renferme les éléments essentiels de l'idéal proposé par le fondateur : consécration à l'amour des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, — sanctification des âmes par la propagation de cette même dévotion et par l'exercice de toutes les œuvres d'apostolat, en particulier par la prédication et l'enseignement, — le tout dans un esprit très marqué d'expiation, de réparation, principalement par l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement.

Coudrin aurait voulu que ses enfants s'appelassent officiellement : zélateurs, zélatrices de l'amour des Sacrés-Cœurs. Le mot, quoique déjà en usage dans la piété de cette époque, ne fut pas adopté, mais l'idée est restée. Il insiste souvent sur le zèle qu'ils doivent avoir au service des Sacrés-Cœurs. Rappelons entre autres le passage suivant d'un Mémoire qu'il adressa au Saint-Siège pour l'approbation de la Congrégation :

> Les membres de l'Institut se souviendront qu'ils doivent se sacrifier par zèle pour le Seigneur; qu'ils manqueront à leurs engagements les plus essentiels dès qu'ils voudront vivre pour eux seuls et non pas travailler au salut de leurs frères; qu'ils ne doivent rentrer dans le silence du cloître que pour y prendre de nouvelles forces afin de combattre avec plus de courage les ennemis de la religion; que leur vocation enfin est toute de zèle et d'un zèle enflammé (6 décembre 1816).

Mais l'idée de réparation n'est pas de moindre importance dans les intentions du fondateur : on la trouve souvent répétée dans ses écrits et dans les conseils qu'il donne à sa famille religieuse. Des formules comme celles-ci lui sont familières :

> « Mes enfants seront toujours les enfants de la Croix » (à sœur Gabrielle de la Barre, 14 novembre 1803). « Nous serons toujours ici les victimes du Cœur sacré de Jésus » (à une sœur de la société extérieure, juin ou juillet 1800). « Nous immoler au Sacré-Cœur de Jésus afin de satisfaire autant que nous pourrons à la justice divine... »
>
> La mère Henriette, dont les inspirations ont tant aidé le fondateur, dit de son côté : « Nous sommes destinés à adorer le Cœur de Jésus, à réparer les outrages qu'il reçoit tous les jours. Nous devons entrer dans la douleur intérieure de ce Cœur Sacré » (au P. Coudrin, 3 février 1802).

Cet esprit de réparation trouvera sa principale expression dans l'exercice de l'adoration perpétuelle du Cœur de Jésus au Très Saint-Sacrement de l'autel. Par cette adoration réparatrice les enfants des Sacrés-Cœurs participeront généreusement au mystère de la Croix, et le manteau rouge sous lequel ils la feront ne sera que le symbole de leur amour, de leur compassion, de leurs expiations.

Amour enflammé envers les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, zèle ardent pour les faire connaître et aimer des âmes, vie d'expiation, de réparation, voilà la charte spirituelle de Coudrin, telle qu'il l'a pratiquée et telle qu'elle a été approuvée solennellement par le Saint-Siège et codifiée dans les articles préliminaires des Règles.

4. — Principaux auteurs spirituels

C. Verhaege, *La perfection mise à la portée de tout le monde*, Louvain, 1870; *L'Arche du Salut ou la dévotion aux Sacrés-Cœurs*, Louvain, 1872; *Saint Joseph, Protecteur de l'Église*, Louvain, 1872; *Manuel de théologie mystique à l'usage des confesseurs*, Paris, 1877; *Manuel de la dévotion aux Sacrés-Cœurs*, Malines, 1877. — M.-B. Garric, *Le Religieux des Sacrés-Cœurs*, Paris, 1898, 1922, Braine-le-Comte, 1938. — P. Malige, *Mois de Saint Joseph*, Louvain, 1906; *La vie spirituelle ou l'itinéraire de l'âme à Dieu*, 3 vol., Paris, 1911; *Nouveau mois de Marie des âmes pieuses*, Paris, 1912; *Nouveau mois du Sacré-Cœur ou l'intérieur de Jésus*, Paris, 1913; *Méditations en l'honneur des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*, Braine-le-Comte, 1913.

Mateo Crawley-Boevey, *Triduum sur le règne social du Cœur de Jésus dans les familles chrétiennes*, Louvain, 1918; *Heures Saintes*, Braine-le-Comte, 1919, nombreuses éditions et traductions; *Entretiens évangéliques*, Braine-le-Comte, 1920; *Vers le Roi d'amour*, Lyon, 1920; *Triple attentat sacrilège*, Braine-le-Comte, 1923; *Jésus, Roi d'Amour*, Braine-le-Comte, 1928, 1948, nombreuses traductions. — V. Jourdan, *La Congrégation des Prèses des Sacrés-Cœurs*, Paris, 1928. — D. Mouly, *De Saint Benoît au Père Coudrin*, Paris, 1947. — A. Hulselmans, *Exposé*

historique sur le chapitre préliminaire de la Règle de la Congrégation des Sacrés-Cœurs, Braine-le-Comte, 1948; *Exercices d'adoration pour les divers temps de l'année liturgique et les fêtes* (en néerlandais), *ad usum privatum*, Valkenburg, 1949. — G. De Becker, *Notre vie d'adorateurs, exposé historique et doctrinal*, Braine-le-Comte, 1950.

Hilarion Lucas, *Vie du T. R. Père M.-J. Coudrin*, copie manuscrite, Châteaudun, 1847. — A. Coudrin, *Vie de l'Abbé Coudrin*, Paris, 1846. — S. Perron, *Vie du T. R. Père M.-J.Coudrin*, Paris, 1900. — R. Gruntjes, *Levensschets van den H. E. Pater Coudrin*, 'sHertogenbosch, 1918. — I. Banos, *Vida del R. P. M. J. Coudrin*, Torrelavega (Espagne), 1934. — P. Malige, *Esprit du T. R. P. Coudrin*, Elbeuf, 1893. — P. Roué, *Miettes d'histoire*, dans les *Annales des Sacrés-Cœurs*, 1936-1938. — E. Lemoine, *La T. R. Mère Henriette Aymer de la Chevalerie*, Paris, 1912. — F. Trochu, *La servante de Dieu Henriette Aymer de la Chevalerie*, Paris, 1950. — B. Perdereau, *Les martyrs de Picpus, précédés d'une Notice sur la Congrégation...*, Paris, 2e éd., 1872. — A. Lestra, *Le Père Coudrin, fondateur de Picpus*, t. 1, Lyon, 1952.

Pascal Piriou.

COULIN (François-Xavier), 1800-1887. — 1. *Vie* — 2. *Direction.* — 3. *Œuvres.*

1. — *Vie.* — Né le 14 janvier 1800, à Cassis, diocèse de Marseille, François-Xavier Coulin fit ses études au séminaire d'Aix-en-Provence et fut ordonné prêtre à Marseille, le 25 janvier 1824, par Fortuné de Mazenod, premier évêque de la ville après le rétablissement du siège sous la Restauration. D'une foi enthousiaste et entraînante, homme d'initiative, d'une fierté chrétienne intransigeante, ayant son franc parler, prompt à s'émouvoir et à grossir les moindres incidents; ce mélange de qualités et de défauts lui fut sans doute un obstacle à se plier à la discipline du ministère paroissial, — il fut vicaire quelques années —, comme il avait mis fin peut-être à un essai de vie religieuse dans la société des Missionnaires de Provence, première ébauche de la congrégation des Oblats de Marie-Immaculée. Il lui fallait pour donner sa mesure une liberté d'action qu'il trouva comme missionnaire apostolique. Un seul titre pour lui était au-dessus de tout, celui de son sacerdoce; il avait « puisé » auprès d'Eugène de Mazenod, fondateur des Oblats, et plus tard successeur de son oncle sur le siège de Marseille, « les idées les plus justes sur le véritable esprit sacerdotal ». Son zèle ingénieux prit des formes variées, mais la prédication fut comme sa vie et sa raison d'être. Pour affermir la foi chez ses nombreuses dirigées et leur procurer une connaissance plus approfondie de la religion, il fonda dès 1830, formule nouvelle à l'époque, un catéchisme de persévérance ou société de dames et demoiselles pour l'étude de la religion, sous l'invocation du Saint Nom de Jésus. Il devait donner jusqu'à sa mort le meilleur de son temps, de son ministère et de ses forces à « l'œuvre de son cœur », qui eut une conséquence assez inattendue : la fondation d'une abbaye bénédictine. Voulant assurer après lui la vie de sa société, il s'adressa en 1864, avec l'agrément de Mgr Cruice, évêque de Marseille, à dom Guéranger, qui l'année suivante fondait dans l'église même du Saint Nom de Jésus, construite par Coulin, un prieuré sous le vocable de Sainte-Magdeleine, s'engageant à prendre un jour la direction du grand catéchisme. Coulin mourut le 9 février 1887, pendant les premières vêpres de sainte Scholastique, assisté par l'abbé de Sainte-Magdeleine; il fut inhumé dans le caveau de l'abbaye.

2. *Direction.* — Coulin fut un directeur très apprécié, sage, ferme, exigeant sans rigorisme. Son action spirituelle s'exerça sur de nombreux prêtres. « Le clergé, qu'est-il au moment où je parle? Où est l'esprit de Jésus-Christ? Où sont les prêtres qui comprennent seulement saint Vincent de Paul, le cardinal de Bérulle, Monsieur Olier, le Père de Condren et mille autres? » Cette rudesse, à la Bourdoise, n'écarta pas les prêtres fervents. Si Coulin eut un don spécial, ce fut celui d'attirer les âmes à l'état de virginité. En trois ans, quatre de ses filles spirituelles, membres de son grand catéchisme, partirent à la jeune fondation de Sainte-Cécile de Solesmes. Ce zèle lui attira de l'animosité même dans le clergé. On estima qu'il exaltait trop la virginité au détriment du mariage.

On cause beaucoup en ville, écrit le chroniqueur de Sainte-Magdeleine, contre Sainte-Cécile de Solesmes, contre M. Coulin et contre nous. Les mères se disent : Êtes-vous embarrassée de votre fille? envoyez-la au catéchisme de Monsieur Coulin et bientôt elle ira à Solesmes. On fait de tels cancans, même à la Bourse, en présence de Pythéas et d'Euthymène!

Coulin voulut former des esprits instruits et, par l'instruction religieuse approfondie, des âmes pieuses et dévotes, au sens fort des mots. « Si la dévotion, écrit-il, est autre chose que le dogme, elle n'en est pas séparée, elle le suppose, elle en découle ». La dévotion mène à l'esprit de sacrifice, à la pratique fidèle, héroïque parfois, du devoir d'état. Le dévouement va tout entier à la personne du Verbe Incarné : « Toutes les dévotions autorisées, recommandées par l'Église, doivent être regardées comme des moyens pour arriver à Jésus-Christ ». Coulin, semble-t-il, a été influencé par l'école française du 17e siècle. Il a laissé un bel ouvrage sur *Le Verbe Incarné*. Ses grandes dévotions sont christologiques : le Sacré-Cœur, le Saint-Sacrement, la Messe, ensuite l'Église et le Pape, qui sont Jésus-Christ sur terre; enfin le culte des saints, y compris celui de la Vierge, qu'il a candide et ardent, n'a de sens qu'en fonction de Jésus-Christ. La dévotion aux saints « deviendrait un piège... et un renversement absolu de tout le dogme chrétien, si elle s'arrêtait aux saints..., si elle ne devait pas nous conduire à Jésus-Christ ».

3. *Œuvres.* — Écrivain, Coulin reste missionnaire apostolique; son œuvre littéraire n'est, dans l'ensemble, que la réplique de son ministère. Sous des formes variées, méditations, longues lettres, non fictives, c'est toujours un appel à la réflexion et à l'élévation de l'âme. « J'ai mis constamment au-dessus de tout dans mon enseignement, la simplicité, la clarté, la précision ». Peu de prières proprement dites : il ne voudrait pas, dit-il d'un de ses ouvrages, qu'il « ressemblât à beaucoup de livres de piété, dans lesquels on chercherait en vain un peu d'instruction, à travers de très longues pages qui expriment des sentiments ». Pas d'apologétique; il n'en attend pas une grande efficacité. Pas de discussions théologiques non plus; il les croit inutiles : « Nous n'avons pas pris la plume pour combattre, mais pour édifier ». « Ce que je veux que vous sachiez, c'est ce qu'enseigne l'Église ». Tout y est concret : « L'auteur, dit la *Bibliographie catholique*, sème à pleines mains les réflexions morales et les leçons pratiques que réclament les actions les plus ordinaires de la vie chrétienne ». Il

laisse parler ses sources, l'Écriture, les Pères, les maîtres de la vie spirituelle et les théologiens les plus qualifiés. « Si, en lisant tous nos cahiers, on pouvait prouver que nous n'avons rien dit de nous-même, nous regarderions ce jugement comme l'éloge le plus flatteur ». Sa doctrine est dans la ligne de la plus authentique tradition.

Coulin a laissé près d'une trentaine d'ouvrages; le plus connu, en 19 volumes, est l'*Année du pieux fidèle* (Marseille, Lyon, Paris, 1851-1860), où il offre au fil de l'année liturgique des méditations appropriées au temps, aux mystères, ou aux fêtes des saints. Très différent de dom Guéranger dans son *Année liturgique*, il se rencontre avec lui : la liturgie est source de prière et base de vie chrétienne.

Viennent ensuite : *La virginité*, 1855, 1870; *Le mariage*, Marseille, 1859, rééd. en 2 vol., Paris, 1864; *Les méditations d'un prêtre*, Marseille, 1860; *La divine eucharistie*, 2 vol., Paris, 1861; *Sainte Marie-Madeleine*, 1862, ouvrage « qui laisse bien loin derrière lui celui du P. Lacordaire », écrit la *Bibliographie catholique*, t. 28, 1862, p. 493; *Les sept paroles de la Très Sainte Vierge ou les flammes du divin amour sorties du Cœur de Marie*, 1862; *Saint Paul*, 1863, dont il dit : « Je me sentais comme écrasé sous un poids énorme d'écrire sur saint Paul »; *Saint Joseph d'après l'Évangile*, 1863; *Saint Jean l'Évangéliste*, 1864, excellent livre de piété plus que commentaire; *Saint Jean-Baptiste et le prêtre*, 1866; *Entretiens sous un vieux chêne ou Je veux être saint*, 1866; *La grâce divine*, 1868, qui est une retraite sur la grâce; *Saint Pierre*, 1870; *Le Verbe incarné*, 1876; *La dévotion à la Sainte Trinité*, 1876; *Lettres à un jeune prêtre*, 1877; *Vraie dévotion au Cœur sacré de Notre-Seigneur*, 1877; *Commentaires sur plusieurs passages du saint Évangile*, 4 vol., 1880-1882; *Retraite spirituelle de huit jours tirée du saint Évangile*, Marseille, 1884; *La Samaritaine*, 1885, etc.

Les ouvrages de Coulin ne plairaient plus guère aujourd'hui. On peut cependant, en faisant abstraction d'un style trop facile et marqué par le temps, y puiser encore un profit spirituel certain. Ils ont alimenté la piété de la seconde moitié du 19e siècle en France, et même en Italie et en Allemagne.

Mémoires de Coulin, manuscrits. — *Chronique de l'Abbaye de Sainte-Magdeleine*, manuscrite. — La *Bibliographie catholique* a donné l'analyse des œuvres au fur et à mesure de leur parution.

Benoît Estrangin.

« COUPER COURT » — 1. *Sens et emploi chez la mère Marie de Sales Chappuis et ses disciples.* — 2. *Antécédents chez sainte Jeanne de Chantal et saint François de Sales.*

« Couper court », ces deux mots joints reviennent souvent dans les conseils de direction que la mère Marie de Sales Chappuis (1793-1875) donnait aux visitandines de Troyes et du second monastère de Paris dont elle fut supérieure. L'expression traduit une des idées fondamentales de la vie spirituelle; empruntée peut-être à saint François de Sales, elle correspond si heureusement avec la doctrine des fondateurs de la Visitation qu'elle mérite d'être retenue avec le moyen de perfection qu'elle désigne. Elle est du reste devenue classique et d'un usage courant chez les disciples de la mère Marie de Sales.

1. Sens et emploi. — 1° *Chez Marie de Sales Chappuis.* — Il ne faut pas voir seulement dans le « couper court » une industrie occasionnelle pour repousser les tentations, ni même une simple méthode de combat spirituel. Elle est cela sans doute, mais elle est encore et bien plutôt une disposition essentielle qu'il faut avoir perpétuellement dans la montée vers Dieu, l'attitude ordinaire à maintenir contre le principal obstacle à notre progrès spirituel.

J'emprunte quelques textes capitaux à l'*Abrégé de la vie et des vertus de notre très honorée et vénérée Mère Marie de Sales Chappuis...* (notice nécrologique publiée peu après sa mort par la Visitation de Troyes). Voici le plus caractéristique :

> La présence de Dieu, la vue de Dieu, le sentiment de Dieu, doit nous défaire de nous, nous retirer de nous, nous désoccuper de nous. Il est impossible que la vue de Dieu... n'opère pas en nous un effet divin. Le Seigneur est tellement seigneur de notre âme qu'à moins que nous ne soyons entièrement amoureuses de nous-mêmes, la présence de Dieu agit sur nous : le couper court a pour but de nous amener là. Couper court veut dire : je ne veux pas m'aimer, je ne veux pas m'occuper de moi, je ne veux pas m'écouter, je ne veux pas regarder ce qui me gêne, ce qui me coûte; couper court c'est s'éloigner de soi, c'est se séparer de soi, afin de laisser la place au Sauveur. Donc, si nous voulons que la charité du Sauveur opère en nous, aimons bien le couper court; par ce moyen, nous pratiquons toutes les vertus (p. 182-183).

Se quitter soi-même pour n'agir qu'en vue de Dieu, c'est, pourrait-on dire, le principe même de la vie religieuse :

> Combien la vocation est une grande chose et qu'il faut y être fidèle! Pour cela il n'y a pas beaucoup de choses à faire, et cependant c'est beaucoup puisqu'il faut se quitter soi-même, couper court avec soi, être assujettie pour l'âme et pour le corps, car il faut assujettir les yeux, les oreilles, la langue, les pieds et les mains, mais surtout nos pensées, nos désirs, nos inclinations, par la fidélité au Directoire (p. 226).

Marie de Sales Chappuis dira de même que le « couper court » est le bon moyen de garder le véritable esprit de la Visitation : « Ce qui peut nous conserver ce bon esprit, c'est de couper court, de nous séparer de nous » (p. 242). A cette séparation de soi, à ce « couper court » avec soi, il faut s'initier et s'entraîner dès le début de la vie religieuse :

> Qu'est-ce qu'on nous apprend au noviciat? On nous apprend à nous défaire de nous, à nous éloigner de nous, à nous séparer de nous, et à nous revêtir du Sauveur. A mesure que nous ôtons des productions de notre nature en coupant court, en retenant quelque chose que nous voudrions dire, en ne donnant pas notre sentiment, nous nous revêtons du Sauveur (p. 254).
>
> Quand on est soigneux de tenir sa volonté libre des niaiseries, des retours sur soi, par le couper court; quand on ne la laisse pas s'éparpiller et se distraire par des riens, on donne lieu au Sauveur d'emporter la nature; enfin, on est capable de la grâce de Dieu (p. 254-255) .

2° *Chez les disciples de Marie de Sales.* — C'est bien dans la même acception, comme la pratique foncière de la mort à soi-même, que nous retrouvons le « couper court » chez celles qui ont hérité de la pensée de Marie de Sales Chappuis. Voici ce qu'on lit dans l'*Abrégé de la vie et des vertus de la Vénérée Mère Marie-Kostka Le Pan de Ligny, supérieure du second monastère de la Visitation Sainte-Marie de Paris* (1812-1892) :

> Lorsque nous demandions à notre bonne Mère comment elle avait pu arriver à tant de vertu, à un si complet oubli d'elle-même, elle nous répondait, en souriant : « Je n'ai point de vertu, le Sauveur en a pour moi; mais j'ai toujours tâché de couper

court et de ne pas penser ». Puis elle ajoutait : « Pour arriver à la perfection, dit notre saint Fondateur, il faut peu parler, peu penser, peu désirer; mais beaucoup faire et beaucoup aimer ». « *Ne pas penser* » avait été, en effet, le secret de la perfection pour cette Mère vénérée; dès son entrée en religion, Dieu lui en avait donné la lumière, et elle y a été fidèle, avec une incomparable constance jusqu'au dernier souffle de sa vie. Par ces trois mots si courts : « Ne pas penser », notre bonne Mère n'entendait pas laisser son esprit et son cœur sans occupation, c'eût été le moyen de beaucoup penser inutilement; mais elle entendait leur retrancher tout regard, toute réflexion, qui ne fussent pas uniquement pour Dieu ou pour les emplois que l'obéissance lui avait confiés... Les contradictions, les épreuves de toutes sortes, vinrent frapper à la porte de son cœur, sans jamais l'ébranler, sans jamais qu'elle se permît de les regarder, et de se distraire, pour elles, de l'occupation de son Sauveur : elle coupait court à tout ce qui n'était pas Dieu (p. 69-70).

Marie de Sales de Bellaing (1810-1895), supérieure de la Visitation de Troyes, avait été formée, comme Marie-Kostka, par la mère Chappuis. Voici comment elle explique à ses filles le renoncement.

L'étude du renoncement n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire... Il faut travailler beaucoup sinon toujours... Soumettons bien notre jugement, notre propre volonté, ne nous mêlons pas de ce dont nous ne sommes pas chargés; *coupons court* du matin au soir à toutes les pensées inutiles qui détournent notre attention de Dieu et du devoir (*Notice sur la Mère Marie de Sales de Bellaing*, [Troyes, 1900], p. 111).

Plus récemment, l'auteur de la vie de *La R. M. Madeleine de Sales Pupey-Girard, supérieure générale des Oblates de saint François de Sales*, 1862-1939 (Troyes, 1947) signale à plusieurs reprises la pratique du « couper court ». Le sommaire du chapitre 8 donne comme titre d'un paragraphe : « Vœu d'abandon et couper court ». La formule de ce vœu est tout à fait dans le sens du couper court, tel que le décrivait Marie de Sales Chappuis :

Mon Dieu, pour votre saint amour, afin de me livrer complètement à votre divine volonté, sans aucune restriction, ni examen de goût personnel, je vous fais vœu de ne pas penser à moi et de m'appliquer à être entièrement fidèle à accomplir votre divine volonté dans le moment présent, sans me permettre de raisonner sur mes dispositions intérieures, difficultés, tentations et épreuves (p. 229-230).

Si le mot de couper court n'est pas dans la formule, il est manifestement dans la pensée de Madeleine de Sales. Elle emploie le mot dans une prière d'action de grâces, commentaire du *Mane nobiscum Domine* des disciples d'Emmaüs : « Demeurez avec mon intelligence; donnez-moi l'esprit d'assujettissement, d'abandon à votre Volonté; la générosité à couper court » (p. 314).

2. Peut-on en trouver des antécédents chez sainte Jeanne de Chantal et saint François de Sales? Puisque c'est un principe général que l'on s'approche de Dieu dans la mesure où l'on se détache de soi, rien de plus facile que de justifier la pratique du « couper court ». Marie de Sales Chappuis, qui connaissait à fond la doctrine des maîtres de la Visitation, prétendait bien rester et est restée en fait dans la pure tradition salésienne. Peu d'auteurs spirituels ont insisté comme sainte Jeanne de Chantal sur la nécessité de la renonciation à soi, sur l'oubli de soi, sur la guerre à soi et à la nature. Ne voulait-elle pas que la perfection des visitandines fût fondée « en l'entière mortification d'elles-mêmes » (*Œuvres*, t. 7, Paris, 1879, p. 5). Elle est l'ennemie des réflexions inutiles, des retours sur soi, des regards curieux et superflus sur soi (p. 523). Elle ne veut pas que l'on s'arrête « en façon quelconque autour de soi-même » (p. 447). Elle dit à celles qui débutent dans la vie religieuse que la fin du noviciat c'est de « se désunir de soi-même pour s'unir plus parfaitement à Dieu » (t. 2, 1875, p. 510); à la mère de Chaugy encore novice, elle déclare que désormais elle ne doit « plus vivre à soi, pour soi ni par soi » (t. 3, 1876, p. 303). Et il n'est pas besoin de dire qu'ici comme ailleurs sainte Jeanne de Chantal est une fidèle disciple de saint François de Sales.

Quant à l'expression de « couper court », G. Dupal (*Le couper court*, p. XIII) faisait remarquer que saint François de Sales avait employé dans le même sens *quitter court* (*Introduction à la vie dévote*, 4e partie, ch. 7). Sainte Jeanne de Chantal dit bien qu' « il faut abaisser, même couper et trancher les ailes de ce petit papillon qui veut se fourrer trop en avant dans la lumière » (*Œuvres*, t. 6, 1878, p. 488). Mais le mot « couper court » vient plusieurs fois sous la plume de saint François de Sales, et c'est précisément dans les *Entretiens spirituels*, auxquels nous savons que Marie de Sales Chappuis s'était affectionnée dès son noviciat de Fribourg. Il est vrai que c'est seulement dans l'édition faite par les visitandines en 1933 d'après les manuscrits, que le mot apparaît dans le texte. On lit dans l'*Entretien sur les Règles* :

Chacun sait que les richesses et les biens de la terre sont de puissants attraits et dissipent l'âme, tant par la trop grande affection qu'elle y met, comme aussi par la sollicitude qu'il faut avoir pour les garder, voire même pour les accroître, d'autant que l'homme n'en a jamais assez selon qu'il désire : les religieux, donc, coupent court à tout cela par le vœu de pauvreté (Annecy, p. 268-269).

L'édition des *Œuvres complètes* (t. 6, Annecy, 1895, p. 228) garde encore le texte des éditions antérieures : « le religieux coupe et tranche tout cela par le vœu de pauvreté », mais donne en variante « coupe court ». On retrouve le mot « couper court » dans l'entretien de Lyon du 26 décembre 1622, deux jours avant la mort du saint, à propos des paroles inutiles : « Il est vrai qu'il est bon de couper court à toute sorte de devis, si ce n'est en ceux qui regardent le bien spirituel » (Annecy, 1933, p. 506).

Outre les livres cités consulter Louis Brisson, *Vie de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, Paris, 1886. — G. Dupal, *Un moyen de perfection : Le couper court*, Nancy, 1921.

Marcel VILLER.

COURAGE, voir DÉCOURAGEMENT, FORCE.

COURBEVILLE (JOSEPH DE), jésuite, 1668-1746. — Né à Orléans le 25 août 1668, Joseph de Courbeville entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 11 septembre 1686. Après sa régence, il fut adjoint aux rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*. Il mourut à Paris au collège Louis-le-Grand, le 23 juin 1746.

En spiritualité, on lui doit la traduction d'ouvrages italiens, espagnols et latins qui ont exercé une longue et salutaire influence. Ce sont les livres de Pinamonti, jésuite italien, *Le directeur dans les voyes du salut*, Paris, 1718, dont les éditions se succèdent sous les titres : *Le directeur dans les voies du salut suivant les principes de saint Charles Borromée*, Amiens, 1729; *Le directeur dans les voyes du salut et de la perfection chrétienne*, Nancy, 1735; Paris, 1742; Sommervogel en fit

une 10e édition à Paris, en 1869. — *Lectures chrétiennes sur les obstacles du salut dans les conditions de la vie*, Paris, 1727. — *La religieuse dans la solitude*, Amiens, 1731, ou retraite spirituelle de dix jours; M. Bouix en donna une 6e édition en 1862. — De Paul Segneri, Courbeville traduisit *La Dévotion à Notre-Dame*, Paris 1730. On lui doit encore la traduction sur l'espagnol de *La conversion d'un pécheur réduite en principes* de Fr. de Salazar, Paris, 1730. — *De l'imitation de la Sainte Vierge* de Fr. Arias, Paris, 1733. — *Préparation au passage du tems à l'éternité pour les malades* d'E. Nieremberg, Paris, 1728, rééd. par A. Cadrès, 1856. Ces traductions connurent de nombreuses rééditions. Sans doute Courbeville publia-t-il d'autres traductions sans les signer.

Il écrivit *Le commencement de la sagesse ou la fuite du péché*, Metz, 1699 et *La Vie d'un Curé du Poitou, Bachelier de Sorbonne et Vicaire général du diocèse de la Rochelle, avec ses sentimens de Piété*, Paris, 1719. Il laissa plusieurs ouvrages manuscrits.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1567-1577; *Supplément*, col. 1024.

Paul Broutin.

COURBON (Noël), † vers 1710. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine et influence.*

1. *Vie.* — Nous ne savons à peu près rien de la vie de Noël Courbon, sinon qu'il était docteur en théologie de l'université de Paris et qu'il fut curé de Saint-Cyr (diocèse actuel de Versailles) durant les dernières années du 17e siècle (jusqu'en 1703). Nous ne pouvons fixer ni la date, ni le lieu de sa naissance. L'abbé F. Châtel assure, sans indiquer d'où il tient le renseignement (*De l'oraison mentale et de la contemplation*, Louvain, 1909, p. 7), que Courbon fut aumônier des visitandines de Paris après saint Vincent de Paul. C'est plus que vraisemblable. Courbon dédie, en 1685, les *Pratiques pour se conserver en la présence de Dieu* aux religieuses de la Visitation, avec lesquelles il était certainement en relations étroites. Comme il a beaucoup écrit, ses ouvrages peuvent marquer, semble-t-il, assez exactement le champ principal de son activité. La plupart nous apparaissent comme des conférences à des religieuses. Elles ont été certainement parlées avant que d'être publiées.

2. *Ouvrages authentiques.* — Bien que la plupart de ses œuvres aient paru sans nom d'auteur, nous pouvons cependant, avec l'aide des catalogues de librairie et des indications bibliographiques mises en tête ou à la fin des ouvrages de Courbon (livres du même auteur, privilèges du roi, etc) établir une liste critique d'ouvrages authentiques. Plus d'une fois l'auteur renvoie d'un ouvrage à l'autre et lorsqu'il traite d'un sujet qu'il a déjà développé, il emprunte volontiers des passages entiers à ses ouvrages antérieurs.

1. *Les Colloques du Calvaire ou méditations sur la Passion... pour chaque jour du mois* (approbation du 23 janvier 1680). 2. *Pratiques pour se conserver en la présence de Dieu* (approbation du 24 décembre 1683). 3. *Introduction à la vie intérieure en forme d'entretien, ou explication familière des dispositions nécessaires au chrétien pour être intérieur et homme d'oraison*, 1685. 4. *Le bonheur d'une âme qui a trouvé Dieu dans l'oraison et qui se repose en lui, expliqué par la doctrine de plusieurs saints en forme d'entretien*, 1685. Ces deux ouvrages sont habituellement réunis comme deux parties d'un même livre. 5. *Instructions familières sur l'oraison mentale, pour ceux qui commencent à pratiquer ce saint exercice*, 1685. 6. *Instructions familières sur l'oraison mentale où l'on apprend les difficultés principales qu'on peut rencontrer dans le saint exercice de l'oraison*, 1685. 7. *Instructions familières sur l'oraison mentale, en forme de dialogues, où l'on explique les divers degrés par lesquels on peut commencer et s'avancer dans ce saint exercice*, 1685. 8. *Les saintes dispositions du chrétien dans ses prières pour servir de modèle à ceux qui désirent d'apprendre à bien prier*, 1685. 9. *Instructions familières pour la confession et la communion, avec plusieurs pratiques spirituelles pour porter les âmes à une solide piété*, 1685. 10. *Instructions chrétiennes où l'on apprend à bien faire toutes ses actions*, 1685. 11. *Réflexions chrétiennes sur les plus importantes véritez du salut, en forme de méditations pour chaque jour du mois; avec une méthode facile pour les retraites des gens du monde*, 1687. 12. *Entretiens sur la véritable et solide piété, la prière et l'humilité.* 13. *Retraite de dix jours sur les principales obligations des religieuses avant laquelle on a mis un discours sur la vanité du monde*, etc., 1705. 14. *Instructions chrétiennes en forme d'examen pour les personnes qui font profession de piété*, 1707. 15. *Conseils du salut.* 16. *Entretiens spirituels sur les principaux devoirs des personnes consacrées à Dieu*, 2 vol., 1712.

De ces seize ouvrages les plus importants sont manifestement ceux qui ont pour thème la vie intérieure et l'oraison. Il est difficile de donner le nombre de leurs rééditions, tant il a été considérable jusqu'à la fin du 19e siècle.

La triple série des *Instructions familières sur l'oraison mentale* a eu en particulier un succès extraordinaire. Barbier, dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes* (Paris, 1882, t. 2, col. 947), l'attribue à Malaval. Mais cette attribution est parfaitement gratuite. La critique interne suffirait à l'écarter. Les listes que l'on trouve en tête de plusieurs ouvrages de Courbon assurent que ces *Instructions* appartiennent indubitablement à Courbon, et qu'on n'a aucune raison valable de les lui dénier. J'ai indiqué les livres parus pour la première fois en 1685, parce qu'ils se tiennent entre eux et parce que l'année 1685 semble l'année cruciale dans les publications de Noël Courbon. Il a achevé la synthèse de ses idées sur la vie intérieure et l'oraison. Et c'est aux ouvrages de cette année-là qu'il faut se reporter pour l'étudier : ils fournissent l'essentiel de sa doctrine et ce qui est le plus important à retenir.

3. *Doctrine et influence.* — C'est la doctrine de Courbon sur la vie intérieure et sur l'oraison qui a fait son succès. On peut dire qu'il ne cherche pas autre chose que de rendre ses lecteurs « intérieurs et hommes d'oraison ». Les deux expressions ont pour lui exactement le même sens. De tous les livres de son époque, et ils sont nombreux, qui traitent les mêmes sujets, ce sont les siens qui, à juste titre, sont les plus appréciés. Ils révèlent à la fois une science très sûre, puisée aux meilleures sources et une expérience consommée.

Il est avant tout disciple de saint François de Sales (il donne à son lecteur le nom de Théotime dans l'*Introduction à la vie intérieure* et dans *Le bonheur d'une âme*), mais il ne s'insère dans le courant salésien qu'à une époque où bien d'autres courants s'y mêlaient pour former cette spiritualité de la vie intérieure qui carac-

térise les dernières années du 17e siècle. Aussi d'autres influences nombreuses se sont-elles exercées sur lui. Sainte Thérèse ne lui est pas moins familière que saint François de Sales. Courbon a une érudition considérable; il cite abondamment les Pères, surtout saint Augustin, auquel il emprunte cette idée si souvent répétée dans ses œuvres que c'est en nous-mêmes qu'il faut chercher Dieu; et saint Jean Climaque, auquel la traduction d'Arnaud d'Andilly avait donné une grande diffusion.

Il dit dans le premier entretien de l'*Introduction à la vie intérieure :* « Vous n'avez qu'à ouvrir les livres de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Bonaventure et de tant d'autres saints qui ont écrit si divinement de la vie intérieure et vous y apprendrez combien Dieu est magnifique envers les âmes fidèles à l'oraison ». Mais il est loin de dédaigner les modernes. On lit par exemple :

> C'est un excellent moyen pour acquérir l'habitude de se conserver en la présence de Dieu de s'appliquer à la lecture des livres qui traitent de la vie intérieure, comme les œuvres de sainte Thérèse et spécialement ce qu'elle dit de l'oraison de recueillement; les œuvres de saint François de Sales, surtout son livre *de l'amour de Dieu*, les œuvres de M. de Bernières, de Thaulère et de plusieurs autres qui en ont écrit avec beaucoup d'onction et après une grande expérience (*Pratiques pour se conserver en la présence de Dieu*, 3e pratique).

S'il ne désigne point par leur nom les auteurs récents, il y a quelquefois des allusions transparentes, témoin celle-ci où l'on reconnaît facilement François Malaval et la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*. C'est à propos du bonheur que l'âme goûte dans l'oraison : « Un bon serviteur de Dieu fort expérimenté dans l'oraison et qui en a si bien écrit, nous l'explique parfaitement bien. Voicy comme il en parle dans un livre qu'il a fait pour élever l'âme à l'oraison la plus parfaite » (*Introduction à la vie intérieure*, 1er entretien). Un principe de Courbon, c'est que, dans les questions mportantes, il faut faire appel à l'avis des maîtres.

Courbon reflète sur bien des points les idées de son temps. Il n'ignore pas les difficultés; mais il a cet art d'y répondre sans les exposer et sans aucune polémique, de trancher d'un coup le débat par la doctrine d'un grand auteur. On remarquera, par exemple, comment, à propos de la quiétude, il donne tout l'essentiel de la direction de saint François de Sales à sainte Jeanne de Chantal, tel qu'il le trouvait dans la vie de cette dernière écrite par M. de Maupas (*Le bonheur d'une âme qui a trouvé Dieu dans l'oraison*, 7e entretien). Cette habile façon de résoudre les problèmes, en dehors et au-dessus des querelles du temps, assurait aux ouvrages de Courbon une sérénité parfaite en les dégageant de l'élément polémique exposé à vieillir.

Les *Instructions familières sur l'oraison mentale* sont devenues classiques et elles méritent encore d'être lues. Avec des qualités pédagogiques remarquables de clarté et de sobriété, on y retrouve le bon sens et la prudence de l'auteur, sachant s'adapter aux âmes les plus simples. Même quand il traite des choses les plus ordinaires, il n'est jamais banal. Si dans celles qui exposent les degrés d'oraison, Courbon s'est arrêté spécialement sur l'oraison affective et sur l'oraison d'attention amoureuse à Dieu présent, c'est bien à cause de la parfaite compréhension de son temps et parce qu'il tenait compte de l'attrait des auditoires qu'il avait habituellement devant lui.

Il semble bien s'inspirer, pour ce qui regarde l'oraison affective, des développements d'Alvarez de Paz. Lui-même n'a pas été sans exercer une action sur les *Considérations sur la prière et l'oraison* du P. de Clorivière, tant il y a sur bien des points similitude de pensée.

Déjà Claude Fleury faisait grand cas de la *Pratique pour se conserver en la présence de Dieu* et des *Instructions familières sur l'oraison pour ceux qui commencent* (*Avis spirituels*, n. 29, dans *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury*, éd. Émery, Paris, 1807, p. 257). Les réserves que se permet le vénérable Libermann (*Lettres spirituelles*, 2e éd., t. 3, Paris, p. 100-106), et qui s'expliquent par une lecture rapide et une information hâtive des œuvres du curé de Saint-Cyr, manifestent à tout le moins l'influence réelle et continue de Courbon dans les milieux spirituels.

Le *Dictionnaire d'ascétisme*, publié par Migne (Paris, 1854) a pillé les ouvrages de Courbon sur l'oraison, le copiant ou le résumant; par exemple, toute la première partie des *Instructions familières... pour ceux qui commencent* se retrouve dans l'article *Méthode d'oraison* (t. 1, col. 995-1017); l'ouvrage entier des *Instructions familières... où l'on explique les divers degrez par lesquels on peut s'avancer...*, est réparti dans les articles *Oraison d'affection* (t. 1, col. 217-242; ici allusion unique à : Courbon, *États d'oraison)*, *Recueillement actif*, *Recueillement passif* (t. 2, col. 472-525) et *Oraison d'union* (t. 2, col. 863-878). Fr. W. Faber explique l'oraison affective (*Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, ch. 15, De la prière) d'après Courbon. G. Letourneau voit en lui « l'un des meilleurs guides que l'on puisse suivre dans l'oraison » (*La méthode...*, p. 313).

Sans doute Courbon n'est qu'un auteur de second ordre, un vulgarisateur, mais c'est un vulgarisateur de grand style. Peu d'hommes nous font pénétrer comme lui dans les milieux spirituels du 17e siècle.

G. Letourneau, *La méthode d'oraison mentale du séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903, p. 277-285, 313. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, ch. 6. — M. Viller, *L'œuvre de Noël Courbon et les catalogues de librairie*, dans *Mélanges Joseph de Ghellinck*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1951, p. 1035-1042.

Marcel Viller.

COURTIN (Antoine de), 1622-1685. — Né à Riom en 1622, Antoine de Courtin dut sa fortune à Pierre Chanut, président des trésoriers de France en Auvergne, résident et ambassadeur en Suède, qui l'emmena avec lui (1645). Courtin devint secrétaire des commandements de la reine Christine et le conseiller du roi Charles-Gustave. Louis XIV le nomma résident général auprès des États du Nord. Retiré à Paris, Courtin prit à cœur de composer « un corps entier de morale » (*Suite...*, Avertissement). Son intention était de former le parfait gentilhomme; or, l' « honnête homme » au 17e siècle était chrétien, et il donnait le ton à la société civile et religieuse. « Pour estre véritablement honneste homme, il faut l'estre en toutes choses, et dans tous les temps et les estats de vie » *(ibidem)*. Courtin fait une alliance étonnante des traditions stoïcienne, humaniste et chrétienne.

1° *Nouveau traité de la civilité, qui se pratique en France parmi les honnestes gens* (Paris, 1671); l'ouvrage se présente comme une suite et une application du *Traité de la civilité chrétienne*, inséré dans l'*Éducation d'un prince*, publié par Nicole sous le pseudonyme de

Chanterènes (Paris, 1670; Bruxelles, 1671). 2° En 1676 parut à Paris la *Suite de la civilité françoise ou Traité du Point-d'honneur et des règles pour converser et se conduire sagement avec les incivils et les fâcheux*. La civilité, enseigne l'auteur, a pour base « la modestie, qui est l'effet de l'humilité, comme la bienséance de nos actions est l'effet de notre modestie » (*Nouveau...*, p. 12); à remarquer l'article sur les *vengeances chrestiennes* dans le sixième chapitre de la *Suite*. 3° *Traité de la paresse ou l'art de bien employer le tems en toutes sortes de conditions* (Paris, 1673); la 4e édition, faite par l'abbé Gouget (1746), est augmentée de textes, semble-t-il, de Courtin lui-même; il y traite des devoirs de l'éducation et des chefs de famille. Retenons que « Dieu ne nous défend certaines choses que parce qu'elles sont contraires à la pureté de l'amour que nous devons avoir pour lui et pour le prochain » (p. 24). 4° *Traité de la jalousie ou moyen d'entretenir la paix dans le mariage* (Paris, 1674). N'entre pas dans « le corps de morale », 5° *L'esprit du saint sacrifice de l'autel* (Paris, 1688).

Les dictionnaires reprennent tous la vie abrégée de Courtin, écrite par Gouget, dans la préface à la 4e édition du *Traité de la paresse*.

Michel-Jean Picard.

COURVOISIER (Jean-Jacques), minime, † 1652. — Né à Mons (Belgique) au milieu du 16e siècle, Jean-Jacques Courvoisier entra chez les minimes; il fut provincial de la province flandro-belge en 1635-1637, et vicaire général de la province wallonne en 1650. Il mourut en 1652 à Anderlecht, après avoir été un prédicateur et un théologien renommé. Il publia des biographies et des sermons-méditations. L'humanisme de Courvoisier tombe dans la préciosité. Ses ouvrages sont farcis de légendes mythologiques et de citations puisées aux anciens; il ne néglige pas toutefois la patristique. Nous pouvons retenir ici les *Extases de la princesse du Midy, la belle Malceda, au palais du sage roy Salomon; en parallèle des extases de la princesse du Ciel, l'âme religieuse et dévote, au palais du mystique Salomon, le très adorable sacrement de l'eucharistie*, Bruxelles, 1632, ou octave du Saint-Sacrement; on peut en rapprocher cette autre octave prêchée à Lille *Le lys divin et le Samson mystique, où sont représentez les amours de Samson avec Daliles, en parallèle des amours de Jésus-Christ avec l'Église*, Bruxelles, 1638. Courvoisier rassembla ses « discours de la passion, prononcez ès jours des Vendredis Saincts ès villes de Bruxelles et d'Anvers pendant divers Caresmes » sous le titre *Le Throsne royal de Jésus Nazaréen, roy des affligez*, Anvers, 1642. L'ouvrage est signé « minime bourguignon »; il cite « le devot Bourguignon sainct Bernard » (p. 332). On peut ajouter encore *Le sacré bocage de Nostre Dame de Bois-le-Duc*, série de huit sermons sur la Vierge, Bruxelles, 1648; les *Maximes du Royaume de Jésus-Christ*, tirées des règles et écrits des principaux fondateurs et fondatrices, 2 vol., Bruxelles, 1648, et, posthume, *Le Thrésor des œuvres spirituelles de S. François de Paule*, Liège, 1657.

Fr. de La Noue, *Chronicon generale ordinis Minimorum*, Paris, 1635, p. 594. — Antoine Lefebvre, *Res memorabiles provinciae Franco-Belgicae post Lanovium*, ms, vers 1730. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 666-667. — *Biographie nationale de Belgique*, t. 4, Bruxelles, 1873, col. 437-438. — G. M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, t. 2, Rome, 1908, p. 626; t. 3, 1922, p. 229-230.

Gennaro Moretti.

COUTUMIERS MONASTIQUES ET RELIGIEUX. — 1. *Coutumiers cassiniens.* — 2. *Coutumiers anianiens.* — 3. *Coutumiers monastiques espagnols.*

Sous ce titre on comprend les traités et ouvrages, en général anonymes, où sont recopiés les observances, usages, cérémonies et rites des monastères bénédictins et d'autres Ordres anciens ou modernes. Leur existence est connue depuis le 7e siècle, mais la rédaction ne fut faite qu'au 11e siècle. Ils portent pour titre : *Ordo, Ordinarium, Disciplinae formula, Statutum monasticum, Consuetudines, Caeremoniae, Constitutiones monasticae, Usus, Directorium*, etc; on les désigne habituellement sous le nom de *Coutumiers, Us, Directoires*. A l'origine ils tenaient la place de nos actuelles *Constitutions religieuses*, c'est-à-dire, en nous servant des termes de saint François de Sales : ils

monstrent la façon avec laquelle il les faut employer [les Règles]. Comme par exemple : cette Règle commande qu'on vaque soigneusement aux prières, et les Constitutions particularisent le tems, la quantité et la qualité des prières qu'il faut faire...; pour le dire en un mot, la Règle enseigne ce qu'il faut faire, et les Constitutions comme on le doit faire (*Préface aux Sœurs du monastère de la Visitation d'Annessi, pour la Règle et les constitutions*, dans *Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 9).

Avec le temps on introduisit, comme c'est encore le cas aujourd'hui, une distinction entre les constitutions et les *Directoires;* ceux-ci sont avant tout des cérémoniaux, mais aussi des règlements des observances. Le livre des Us règle le mécanisme de la vie régulière, donne le mouvement aux exercices communs et facilite l'uniformité des pratiques extérieures. Pour la formation des novices, dans presque tous les ordres et congrégations actuels, on a rédigé des *Directoires spirituels* ou des règlements du noviciat; ils donnent aux jeunes religieux la connaissance et l'amour de leur état, leur apprennent à suivre avec fruit la Règle, à acquérir l'esprit de l'Ordre, déterminent en un mot les dispositions qui feront des exercices extérieurs des moyens de perfection et en augmenteront le mérite. Saint François de Sales écrivit, pour sa part, le *Directoire des choses spirituelles* (*Œuvres*, t. 25, p. 133-175). Ces *Directoires* ont une importance capitale pour l'histoire de la spiritualité. Chaque Ordre a le sien propre.

Nous ne nous arrêterons pas aux coutumiers monastiques anciens pour en étudier les origines, les dépendances mutuelles, ou les dénombrer; nous soulignerons seulement l'intérêt qu'ils présentent pour la spiritualité en général et pour la vie religieuse en particulier. Dès leur apparition, ces coutumiers furent le complément nécessaire de la Règle. Les coutumiers sont des modèles détaillés de l'observance; mais ils contiennent encore de très nombreux documents sur la pratique des vertus, la manière de faire oraison, et tout particulièrement sur l'ensemble des pratiques pieuses inspirées par une pensée de foi; malheureusement ils peuvent facilement devenir des prestations matérielles du corps et n'exercer aucune influence réelle en l'âme. Sur les rapports entre les mouvements extérieurs et corporels et la vie d'oraison ou la vie spirituelle en général, voir art. Corps, Liturgie et R. Compaing, art. *Cérémonies*, DTC, t. 2, col. 2139-2151.

Déjà dom M. Mähler (art. S. Benoit et Bénédictins, t. 1, col. 1418 sv) a traité des différentes rédactions des Coutumes de Cluny et leur rôle prépondérant dans la réforme des monastères en France, en Allemagne, en Angleterre et aux Pays-Bas, de 994 à 1087. Nous n'y reviendrons pas. Mais avant les *Consuetudines cluniacenses* et leurs multiples rédactions, existaient déjà les Us cassiniens, anianiens et autres.

1. **Coutumiers cassiniens.** — Retenons les plus importants.

1° L'*Ordo qualiter a fratribus* (B. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. 3, 26-49; PL 66, 937-942) détaille les exercices journaliers du moine et les intentions surnaturelles qui doivent les animer. C'est, peut-être, le coutumier où l'on trouve le plus de doctrine ascétique.

Prostratus in loco congruo effundat preces coram Domino magis corde quam ore, ita ut illius vox vicinior sit Domino quam sibi... (p. 27) Cum summa humilitate et honestate referant laudem Deo in conspectu angelorum... (p. 27) Peccata sua cum gemitu et suspirio et lacrimis [oportet] confiteri et veniam vel remissionem pro ipsis Deum flendo postulare... (p. 28) Omnes festinanter occurrant cum hilaritate cordis... Donent confessiones suas vicissim pariter supplici corde, certatim pro se orantes... (p. 29) Necesse est enim neglegentias nostras... per veram confessionem et humilitatem semper indicentur... (p. 31).

Obedientia si recto corde ostenditur Deo offertur... (p. 35) Sit auris prompta ad audiendum ac si divinitus dicatur... (p. 36) Mens quae Domino servire debet multum impeditur saecularium adlocutione... (p. 38) Nullum opus, etiam si bonum videatur, sine permissione vel benedictione [quisquam] agere praesumat... (p. 38) Pro immundis et nocivis cogitationibus vel ineptis locutionibus semper ad confessionem recurrant... (p. 40) Expleto officio [completorii] summum silentium custodiant ore et corde, et fiant orationes secrete et recordatio peccatorum cum gemitu et lacrimis... (p. 48)

Si saint Benoît n'en est pas l'auteur, encore que beaucoup d'écrivains l'aient affirmé, cet ordo reflète admirablement l'esprit de sa Règle. Plusieurs de ces prescriptions se trouvent aussi dans la *Regula Magistri*. Dans sa rédaction actuelle il est antérieur au début du 9e siècle; saint Benoît d'Aniane le connut; c'est sous son influence et celle des abbayes de Fleury et de Gand que saint Dunstan l'implanta dans son diocèse de Canterbury et dans une grande partie de l'Angleterre.

2° L'*Ordo regularis apud eos qui in Arce* (B. Albers, t. 3, p. 14-18), avec les *Septem capitula qualiter* (*ibidem*, p. 112-114; PL 89, 1261-1264) qui lui servent de prologue, fut composé entre 748 et 760. Encore que les deux textes soient une rédaction de l'abbé de Fulda, Sturmo, ils décrivent avec fidélité les observances que celui-ci apprit au Mont-Cassin, lorsqu'en 748 il y fut envoyé par saint Boniface. En voici quelques maximes.

Opus quod praecipitur a priore cum summa cautela in psalmorum modulatione, vel spiritualium rerum conlocutionibus [exerceatur]... Custodito summo silentio in intentione lectionis... Liceat illis vacare orationi in ecclesia... Inter se tanta charitate ardebant ut... super collum [redientis] in osculum ruebant fraterno affectu (p. 14-18).

Ordinatissimum modum in choro standum... Summum studium lectionis ab omnibus haberi (p. 113-114).

On ne peut plus ranger parmi les Us traditionnels du Mont-Cassin l'*Epistola Pauli Diaconi ad Carolum Regem* (B. Albers, t. 3, p. 50-64; PL 95, 1583-1589) ni l'*Expositio in Sanctam Regulam* (éditée au Mont-Cassin en 1880), puisque tous deux sont d'authenticité douteuse, comme l'a démontré dom J. Winandy (*Un témoignage oublié sur les anciens usages cassiniens*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 272 svv).

3° Par contre on doit mettre à leur place l'*Epistola Theodemari ad Theodoricum* (*ibidem*, p. 257-265), composée vers 780; d'un caractère presque exclusivement liturgique, elle contient cependant quelques sentences spirituelles.

In passione Domini... etiam in sacris domiciliis compati et tristari videamur et in ejus resurrectione nobis laetantibus, omnia quasi nova et laetiora habeantur... Etiam noctu divinis lectionibus exerceantur... Bis in die, mane scilicet et vesperi, confessionem ad invicem facimus... Quoties vel viam pergimus, vel aliquid operamur, unusquisque cum fratre alio psalmos canimus (p. 258, 264).

4° On peut ajouter aux documents précédents, puisqu'elle transmet très fidèlement la tradition cassinienne, la *Regula incerti auctoris* (PL 66, 995-998 et Donatien De Bruyne, *La première Règle de saint Benoît*, dans *Revue bénédictine*, t. 42, 1930, p. 318-320), dite aussi *De ordine monasterii*, qui forme une partie de l'adaptation, fort ancienne, de la *Regula S. Augustini* (*Epist.* 211) à un monastère d'hommes (S. Augustin, t. 1, col. 1126-1129); règle que D. De Bruyne ne craint pas d'appeler *la première règle de saint Benoît*. La disposition de l'office divin est antérieure à l'*Ordo romanus*, elle a beaucoup d'affinités avec la liturgie visigothique espagnole. Malgré sa brièveté et son cachet éminemment pratique, on y trouve des sentences morales, comme celles-ci (p. 319) :

4. Nemo sibi aliquid suum vindicet proprium... apostolicam enim vitam optamus vivere. 5. Nemo cum murmurio aliquid faciat, ut non simili judicio murmuratorum pereat. 6. Fideliter oboediant, patrem suum post Deum honorent, praeposito suo deferant sicut decet sanctos. 8. Sollicite et fideliter ut servi Dei agant. 11 Haec... pie observantes et vos proficietis et nobis non parva erit laetitia de vestra salute.

5° Pour notre part nous joindrions ici la *Règle du Maître*, puisque d'après notre conviction elle était pratiquée dans les monastères du centre de l'Italie au temps de saint Benoît (début du 6e siècle); ce sage législateur en fit une refonte en l'abrégeant, la complétant et la modifiant; mais il en garda presque toute la partie doctrinale, le code pénitentiel et les divers sujets traités presque dans le même ordre. Dans cette *Regula Magistri* sont mélangés non seulement la partie qu'on peut appeler pneumatique ou spirituelle, avec les dispositions législatives, comme dans celle de saint Benoît et dans tous les anciens codes monastiques, mais encore le coutumier, ou détails pratiques de la vie conventuelle, que ne reprit pas le patriarche du Mont-Cassin. On verra l'importance pour l'histoire de la spiritualité de la somme de renseignements que fournit cette Règle (art. Regula Magistri).

2. **Coutumiers anianiens.** — En plus des deux œuvres capitales de saint Benoit d'Aniane (t. 1, 1438-1442), le *Codex Regularum* et la *Concordia Regularum*, le premier recueillant surtout les traditions monastiques de l'Espagne d'où l'auteur était venu, et la deuxième ayant pour but de montrer l'excellence et la catholicité de la Règle de saint Benoît, on doit comprendre parmi les coutumiers anianiens les documents suivants :

1° Le *Duplex legationis edictum* donne les sujets proposés à Aix-la-Chapelle par Charlemagne en 789, pour la réforme des moines d'après l'esprit et la lettre de la Règle bénédictine (B. Albers, t. 3, p. 66-68). Au n° 7 on parle de l'oratoire domestique, *ubi fratres secrete possint orare;* au n° 4 on recommande *ut obedientia absque murmuratione fiat.*

2° Le *Supplex libellus monachorum Fuldensium* (B. Albers, t. 3, p. 71-78); les moines demandent en 811 à l'empereur de pouvoir maintenir des usages et des traditions particulières d'après la pratique du Mont-Cassin, spécialement la communion quotidienne : *quod communicationem fracti panis ante cibum quotidie sumere non respuatur* (n° 4); on commence à introduire des prières pour les bienfaiteurs et les défunts, qui seront multipliées plus tard dans les usages de Cluny (n° 1), et on augmente les jours de fêtes, avec les privilèges des dimanches, telles celles des Apôtres (n° 3); pour le bien de la paix les « doyens » seront constitués pour tous les frères en général et non pour une dizaine (n° 11), comme dans la *Regula Magistri;* de même les champs, maisons, ouvriers, etc, devront être au service de tous, *sint omnia omnibus communia* (n° 15); les services du monastère seront accomplis par des religieux plutôt que par des domestiques (n° 16); c'est pour honorer les mystères de la passion et de la résurrection du Seigneur que tous les dimanches avant la messe on fera la procession *sicut apud majores nostros usus erat* (n° 19); le n° 20 est un éloquent portrait de ce que doit être l'abbé : « benignus infirmis, propitius delinquentibus, affabilis fratribus, moestorum consolator, laborantium adjutor..., cadentium restaurator..., hilaris facie, laetus mente, discretus in opere, consentiens in utilitate... »

3° Les *Statuta Murbacensia* avec les *Capitula novitiarum* et les *Capitula Aquisgranensia*, tous en rapport avec le grand synode des abbés à Aix-la-Chapelle en 817; nous ne pouvons nous y arrêter, malgré leur importance pour l'histoire de l'ascétique monastique (B. Albers, t. 3, p. 79-158).

3. **Coutumiers monastiques espagnols.** — Ils sont moins connus. Sur l'origine du monachisme dans la péninsule ibérique, sur son développement jusqu'à l'invasion des arabes en 712, sur les règles et les observances, dom Justo Pérez de Urbel a fait un exposé magistral dans *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid, 1933-1934, 2 vol.). Aux deux règles de saint Fructueux prises comme base on ajouta les enseignements et les pratiques de presque toutes les autres règles d'Orient et d'Occident. Dès le début du 10e siècle la Règle de saint Benoît commence à prévaloir; son monopole ne sera pas total avant le concile de Coyanza, diocèse d'Oviedo, en 1050, lequel dans son canon 2 ordonne que tous les monastères d'hommes et de femmes *secundum beati Benedicti regant statuta* (cf J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones*, t. 3, Madrid, 1851, p. 96) ou comme s'exprime une ancienne traduction de Sahagun : *tengan la regla e los establecimientos que y es dió san Benito*, autrement dit la Règle et les coutumiers bénédictins sont introduits dans toutes les abbayes du royaume d'Espagne. En fait, les *Consuetudines cluniacenses* furent en vigueur à Sahagun, Silos, Cardeña, etc, depuis le milieu du 11e siècle (cf A. de Yepes, *Coronica general de la Orden de San Benito*, t. 3, fol. 181, 187, 194-198, et Fr. de Berganza, *Antigüedades de España*, t. 2, Madrid, 1721, p. 253-267). Ces mêmes usages, avec quelques modifications, furent adoptés dans la congrégation de Saint-Benoît de Valladolid dès son érection, dans la première moitié du 15e siècle; à la fin du siècle elle fut étendue aux provinces de Castille, Galice, Navarre et à quelques monastères de Catalogne. Les textes primitifs castillans (vers 1436) et une des traductions latines (vers 1490) sont conservés aux archives de Silos. On y trouve aussi l'édition castillane des *Ceremonias, usos y costumbres* de la congrégation (Valladolid, 1599) ainsi que le *Ceremonial Monástico*, plus modernisé (Salamanque, 1635; Madrid, 1774), en vigueur jusqu'à l'exclaustration de 1835. Malgré certaines modifications ce livre garda l'essentiel des anciens coutumiers et, par la suite, fut toujours considéré comme le meilleur manuel de la formation des novices, le plus fidèle interprète de la Règle et la source la plus pure pour l'acquisition de l'esprit de l'Ordre. Voici comment s'exprimait en 1794 Veremundo Arias dans le *Nuevo Plan de Estudios monásticos* (ms. aux archives de Valladolid à Silos, vol. 30, f. 361-399) :

> Nuestro *Ceremonial Monástico* (Madrid, 1774) tan recomendable por su unción... puede pasar muy bien por una de la mejores *Prácticas de la santa Regla*, y por *El libro espiritual* de nuestros monjes. En él se ve, como de bulto, al verdadero hijo de san Benito en el coro, en el claustro, en la celda, en el capítulo, en las oficinas, en el refectorio y en todas partes; siempre arreglado en su acción, compuesto en la palabra, modesto en el vestido, afable con el secular, atento con sus hermanos, lleno de respeto y sumisión a sus Prelados, monge en todo... Enseña como deben desempeñar sus respectivos ministerios y sobre todo el fin elevado que débe animar y santificar sus ejercicios..., la fidelidad, exactitud y devoción con que deben practicar todas esas ceremonias para sacar de su observancia el fruto que se propuso la Iglesia y la Religión al tiempo de establecerlas... Los actos externos, inclinaciones, etc, sean las expresiones vivas de los afectos más tiernos y religiosos que explica el alma por estos signos... (f. 368).

Le premier *Cérémonial* de la congrégation de Valladolid (vers 1436, archives de Silos, n. 15) offre des renseignements sur les livres spirituels à lire dans la Collation (ch. 49; cf Cisneros, t. 2, col. 919-920) et nous instruit sur bien d'autres points de vue ascétiques. Voici, par exemple, le ch. 66 :

> *Del monje que está con malos pensamientos turbado.* — Si algun monje estoviere turbado con alguno mal pensamiento e quisiere remedio e consejo para ser consolado e relevado, esta forma totalmente guarde : Primeramente requiera a su Mayor e declarele con humildad todos sus pensamientos, e oya con reverencia su consejo. E si por aventura el mayor non le satisfiziere, aya consejo con dos o con tres monjes ancianos, el mayor presente. E si aun assi non se contentare con el consejo de aquellos, el mayor llame a uno de los más prudentes e letrados, con el consejo del qual pueda ser satisfecho el tal monje turbado (fol. CV).

Au ch. 70 : *De los novicios*, il prescrit la confession générale en ces termes :

> El novicio quando entra en el monasterio, esto principalmente tenga en su memoria, que todos los pecados que cometio e fizo desde que naçio en qualquier manera que fueron los confiesse a su mayor, porque tenga buen fundamento sobre que funde. Esto mesmo faga quando oviene de fazer profession. E esto mesmo quando estoviere enfermo e sentiere que se quiere passar desta vida. Guarde empero el novicio e todos los otros, que no se confiessen sin licencia, ansi como ni otras cosas puedan fazer sin licencia.

On trouve aussi des indications intéressantes sur l'usage et la fréquence de la communion et de la confession, de même que sur bien d'autres aspects de la vie spirituelle.

Dom Martène, dans la préface à son important ouvrage *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, montre l'utilité pratique pour la vie spirituelle de la connaissance de ces anciens coutumiers :

Quarum cognitio haud parum conferre poterit, tum ad excitandum, in nobis avitae virtutis desiderium, divinumque illum, fervorem excitandum, quo succensi fuerunt ii, quos vel ut parentes colimus, vel ut fratres sociosve ejusdem propositi suspicimus; tum ad praelucendum iis, qui regularis observantiae disciplinam postmodum restituere aggredientur : quos duos potissimum hujusce operis fructus esse posse conjicimus : atque utinam haec conjectura ut spes nostra non frustretur.

Et certe quis Majorum nostrorum sedulitatem in divinis celebrandis officiis, reverentiam in offerendis sacrificiis, diligentiam in exequendis sacris muniis, religionem in recolendis Christi mysteriis, pietatem in sanctorum festis, attenta mentis consideratione revolvat, qui statim ad aemulanda charismata meliora non excitetur, moveatur, impellatur? Quis continuam, etiam in labore manuum psalmodiam, jugem sacrae lectionis meditationem, altum in omni fere loco et tempore silentium, assiduum orationis studium observando, non continuo a vanis terrenisque desideriis abducatur? Quis obsequia in infirmos, sollicitudinem in morientes, preces et suffragia pro defunctis legat, ut non optet dissolvi, ut citius esse possit cum Christo?... aliaque hujusmodi quae singillatim recensere praefationis ratio non sinit, occurrent plurima, quibus optima in coenobiis stabiliatur disciplina (p. III-IV).

Art. Bénédictins, t. 1, 1416 svv. — Chapitre des coulpes, t. 2, 483-488. — Chartreux, t. 2, 713 svv.

Ed. Martène, *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, Lyon, 1690, et dans *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4; *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti*, Paris, 1690, reproduit dans PL 66, 205-932. — Marquard Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, reproduit dans PL 149, 635 et 650; 150, 1191-1300, etc. — Bruno Albers, *Consuetudines monasticae*, Mont-Cassin, 1900-1912, 5 vol. — U. Berlière, *L'Ascèse bénédictine*, Maredsous, 1927, p. 24-36, abondante bibliographie. — M. Alamo, *Usos monásticos*, dans ES, t. 66, p. 49-52, bibliographie détaillée. — *Monasticon Cisterciense*, Solesmes, 1892. — *Nova collectio statutorum Ordinis Cartusiensis*, La Corrérie, 1736.

Saint François de Sales, *Directoire des choses spirituelles de la Visitation*, dans *Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 133-175. — *Directoire spirituel à l'usage des cisterciens réformés*, Paris, 1931. — *Statutum monasticum benedictinum*, Venise, 1880. — M. van Waefelghem, *Le Liber Ordinarius* d'après un ms. des XIII^e-XIV^e siècles, Louvain, 1913. — *Regularis concordia anglicae nationis monachorum, sanctimonialiumque S. Dunstani*, a. 988, PL 137, 475-546. — *Regula Ordinis Grandimontensis S. Stephani de Mureto*, 1124-1191, PL 204, 1135-1162. — *Ordinarium Canonicorum regularium Sancti Laudi Rothomagensis*, PL 147, 157-192. — *Regula sancti Augustini et Constitutiones* seu Consuetudines] *FF. Ordinis Praedicatorum, nunc recenter reimpressae*, Rome, 1690, 2 vol. — Sibert de Beka, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel* (vers 1312), dans U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. 13, Paris, 1910.

Mateo Alamo.

1. — COUTURIER (Jean), jésuite, 1730-1799. — Né en 1730 à Minot en Bourgogne, Jean Couturier entra le 20 mars 1751 dans la Compagnie de Jésus qu'il avait appris à connaître aux collèges de Langres et de Dijon où il avait fait de brillantes études. Après son noviciat, il enseigne la grammaire et les humanités à Metz (1752-1755), Verdun (1756-1757) et Langres (1758-1760). Il passe ses quatre années de théologie à Pont-à-Mousson. En 1765, il reste dans cette ville comme professeur de rhétorique au collège; l'année suivante il est à Nancy. Après la suppression de la Compagnie en Lorraine (1768), Couturier cherche fortune à Paris puis à Soissons où l'évêque, Claude de Bourdeilles, le fait chanoine de Saint-Vaast. Il est forcé de rentrer dans le diocèse de Dijon où on lui abandonne une paroisse à portion congrue, de 40 à 50 foyers, le village de Léry (1782). Il y réussit à merveille. Il est contraint de le quitter en 1791 pour n'avoir pas voulu prêter serment à la constitution civile du clergé. Réfugié à Paris, il est emprisonné pendant deux ans. Après la chute de Robespierre, il repart pour Léry qu'il doit bientôt quitter sous le Directoire. Deux nouvelles années de prison ruinent sa santé et il ne retrouve ses ouailles que pour mourir peu après, le vendredi saint, 22 mars 1799.

Dans ses écrits comme dans son activité sacerdotale, Jean Couturier a donné le meilleur de sa mesure dans la pastorale. Aucun de ses ouvrages n'a paru de son vivant, sauf *La famille sainte, ou l'histoire de Tobie, présentée pour modèle aux familles chrétiennes*, publiée à Bruyères en 1788 par suite de l'indiscrétion d'un de ses amis, Claude Latasse, vicaire à Nancy (à qui Feller attribue le livre), auquel il reprocha d'avoir altéré la simplicité de son style et *habillé son petit paysan en Monsieur*. Ce livre connut un grand succès au début du 19^e siècle.

Sous l'Empire et la Restauration parurent les autres écrits de Jean Couturier : *La bonne journée* (Langres, 1804, et souvent réédité) pour les gens de la campagne, tirée en partie de la *Conduite* chrétienne par un missionnaire du diocèse de Vienne; *Catéchisme dogmatique et moral* (3 vol., Dijon, 1821-1822) qui eut de nombreuses éditions et adaptations, et son *Abrégé pratique* (1822); *Histoire de l'Ancien Testament* (4 vol., Dijon, 1825); *Le bon mariage* (Dijon, 1836).

L'Ami de la Religion, t. 35, 1823, p. 210-211; t. 49, 1826, p. 1-4. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, col. 1591-1594. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 9, p. 405, 406. — Feller, *Biographie universelle*, t. 3, p. 78.

Paul Broutin.

2. — COUTURIER (Pierre Cousturier, Sutor), chartreux, † 1537. — Pierre Couturier, né à Chemeré-le-Roy, près Laval, fut élève et docteur de Sorbonne, puis professeur de philosophie au collège Sainte-Barbe, avant d'entrer à la Chartreuse de Vauvert (Paris), où il fit profession, semble-t-il, le 2 février 1510. Homme influent et doué pour l'administration, il fut prieur pendant vingt-trois ans, à partir de 1514 (Val-Dieu, 1514-1517; Vauvert; Le Prée à Troyes, en 1519; Notre-Dame du Parc en 1525) et longtemps visiteur de la province de France.

Il publia un *De vita cartusiana* (Paris, 1522), plaidoyer dialogué sur les origines de l'ordre et les mérites de la vie monastique, qui fut fort apprécié (rééditions en 1572 et 1609). La plupart des ouvrages de Couturier sont consacrés à la controverse, où le ton, comme il arrive souvent à l'époque, est assez acerbe. Il suffira de les mentionner. 1° *De triplici connubio divae Annae* (Paris, 1523), contre Lefebvre d'Étaples auquel la Sorbonne donna raison; 2° *De tralatione Bibliae et novarum reprobatione interpretationum* (Paris, 1525, in-folio, contre Lefebvre et surtout Érasme; Érasme répond par une *Apologia adversus debacchationem P. Sutoris* (Bâle,

1525) et Sutor réplique aussitôt par une *Antapologia* (1526); 3° *Apologeticum in novos anticomaristas praeclaris beatissimae Virginis Mariae laudibus detrahentes* (Paris, 1526); 4° Couturier s'en prend aussi à Luther : *Apologia adversus damnatam Lutheri haeresiam de votis monasticis* (Paris, 1531), ouvrage apprécié; enfin 5° *De potestate Ecclesiae in occultis* (Paris, 1534).

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 268. — Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, Montreuil-sur-Mer, 1887 svv. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, Montreuil, 1890 svv. — V.-M. Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, Montreuil, t. 4, 1900, p. 401-410.

L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique, Cousturier.* — B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, t. 3, 1871, p. 176-187. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, époque moderne, Paris, t. 2, 1901, p. 392-395. — Érasme, *Opus epistolarum*, éd. Allen, Oxford, t. 6, 1926, n° 1591, préface à l'*Adversus P. Sutoris... debacchationem;* n° 1571, 1620; n° 1687 : lettre à Guillaume Bibauce, prieur de la Grande Chartreuse, qui, par la suite, aurait fait taire Sutor (n° 1804).

Michel-Jean Picard.

COUVREUR (Martin), jésuite, 1576-1648. — Né en 1576 à Seninghem (Pas-de-Calais) et mort à Saint-Omer le 1er novembre 1648, Martin Couvreur entre au noviciat de Tournai le 12 octobre 1599. Son intimité avec Lessius est connue. Il enseigne la philosophie et la morale à Douai et à Anvers, puis à Saint-Omer, où il devient recteur du collège (1619-1622), succédant à Crombecius; il dirigea le collège de Cambrai (1627-1630) et à nouveau celui de Saint-Omer (1640-1643). Entre ces deux rectorats, il est instructeur du 3e An à Huy et à Armentières.

Couvreur prêcha énormément et avec beaucoup de succès, surtout dans le diocèse de Saint-Omer, dans l' « aula civica », comme aux mendiants et aux paysans. Il publie en 1639 une *Instructio pro catechisandis rudibus* et un *Summarium instructionis* (1641); en 1641 le *Sommaire des choses nécessaires à salut* est réimprimé par les ordres de l'évêque, « sorte de catéchisme des ignorants, dit le *Diarium*, afin d'en répandre des milliers d'exemplaires à la campagne ».

En dehors d'*Advis salutaires pour ces temps d'affliction* (Saint-Omer), 1636) et d'une *Histoire de Nostre Dame des miracles à Saint-Omer*, qui *contient le commencement de la Religion chrestienne en ces quartiers et son progrès sans interruption jusques à la délivrance de la Ville du siège dernier l'an* 1638 *par le culte et l'intercession de la B. V. Marie*, Saint-Omer, 1647, dernière réédition en 1870, deux ouvrages de Martin Couvreur sont surtout connus. 1° Les *Sept marques de prédestination. Remarques pour les recognoistre. Moyens pour les obtenir avec la grâce de Dieu* (Liège, 1625). Il s'agit d'une série de sept petits traités, précédés d'un opuscule général : humilité, soin de son salut, patience et résignation à la volonté de Dieu, charité et amour du prochain, repentance de ses péchés, souvenance de la présence de Dieu, dévotion envers la Vierge Marie. Dans ce dernier traité, l'auteur affirme à deux reprises la médiation universelle de la Vierge. « C'est par elle et par son intercession que nous serons participans des mérites de la Passion de Dieu son Fils » (p. 45-46); elle est « la thrésorière de tous les dons et grâces qui furent oncques, qui sont et qui seront donnés au genre humain » (p. 65).

2° *Les vrays exercices du chrestien*, Saint-Omer, 1634, furent composés par ordre de Mgr de Morlet, *pour le salut d'un chacun* et présentés par une lettre pastorale L'ouvrage est une sorte de manuel qui comprend des instructions, des formules de prières, des avis sur les dévotions et les confréries en usage dans le diocèse. On y recommande et enseigne l'oraison mentale et la méditation affective. A relever dans le 3e *Exercice* la *Dévotion aux sacrez pas et stations douloureuses de Nostre Sauveur :* jardin des olives, Anne, Caïphe, Pilate, Hérode, le Calvaire; la Vierge est présente depuis la maison d'Anne. Cette pratique de dévotion est distincte de l'adaptation aux sept stations ou autels, concédée par Innocent X. Le 6e *Exercice* insiste sur les *Suffrages par lesquels nous pouvons grandement aider les âmes des fidèles trépassés.* Le 7e signale les principales « associations, confréries et concerts spirituels » connus et érigés dans le diocèse. A côté de l' « association spirituelle par les litanies du sacré Verbe incarné », de la « ligue spirituelle contre les hérésies » et du « rosaire de la conformité ou pour conformer sa volonté à la volonté de Dieu », on peut retenir « la dévotion de l'esclavage ou très humble service du chrestien à la B. Vierge Marie », instituée par « quelques dévots personnages », qui a pour particularités le port d'une chaîne à sept chaînons en l'honneur des principales vertus de la Vierge, et une consécration spéciale; cette dévotion n'est pas le fait d'une confrérie spéciale; elle est offerte à l'élite spirituelle de toutes les confréries. Couvreur la présente ainsi : « Le plus humble, voire le plus haut degré de servitude entre les hommes est cestuy de l'esclavage, quand le serviteur est du tout appartenant à son maistre, et quant au corps et quant à l'âme, et quant aux biens quelconques qu'il peut avoir : dont il est continuellement à la cadène et ne se peut bouger non plus que sa chaisne porte, ou qu'il plaist à son Seigneur ». Dans le 9e *Exercice*, le chrétien est invité à « s'addonner à l'oraison mentale ». L'auteur présente ici les *Exercices* de saint Ignace.

Diarium du collège de Saint-Omer, ms. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1594-1597. — A. Hamy, *Bibliographie audomaroise de la Compagnie de Jésus*, Saint-Omer, 1900. — G. Delamotte et J. Loisel, *Les origines du lycée de Saint-Omer. Histoire de l'ancien collège*, Calais, 1910.

Alexandre De Bil.

COX (Charles), évêque de Dioclée, oblat de Marie Immaculée, 1848-1936. — Né le 29 mai 1848 à Claughton au diocèse de Shrewsbury (Angleterre), Charles Cox prononça ses vœux perpétuels le 24 mai 1871 et reçut l'ordination sacerdotale à Carlow le 20 décembre 1873. Doué d'un sens très prononcé du gouvernement, studieux et régulier, à la fois prudent et entreprenant, il fut placé très vite à la tête de plusieurs communautés : Kilburn (Londres) en 1879, Philipstown et Glencree (Irlande) respectivement en 1889 et 1894, provincial en 1898; il fut envoyé en Australie en 1900 pour y prendre la direction de trois établissements qu'il administra pendant douze ans. En 1912, il fut nommé administrateur apostolique des deux vicariats du Transvaal et de Kimberley au Sud-Africain et, deux ans après, vicaire apostolique du Transvaal, avec le titre d'évêque de Dioclée. Il le gouverna pendant onze ans, donna sa démission en 1925 à cause de son grand âge et mourut à Johannesburg (Transvaal), le 9 mars 1936.

On lui doit surtout des œuvres de spiritualité, d'une doctrine classique pour le fond et originale dans la forme, mais surtout vigoureuse : *Retreat Conferences*

for convents, 3 vol., Londres, 1898-1904; *Visits to Jesus and Mary, ibidem*, 1901; *Catholic Prayer Book*, 2e éd., *ibidem*, 1902; *Short reading for Religious, ibidem*, 1911; *Daily reflections for Christians*, 2 vol., *ibidem; Sweet Sacrament Divine, ibidem*, 1914; *A Bishop Letter to boys and girls, ibidem*, 1920; de nombreuses *Lettres Pastorales*, éditées à Mariannhill (Sud-Afrique), de 1916 à 1924; *Retreat Conferences for Religious*, 3 vol., 1922 (peut-être une réédition ou adaptation du premier ouvrage cité).

M. Bernad, *Bibliographie des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, p. 27. — *Africanae Fraternae Ephemerides Romanae* mars 1939, p. 119-120. — *Missions des Oblats de Marie Immaculée*, passim.

Albert Perbal.

CRAINTE. — Nous avons à étudier la crainte de Dieu : sa nature, son rapport à la charité, son rôle dans la vie chrétienne. Question complexe. Dans l'Écriture, en effet, les éléments de cette crainte sacrée apparaissent nombreux, sinon contraires. Et sa place dans la religion semble diminuer de l'Ancien Testament au Nouveau, si bien que les deux Lois ont l'air de s'opposer comme celle de la crainte et celle de l'amour. On doit même se demander, devant les affirmations de saint Paul et de saint Jean, si l'Esprit d'adoption ne chasse pas toute crainte du cœur des enfants de Dieu, par la liberté et la confiance qu'il leur donne dans le Christ Jésus. A supposer qu'ici-bas il ne l'élimine jamais entièrement, ne change-t-il pas son objet, au point d'en faire une simple expression de la charité? Dès lors, quelle valeur morale attribuer et quel rôle laisser à la crainte des peines? Disons-la bonne et utile. Faut-il l'estimer également nécessaire à toutes les âmes? Et si son influence demeure variable, comment comprendre ce don de crainte de Dieu qui augmente toujours en nous avec la grâce du Saint-Esprit? Telle est la donnée du problème. On ne peut le résoudre qu'à la lumière de la Révélation divine, d'après l'enseignement du magistère et l'expérience des saints.

I. *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament.* — II. *La crainte de Dieu dans le Nouveau Testament.* — III. *Rôle de la crainte dans la vie chrétienne d'après les Pères Grecs.* — IV. *La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin.* — V. *La doctrine catholique de la crainte.* — 1. *Crainte et contrition.* — 2. *Crainte et progrès spirituel.* — 3. *Crainte et perfection.*

I. — LA CRAINTE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1. — Sa prédominance. — Saint Augustin résume en deux mots la différence des deux Testaments, la crainte et l'amour : « Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum, timor et amor » (*Contra Adimantum Manichaei discipulum*, 17, 2, PL 42, 159). Et les théologiens du moyen âge, déjà impressionnés par le tonnerre du Sinaï et les menaces des prophètes, mais plus encore éclairés par saint Paul (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 24), répètent cette formule à l'envi. Entre autres, saint Bonaventure (in 3 *Sent.* d. 40 a. un. q. 1) et saint Thomas, pour qui la vieille Loi a reçu le nom de « lex timoris », « en tant qu'elle poussait à l'observation des commandements par la menace de certaines peines » (1a 2ae q. 107 a. 1 ad 2um; q. 91 a. 5; *In ep. ad Hebr.* c. 8, lect. 2; *In ep. ad Gal.* c. 4, lect. 8).

Mais ont-ils raison? — Il ne le semble pas. Selon la parole même du Christ, le commandement de l'amour de Dieu demeure « le plus grand et le premier » de la Loi, celui auquel elle est tout entière suspendue (*Mt.* 22, 37-38). Le juif n'ignore pas sa portée. Deux fois le jour, dans sa prière, il récite le verset sacré : « Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Deut.* 6, 5). Et les Écritures lui rappellent maintes fois son exigence suprême (*Ex.* 20, 6; *Josué* 22, 5; *Ps.* 31, 24), en particulier, le *Deutéronome* (5, 10; 7, 9; 19, 9) et les prophètes, qui, par l'allégorie de l'épouse infidèle, font sentir au plus profond l'incompréhensible amour de Dieu pour son peuple et la réponse du cœur qu'il attend de tous (*Osée* 1-3; 11; *Jér.* 2; 31; *Éz.* 16).

Cependant, si l'homme ancien a déjà le précepte d'aimer, il n'a pas encore l'Esprit pour chanter avec joie le cantique du pur amour (S. Augustin, *Sermo* 9, 7, PL 38, 81). Et c'est en fait un autre commandement qui domine tous ses rapports avec Dieu; un autre sentiment qui le détourne du mal et le pousse à lui rendre le respect, le culte, l'obéissance qui lui sont dus. Ce précepte, c'est celui de « craindre » et de « servir » Yahweh (*Deut.* 6, 13; 10, 20); ce mobile, c'est « la crainte de Yahweh » ou « la crainte de Dieu » : expressions qui traduisent les locutions hébraïques « yre' at Yahweh », « Yre' at 'Elôhîm, et celles des Septante φόβος Κυρίου, φόβος τοῦ Θεοῦ ou d'autres de sens équivalent. — Par leur nombre, en effet, ces formules de crainte l'emportent sur celles qui disent l'amour dû ou rendu à Dieu. Et elles se distribuent également dans les livres de la Bible hébraïque et dans les deutérocanoniques, sauf la Sagesse, quelle que soit l'époque de leur composition. Si bien qu'en vérité la crainte de Dieu paraît commander la religion ancienne, caractériser le régime de la Loi (*Gen.* 20, 11; *Ex.* 20, 20; *Deut.* 4, 10; 1 *Sam.* 12, 24; *Ps.* 2, 11; *Prov.* 8, 13; *Is.* 11, 2; *Bar.* 3, 7; *Job* 4, 6; *Tobie* 2, 14; *Eccl.* 12, 13; *Eccli.* 1, 14).

Mais ce fait nous oblige à vérifier le contenu de cette crainte religieuse. Et nous constaterons bientôt que la tradition l'a entendue en un sens trop étroit.

2. — Sa signification. — Qu'est-elle en effet pour les Pères et les théologiens, quand ils la disent distinctive de l'Ancien Testament? — Un fruit de la menace divine et le motif de l'obéissance servile : ce sentiment qui fait reculer le pécheur à la vue de la peine imminente et qui le porte à observer la loi pour échapper à ce mal. Ainsi entendue, elle apparaît un mouvement de l'âme intéressé; on peut la ramener à l'amour de soi.

Mais ce n'est pas là tout son sens. Elle présente un caractère plus profond, qui la distingue de toute autre forme de crainte et l'apparente à la religion. Sa cause n'est pas tant l'acte de Dieu que son être, son châtiment que sa majesté et sa sainteté. Dans sa racine, elle signifie révérence, adoration. Elle désigne l'impression complexe de l'homme qui, au contact de Dieu, sent son néant et son péché, et pour cela se prosterne en tremblant, n'osant l'approcher, mais qui pourtant se sait aimé de lui et garde espoir en sa bonté. Car si le Très-Haut terrifie sa créature, il la fascine en même temps; s'il la tient à distance, il l'attire et la rassure. Aussi les historiens des religions voient-ils dans cette crainte sacrée l'essence même du sentiment religieux, lequel oscille entre deux pôles, l'angoisse et la confiance, l'effroi et le désir, mais qui recèle toujours un peu de l'un et

de l'autre (R. Otto, *Das Heilige*, 18e éd., Gotha, 1929, ch. 4 et 7).

Or cette signification plénière de la crainte de Dieu, l'Ancien Testament nous la révèle au concret; bien plus, à l'état le plus pur : dans la mesure même où il manifeste le Dieu unique, en ses attributs opposés, agissant immédiatement sur l'homme. En effet, si les dieux et les démons des peuples voisins d'Israël émiettent par leur nombre la puissance de choc du divin et voient leur force combattue par la magie, Yahweh concentre en lui toute Grandeur et toute Sainteté, toute Colère et toute Bonté. Et aucune parole et rite magiques ne peuvent libérer de son emprise. Car il a seul créé l'univers et formé l'homme de ses mains. Aussi est-il redoutable par-dessus tous les dieux, mais bon en même plénitude (1 *Par.* 16, 8-36; *Ps.* 96). Montrons-le par quelques exemples.

3. — Ses manifestations instinctives. — Yahweh inspire déjà de la crainte dans ses apparitions familières de la Genèse. Toujours il reste le Créateur et le Seigneur qui exige d'être obéi et ne peut souffrir le péché. Cela, au point qu'Adam et Ève, coupables et nus, se cachent de peur à sa voix (3, 10), et qu'Abraham, intercédant pour Sodome, s'effraie tout à coup : « Voilà que j'ai osé parler au Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre! » (18, 27).

Mais il est combien plus redoutable dans les théophanies solennelles, où, pour manifester sa gloire, le caractère sacré de son alliance, l'adoration et l'obéissance qu'il veut de ses élus, comme aussi le secours qu'il leur apporte, il se montre entouré d'anges (*Gen.* 28, 12 et 17; *Éz.* 1, 5) ou déclare sa présence par les symboles les plus mystérieux et les plus formidables : surtout ceux de l'orage et de la nuée (*Ex.* 20, 18; 24, 15; 40, 34).

Ici, pour se lier à Abraham, il passe en « fournaise de fumée » et en « torche de feu » entre les victimes partagées, tandis qu'une « terreur, une obscurité profonde » tombent sur le patriarche endormi (*Gen.* 15, 12-18). Là, à Horeb, c'est « en flamme de feu, du milieu d'un buisson », qu'il apparaît à Moïse. Il l'appelle, mais l'écarte : « N'approche pas d'ici; ôte tes sandales... car ce lieu... est une terre sainte ». Alors seulement il se fait connaître. Et Moïse se cache le visage, « craignant de regarder Dieu » (*Ex.* 3, 1-7; cf 1 *Rois* 19, 11).

Mais deux scènes nous paraissent plus significatives encore : celle de la tradition de la Loi sur le Sinaï, dans le tonnerre et la trompe, les éclairs et la nuée épaisse qui font trembler tout le peuple, pourtant tenu à distance, avec défense de franchir les barrières de peur de mourir (*Ex.* 19, 16-25); et celle de la vocation d'Isaïe au ministère prophétique : quand il voit le Seigneur assis sur un trône élevé, remplissant le temple des pans de son manteau, pendant que près de lui des séraphins, se voilant la face, clament à ébranler les gonds des portes : « Saint, Saint, Saint est Yahweh des armées! Toute la terre est pleine de sa gloire! » Vision qui arrache au prophète ce cri : « Malheur à moi! je suis perdu! Car je suis un homme aux lèvres souillées... Et mes yeux ont vu le Roi, Yahweh des armées » (*Is.* 6, 1-8).

Telle est, au concret, en ses formes les plus instinctives, à son plus haut degré d'intensité, la crainte sacrée qui saisit l'homme au contact de Dieu.

4. — Son rapport aux attributs de Dieu. — Analysons maintenant ses éléments dans leur correspondance aux noms divins. — Elle a sa première cause dans la Toute-Puissance du Créateur, Maître souverain des forces de la nature. Sentiment de faiblesse radicale, de néant en face du Dieu grand et fort qui, à son gré, fait vivre ou mourir, elle s'exprime au dehors par le prosternement, l'adoration. Et elle s'accroît encore du fait du mystère de ses desseins : en entrant dans la vie humaine, il la met toute en question (*Gen.* 17, 3; *Job* 42, 1-7; *Éz.* 1, 28; *Ps.* 96; 104; *Sag.* 13).

Mais sa relation à la sainteté de Yahweh semble plus intime encore. Il est « le Saint », celui que son absolue perfection sépare, éloigne infiniment de toute créature. Attribut essentiel, qu'exprime son nom, que reflètent sa demeure et tout ce qui lui appartient (*Is.* 57, 15; 1 *Sam.* 2, 2; *Ps.* 99, 9; 111, 9). Aussi la crainte qu'il excite contient une impression de distance infranchissable, de dissemblance, de souillure et déjà un désir de pureté. S'il interdit qu'on l'approche, s'il sanctifie ceux qui doivent communiquer avec lui et agir en son nom, c'est pour développer ce respect sacré. Purifications individuelles, comme celle du prophète Isaïe, dont le séraphin touche les lèvres avec un charbon ardent (*Is.* 6, 6-8); lois générales de pureté et de sainteté que ponctue le précepte : « Vous serez saints, car je suis saint » (*Lév.* 11, 44; 19, 2; 20, 26); institution du sacerdoce lévitique, avec à sa tête le Grand-Prêtre, saint pour le Seigneur (*Ex.* 28, 36; *Lév.* 8; *Nomb.* 8); choix même d'Israël, que l'alliance constitue en « nation sainte », séparée des autres peuples et tout entière consacrée à Yahweh (*Ex.* 19, 6; *Deut.* 7, 6) : tout cela vise ce même but. Enfin la peine de mort, qui frappe les fils d'Aaron pour avoir porté devant lui un feu étranger (*Lév.* 10, 2) ou Oza qui a touché l'arche indûment (2 *Sam.* 6, 7), achève d'inculquer l'idée que Yahweh est terrible parce qu'il est saint (*Lév.* 20, 3). Il rayonne même d'une gloire si pure, que nul ne peut voir sa face sans mourir (*Ex.* 33, 20). Aussi les très rares privilégiés qui l'ont vue s'étonnent de vivre encore (*Gen.* 32, 30; *Ex.* 24, 11).

Cependant, outre cette révérence à l'égard du Saint, la crainte de Yahweh dit l'effroi qu'inspire le jugement du Juste (*Ps.* 119, 120). Car ce Dieu à la majesté inaccessible devient tout intime à l'homme par son commandement (*Deut.* 30, 11-14). Sa volonté le domine. Il lui impose une loi qui règle tous ses actes; il parle à son cœur. Parole du Seigneur, stable comme le ciel, lumineuse pour les pas; loi immaculée comme son être (*Ps.* 19, 8; 119, 89-105). « Le Saint d'Israël » interdit le péché, dicte une conduite droite, exige pureté, justice, miséricorde. Et sa colère s'enflamme contre quiconque méprise ses préceptes; mais elle consume d'abord les insensés qui profanent son nom en adorant les idoles (*Ex.* 32, 10; *Lév.* 20, 3). Yahweh, le Dieu de l'alliance, se nomme aussi « le Jaloux », qui punit l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la quatrième génération (*Ex.* 20, 5; 34, 14). Riches bénédictions, malédictions d'épouvante, il les étale sous les yeux de ce peuple à la nuque raide pour obtenir de lui obéissance et fidélité : « Vois, j'ai mis devant toi la vie et le bien, la mort et le mal, en te prescrivant aujourd'hui d'aimer Yahweh » (*Deut.* 30, 15; 11, 26; *Lév.* 26, 16). Inutile ici de décrire ces menaces : la Loi les contient et les Prophètes les développent en des tableaux impressionnants, où la Justice déchaîne la Toute-Puissance (*Deut.* 28, 15; *Is.* 13, 6; *Jér.* 14, 12; *Éz.* 5, 13). Mais soulignons qu'aucun coupable, — ni Israël, ni les nations, ni les particuliers —, ne saurait échapper à Yahweh : le Juge qui

voit tout, même les fautes cachées, qui ne fait acception de personne et ne reçoit pas de présent, qui porte des sentences définitives (*Deut.* 11, 17; *Ps.* 90, 8; *Prov.* 12, 14; *Jér.* 2, 3; *Zac.* 2, 12). — Aussi la crainte de son « Jour » pousse à la pratique de la religion. Elle a pour effet l'obéissance (*Soph.* 1, 14; 2, 3). Mais à l'instant même où elle plie l'homme au vouloir divin, elle paraît sortir de l'ordre de la moralité. Craindre Yahweh, c'est bien observer tous ses commandements. N'est-ce pas alors faire un geste d'esclave, arraché par la seule peur du châtiment?

Non, car la colère de Yahweh s'enracine dans son amour. C'est de lui qu'elle naît; c'est à lui qu'elle veut conduire : et l'homme ne l'ignore point. — L'amour de son Dieu, il l'a expérimenté dès l'origine, en Adam, en Noé (*Gen.* 3, 15; 6, 18). Israël le discerne à chaque ligne de son histoire. Il sait qu'il n'a pas d'autre Sauveur que celui qui l'a fait sortir d'Égypte et lui a donné la terre promise : Yahweh, le « Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte, le péché » (*Ex.* 3, 17; 34, 6-7). Et il a une pleine conscience du bienfait de cette Loi, fulgurante de menaces (*Ps.* 119). Si Yahweh l'a promulguée dans le tonnerre et les éclairs, c'est pour que sa crainte, en demeurant présente au peuple, l'empêche de pécher (*Ex.* 20, 20). Au reste, sa longanimité retient sa colère, pour faire l'éducation d'Israël par la bienveillance. Les peines qu'il décide, il s'en repent au moindre retour (*Osée* 11, 3; *Michée* 2, 7; *Jonas* 3, 10; *Jér.* 18, 8; *Joël* 2, 14). Les épreuves incompréhensibles dont il accable le juste ne sont pas non plus l'effet du caprice : il les envoie pour que l'homme renonce à sa justice propre, se condamne, s'abandonne à la Providence (*Job* 7, 17; 42, 3; *Ps.* 119, 67). Et son amour pour le pécheur est tel que son cœur de Dieu se retourne, que ses entrailles s'émeuvent sur son sort (*Osée* 11, 8; *Jér.* 31, 20). — Dès lors, on comprend que la crainte de Yahweh puisse renfermer gratitude, confiance, attachement du cœur. Elle conduit à obéir pour plaire à Dieu. Racine et commencement de la sagesse, elle devient sa plénitude et sa couronne : elle a pour fruit la joie et la sécurité (*Ps.* 111, 10; *Eccli.* 1, 1-20; 2, 16). Car la bonté du Seigneur Saint le rapproche tellement des hommes qu'on peut à la fois trembler devant lui et le célébrer dans l'allégresse (*Deut.* 4, 7; 1 *Par.* 16, 31-35).

5. — Ses modèles. — Ainsi, par un curieux paradoxe, le type de l'homme « craignant Dieu », ce n'est pas le pécheur qui fuit Yahweh ou le sert par contrainte, mais le juste qui vit dans sa dépendance, le révère avec piété, obéit docilement à sa parole et veut tomber entre ses mains. Bref, c'est le fidèle qui se fie à sa bonté. L'*Ecclésiastique* peut donc mettre en parallèle « ceux qui craignent le Seigneur » et « ceux qui l'aiment » : ils s'identifient en pratique (2, 15-18; *Ps.* 112, 1; *Deut.* 10, 20; 11, 1).

Mais cet homme où le trouver en son modèle vivant? — Cherchons-le dans les bons juges, les rois pieux, les prêtres saints et les prophètes de Yahweh qui depuis Moïse, son serviteur et son ami, le craignent tous et enseignent à le craindre (*Ex.* 18, 21; 1 *Sam.* 12, 14; 2 *Sam.* 23, 3). Et voyons-le d'abord dans ces simples israélites qui, à longueur de psaume, crient au Seigneur leur confiance, leur action de grâce, leur bonheur de le servir (*Ps.* 22, 24; 25, 12; 31, 20; 116). Puis voici Tobie, captif à Ninive, qui « craint Dieu plus que le roi » : à preuve sa fidélité à Yahweh, sa charité, sa patience dans la cécité, sentiments admirables qu'il communique à son fils (*Tobie* 1, 10; 2, 9-13; 4, 23). Plus haut encore s'élève Job, cet « homme intègre, droit, craignant Dieu et éloigné du mal ». Il n'a pas son pareil sur la terre. Car sa crainte, toute gratuite, persévère quand Dieu le frappe dans ses troupeaux, ses serviteurs, ses enfants, bien plus, dans ses os et dans sa chair. Au point qu'au terme d'une émouvante ascension d'âme, il abandonne au Seigneur sa justice même, pour s'abîmer dans la pénitence et l'humilité (*Job* 1, 2; 42, 1-7). Un autre pourtant le dépasse : celui que la tradition juive a toujours considéré comme le parfait « craignant Dieu » et qui reste pour les chrétiens le type du juste vivant de la foi, le patriarche Abraham. Il manifeste en effet un sens si profond des grandeurs du Très-Haut, qu'il ne lui refuse pas son fils unique. Mais à l'instant même où il lève le bras sur Isaac, le Seigneur l'arrête, qui reconnaît en cet amour le sommet de la crainte (*Gen.* 22, 12).

Cependant tous ces modèles ensemble ne sont encore que des figures du type à venir. Ils annoncent un mystérieux personnage sur qui reposera « l'Esprit de crainte de Yahweh » et qui fera d'elle ses délices (*Is.* 11, 2), le Messie, par qui « le Rédempteur et le Saint d'Israël » sauvera son peuple et les nations elles-mêmes (*Is.* 42, 1; 49, 6; 52, 13 à 53, 12). Mais à son avènement, en instaurant l'alliance nouvelle, le régime de la loi écrite sur les cœurs (*Jér.* 31, 31-35; *Éz.* 16, 60), le Christ laissera-t-il encore une place à la crainte? L'Évangile nous le dira.

II. — LA CRAINTE DE DIEU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Qu'elle garde un certain rôle dans la religion chrétienne, on peut le présumer, car le Dieu du Nouveau Testament n'est pas autre que celui de l'Ancien.

1. — L'effroi sacré. — Et, de fait, c'est la même crainte révérentielle qu'il excite. Assurément, il ne se manifeste lui-même que très rarement et en des théophanies plus simples et moins terrifiantes que celles du passé : non plus tant pour révéler ses attributs que pour rendre témoignage à son Fils. Mais sa présence ne laisse pas de produire en l'homme un sentiment d'effroi religieux. Ainsi, à la transfiguration, où sa voix, sortant de la nuée lumineuse, fait tomber sur leur face les trois apôtres, dans un saisissement de frayeur (*Mt.* 17, 6; cf *Apoc.* 1, 17).

Et les anges, ses messagers, qui, par la soudaineté de leur apparition, l'éclat de leur visage et de leur vêtement, manifestent quelque chose de sa puissance et de sa gloire, provoquent aussi le trouble, la crainte, la stupeur, le tremblement, la prosternation. Cela, chez Zacharie (*Luc* 1, 12), les bergers (*Luc* 2, 9), les gardes et les saintes femmes au matin de la Résurrection (*Mt.* 28, 4; *Luc* 24, 5), le centurion Corneille (*Actes* 10, 4), enfin le voyant de Pathmos (*Apoc.* 19, 10; 22, 8).

Cette crainte sacrée, le Fils de Dieu fait homme, par qui surtout le Père se révèle, la produit plus encore. Certes, en habitant parmi nous dans la condition d'un serviteur, en se faisant voir, entendre et toucher, le Verbe incarné semble abaisser la majesté du Très-Haut jusqu'à notre néant. Le peuple, les enfants, nul ne le redoute. Il attire; on l'aime; on le suit. Cependant les démoniaques se prosternent à sa vue; les esprits mauvais, sentant qu'il vient pour les perdre, le confessent « le Saint de Dieu », « le Fils du Très-Haut » (*Marc* 1,

24; 5, 7). Et lorsqu'il les chasse par un simple commandement, la foule, comprenant d'instinct de quelle force il dispose, admire, frappée de stupeur et rend gloire à Dieu (*Marc* 1, 27; *Luc* 9, 44; *Mt.* 9, 33). — De même, lorsqu'il opère ses autres miracles : pêche miraculeuse (*Luc* 5, 9); guérison du paralytique de Capharnaüm (5, 26); résurrection du fils de la veuve de Naïm et de la fille de Jaïre (7, 16; *Marc* 5, 42); tempête apaisée et marche sur les eaux (*Marc* 4, 40; 6, 50); apparition aux apôtres dans le Cénacle, le soir de Pâques (*Luc* 24, 37), un sentiment profond de crainte religieuse saisit les témoins. Car à cet agir souverain, ils reconnaissent le Maître de la nature. Ajoutons que le livre des Actes signale une impression semblable à propos des miracles faits par les apôtres : « la crainte s'emparait de chacun » (*Actes* 2, 12; 3, 10).

2. — La crainte, au sens de religion. — Si nous passons maintenant de la crainte que Dieu produit à celle qu'il exige : de la crainte instinctive à la crainte morale, entendue au sens large de piété, de religion, de fidélité respectueuse à observer les commandements divins, nous voyons le Nouveau Testament la célébrer et la demander comme l'Ancien. Les épithètes de « révérant », de « craignant Dieu » (εὐλαβής, φοβούμενος ou σεβομένος τὸν Θεόν) y gardent en effet toute leur valeur laudative : elles correspondent à celle de juste. D'où leur application aux prosélytes juifs (*Actes* 13, 16, 26). Ceux qui craignent le Seigneur sont l'objet de sa miséricorde, d'âge en âge (*Luc* 1, 50); ils lui plaisent en toute nation (*Actes* 10, 35); ils auront leur place au ciel (*Apoc.* 11, 18; 19, 2). Parmi eux, citons le vieillard Siméon (*Luc* 2, 25), les fidèles qui ensevelissent Étienne (*Actes* 8, 2), le centurion Corneille (10, 22), Lydie et Justus (16, 14; 18, 7). Par contre, le juge qui ne craint pas Dieu et ne se soucie pas des hommes, le Christ le traite d'inique (*Luc* 18, 2-6); et les juifs qui n'ont pas devant les yeux la crainte de Dieu, l'Apôtre les regarde comme sous le péché (*Rom.* 3, 18).

D'autre part, les Actes nous montrent l'Église naissante « s'édifiant et marchant dans la crainte du Seigneur », non moins que dans la consolation de l'Esprit (*Actes* 9, 31). Paul exhorte ses fidèles à la soumission, à l'obéissance, à l'achèvement de leur sainteté « dans la crainte du Seigneur » (*Éph.* 5, 21; *Col.* 3, 22; 2 *Cor.* 7, 1). Et Pierre fait suivre le précepte d'aimer tous les frères de celui de craindre Dieu : « fraternitatem diligite, Deum timete » (1 *Pierre* 2, 17).

Il y a donc, sur ce point, conformité de doctrine et de langage entre les deux Testaments. Mais il reste que le Nouveau parle moins souvent de crainte pour exprimer la religion due au Seigneur. Indice que, depuis le Christ, ce concept ne suffit plus à la résumer.

3. — La peur des châtiments divins. — 1° *Sa place dans l'Évangile.* — Au contraire, cette crainte de Dieu qui signifie la peur de ses châtiments semble obtenir un plus grand rôle sous la Loi Nouvelle. Saint Irénée en donne la raison : Dieu supprime les préceptes de servitude, mais il étend les devoirs « naturels, libéraux et communs ». « Et il augmente aussi la crainte. Car les fils doivent craindre plus que les esclaves et aimer davantage leur Père ». Le Seigneur nous l'apprend : nous aurons à rendre compte à Dieu non seulement de nos actes, comme des esclaves, mais encore de nos paroles et de nos pensées, comme des hommes libres (*Adversus haereses*, IV, 16, 5, PG 7, 1018*c*-1019*a*). Certes, dans l'Ancien Testament, Yahweh menace et frappe pour se faire obéir. Mais ses châtiments demeurent le plus souvent d'ordre collectif et temporel. Et si son jugement atteint aussi les individus dans leur responsabilité personnelle (*Jér.* 31, 29; *Éz.* 18, 4) et même leur réserve, après la vie présente, récompense ou réprobation éternelles (*Dan.* 12, 1-3; 2 *Macch.* 7, 9-14), ces lumières sur la résurrection et les sanctions de l'au-delà n'apparaissent que tardivement et très rarement dans la Bible (R. Pautrel, art. *Jugement dans l'Ancien Testament*, DB Suppl., 1334 sv).

Or elles brillent dans tout l'Évangile. C'est pourquoi celui-ci nous donne des raisons plus profondes de craindre. Déjà le Précurseur annonce le roi messianique sous les traits d'un justicier qui aura dans les mains le van et la hache : la colère de Dieu pour purifier, mais aussi pour couper et jeter au feu inextinguible (*Mt.* 3, 7-12; *Luc* 3, 7-17). Péril auquel on ne peut échapper que par le repentir et la confession de ses fautes. Ce qui révèle le but tout moral du règne de Dieu qu'instaure le Messie et le fruit spirituel de la crainte de son jugement : à savoir « la pénitence pour la rémission des péchés ».

Mais le Christ va-t-il parler comme son héraut? — Oui, quoiqu'il s'étende encore plus sur les effets de la miséricorde de Dieu que sur les exigences et les rigueurs de sa justice. C'est qu'il nous révèle celles-ci dans leur fond. Tous les hommes seront jugés et chacun d'eux singulièrement. Cela, sur leurs œuvres : le fruit de leur vie (*Mt.* 6, 15; 7, 19; 18, 6; 25, 14-46; *Luc* 16, 9; 19, 12-27). Et aussi sur leurs intentions : puisque c'est du cœur que viennent « les pensées mauvaises : débauches, vols, meurtres, adultères... », tout ce qui souille l'homme (*Marc* 7, 21), non moins que les sentiments qui le rendent juste aux yeux de Dieu (*Mt.* 6, 1-19; *Luc* 18, 9-14). En définitive, sur leur adhésion ou leur résistance à l'Évangile. Celui-là seul sera sauvé, entrera dans le royaume des cieux qui fait la volonté du Père (*Mt.* 7, 21), qui reçoit et suit, qui confesse et sert dans les siens le Fils (*Mt.* 10, 34-42; *Marc* 8, 34-39). Jugement toujours redoutable, quelle que soit la forme de sa présentation : reddition de comptes des serviteurs au maître ou séance judiciaire solennelle (*Mt.* 25, 12, 19, 31). Car Dieu « voit dans le secret », connaît les cœurs et il demande raison de tout, même d'une parole inutile (*Mt.* 6, 4; 12, 36; *Luc* 16, 15). Enfin, il décide de notre sort éternel. Le châtiment qu'il inflige aux coupables, c'est en effet l'exclusion du royaume céleste (*Mt.* 25, 12; *Luc* 13, 25), la perdition (*Mt.* 7, 13; 8, 35), la séparation du Christ pour aller au feu éternel, dont la flamme torture, le rejet dans les ténèbres extérieures, où il y a des pleurs et des grincements de dents (*Mt.* 13, 42, 50; 22, 13; 25, 41; *Marc* 9, 47; *Luc* 16, 24).

Dès lors nous comprenons la terrible portée des malédictions du Fils de Dieu (*Luc* 6, 24-27; *Mt.* 11, 22; 23, 33) et la gravité des avertissements par lesquels il cherche à nous inspirer de la crainte :

« Que sert à un homme d'avoir gagné le monde entier, s'il s'est perdu lui-même ou s'il a été condamné » (*Luc* 9, 25)? « Si ta main est pour toi une cause de chute, coupe-la : mieux vaut pour toi entrer manchot dans la vie que de t'en aller avec tes deux mains dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint pas » (*Marc* 9, 43; *Mt.* 5, 30). « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps dans la géhenne » (*Mt.* 10, 28).

Et nous voyons aussi le pourquoi de ses exhortations à la lutte, à l'abnégation (*Mt.* 11, 12; *Marc* 8,

34; *Luc* 13, 24), à la vigilance. Car nous ignorons à quel moment Notre-Seigneur doit revenir. A l'improviste, son « Jour » fondra sur le monde (*Mt.* 24, 42; 25, 1-13; *Luc* 17, 24-31; 21, 34). Au surplus, sans attendre « la consommation du siècle » et la moisson générale du froment et de l'ivraie (*Mt.* 13, 30), le jugement de Dieu s'opère déjà pour chacun des hommes. Car le Christ les divise et les discerne (*Mt.* 12, 30; *Luc* 12, 51). Sa parole et ses actes, en les obligeant à prendre parti pour ou contre lui, les révèlent comme fils de lumière ou de ténèbres, et donc les condamnent ou les sauvent (*Jean* 12, 35, 48). Si bien que la mort les saisissant dans leur bonté ou leur iniquité, les voilà pour toujours bénis ou maudits, dans le royaume de leur Père ou dans la fournaise du feu (*Mt.* 13, 42; cf D. Mollat, art. *Jugement dans le Nouveau Testament*, DB Suppl., 1344 sv). — L'Évangile fait donc une large place à la crainte : dans la mesure même où il soumet l'homme à une loi plus intime et lui fournit plus de lumière sur le jugement de Dieu et les peines de l'au-delà. Pourtant dans son but et par son effet, comme bonne nouvelle du salut, il semble l'exclure et n'apporter que joie (*Luc* 2, 10; 12, 32). Car le Fils unique du Père, Jésus-Christ, en donnant sa vie en rançon pour la multitude (*Marc* 10, 45), libère tous les hommes de l'esclavage et leur donne le pouvoir de devenir enfants de Dieu (*Jean* 1, 12). Comment donc concilier la crainte servile avec la liberté chrétienne, avec l'amour filial? Et quel rôle lui réserver dans notre vie nouvelle? — Interrogeons saint Paul et saint Jean. Ils résolvent l'antinomie.

2° *Son opposition à la liberté dans saint Paul.* — L'Apôtre en effet oppose l'économie de la justification par la foi en Jésus-Christ aux institutions antérieures : celle de la nature, celle de la Loi mosaïque, également impuissantes à justifier l'homme (*Rom.* 1, 18 à 3, 22; *Gal.* 2, 16), comme un régime de majorité et de liberté filiales à une ère de minorité religieuse, de tutelle, de servitude (*Gal.* 4, 1-8, 21-31). Le chrétien est un fils de Dieu arraché à l'empire des ténèbres (*Col.* 1, 13), affranchi du péché dont la solde est la mort (*Rom.* 7, 18, 23), des « éléments du monde » (*Gal.* 4, 3) et de la Loi même (*Gal.* 2, 19; 4, 5; *Rom.* 7, 6) : à savoir de ses prescriptions cultuelles et rituelles, de « la lettre » qui tue en faisant connaître le bien sans donner la force de l'accomplir (*Gal.* 5, 1 et 13; *Rom.* 7, 6 et 11; 2 *Cor.* 3, 6).

Or le principe et le témoin de notre filiation, de notre liberté, c'est le Saint-Esprit. Car « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie Abba, Père! » (*Gal.* 4, 6). Esprit de sainteté, qui nous régénère et nous justifie : cela, par le baptême, en nous unissant au Christ mort et ressuscité (*Rom.* 6, 3-7; *Tite* 3, 5-7; 1 *Cor.* 6, 11). Esprit d'adoption, qui nous donne libre accès auprès de Dieu, en des relations de confiance et de tendresse analogues à celles d'un enfant avec son père (*Rom.* 8, 15; *Éph.* 2, 18; 3, 12). Esprit de vie, dont la loi nous délivre de celle du péché et de la mort (*Rom.* 8, 2). De la loi du péché, car par sa grâce, par la charité qu'il répand dans nos cœurs, il nous rend capables de vaincre les tendances de la chair qui « sont inimitié contre Dieu » (*Rom.* 5, 5; 8, 7; *Gal.* 5, 13, 16, 24). De la loi de la mort, parce qu'il nous fait vivre « pour Dieu dans le Christ Jésus » (*Rom.* 6, 11; 8, 6 et 9) et qu'il sera l'agent de la vivification de nos corps mortels (*Rom.* 8, 11; 1 *Cor.* 15, 45). Par lui, nous ne sommes donc plus esclaves, mais fils (*Gal.* 4, 7) : « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 *Cor.* 3, 17).

Conséquence : les chrétiens ne sont plus « enfants de colère », comme les païens livrés par Dieu « à leur intelligence dévoyée » et « à leurs passions honteuses » ou comme les juifs endurcis (*Éph.* 2, 3; *Rom.* 1, 18, 22, 28; 2, 5). Ils n'ont pas à craindre « l'affliction et l'angoisse » que réserve à ceux-ci le jour du jugement (*Rom.* 2, 9). Car « il n'y a plus maintenant de condamnation contre ceux qui sont dans le Christ Jésus » (8, 1). La disposition intérieure qu'ils ont reçue, n'étant pas « un esprit de servage pour retomber dans la crainte », mais « un esprit d'adoption filiale », les fait « héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ » (8, 15-18). Et ils ont déjà dans l'Esprit Saint, dont ils portent le sceau, « les arrhes » de cet héritage de gloire (*Éph.* 1, 13-14). Mais notre assurance augmente encore du fait que « l'esprit vient en aide à notre faiblesse » (*Rom.* 8, 26) et que Dieu même « est pour nous », lui qui nous a prédestinés, appelés, justifiés et déjà glorifiés, lui qui nous a livré son propre Fils (8, 28-32). « Qui donc accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui les justifie. Qui les condamnerait? » De son trône auprès du Père, le Christ Jésus intercède pour nous. « Qui nous séparera de l'amour du Christ? » Rien; personne : « ni la mort, ni la vie... aucune créature... » (8, 33-39).

Cependant nous n'avons encore ce salut final qu'en espérance (8, 24). Le chrétien peut retomber en servitude et contrister le Saint-Esprit (*Gal.* 5, 1; *Éph.* 4, 30). Paul le sait. De là ses exhortations à tenir ferme dans la liberté (*Gal.* 5, 1; 1 *Cor.* 6, 12), mais aussi à ne pas s'en faire un prétexte pour vivre selon la chair (*Gal.* 5, 13). Car, pour avoir été appelés à la liberté, nous ne sommes pas « sans loi divine », mais « sous la loi du Christ » (1 *Cor.* 9, 21), « sous la grâce », « esclaves de Dieu », « du Christ », de « la justice » (*Rom.* 6, 14, 18, 22; 1 *Cor.* 7, 22; *Éph.* 6, 6), serviteurs des autres par la charité (*Gal.* 5, 13-15). Morts à la Loi, « mais afin de vivre pour Dieu » (*Gal.* 2, 19), nous devons crucifier les convoitises de la chair et marcher sous la conduite de l'Esprit (*Gal.* 5, 16-26; *Rom.* 8, 14). Habités par cet Esprit divin, dont notre corps est le temple, nous ne nous appartenons plus (1 *Cor.* 6, 19). Et tous nous comparaîtrons devant le tribunal du Christ. « Chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même » (*Rom.* 14, 11-12) et recevra ce qu'il aura mérité durant sa vie, selon ses œuvres bonnes ou mauvaises (2 *Cor.* 5, 10; 11, 15), sans acception de personnes (*Éph.* 6, 9; *Col.* 3, 25).

Aussi Paul a beau attendre le jour du jugement comme le triomphe du Christ et de ses saints, comme la suprême manifestation de la gloire de Dieu (1 *Thes.* 3, 13; 2 *Thes.* 1, 5-11; 1 *Cor.* 15, 24-28; 2 *Tim.* 4, 8), il ne cesse d'engager ses fidèles à se garder des œuvres de la chair qui excluent du royaume (*Gal.* 5, 21; *Rom.* 14, 12; 1 *Cor.* 6, 18), à rester vigilants (1 *Thes.* 5, 6; *Éph.* 6, 18), à travailler à leur salut « avec crainte et tremblement » (*Phil.* 2, 12), pénétré qu'il est lui-même de la crainte du Seigneur (2 *Cor.* 5, 11). Dieu pourrait les retrancher non moins que les juifs, s'ils ne demeuraient pas sous sa bonté. Qu'ils n'aient donc pas des pensées orgueilleuses. Qu'ils craignent plutôt (*Rom.* 11, 19-24). « Après avoir reçu la lumière, goûté du don céleste et obtenu en partage le Saint-Esprit », s'ils tombaient, leur situation serait sinon désespérée, du moins plus angoissante qu'auparavant (*Héb.* 6, 4-7). « Terre réprouvée et près d'être maudite », ils n'auraient plus

qu'à « attendre dans l'effroi le jugement et le feu jaloux qui doit dévorer les rebelles » (6, 8; 10, 26-31).

Ainsi, pour l'Apôtre, la liberté chrétienne n'exclut pas toute crainte. Car l'Esprit même qui nous délivre des servitudes anciennes nous place sous la loi du Christ. Mais en faisant de nos corps son propre temple, en répandant dans nos cœurs la charité de Dieu, il nous donne d'accomplir ses exigences et d'éviter ses sanctions. Si bien que la disposition dominante qui inspire notre vie nouvelle dans le Christ Jésus, ce n'est pas la crainte de l'esclave, mais l'amour du fils.

3° *Son expulsion par l'amour dans saint Jean.* — Or le disciple bien-aimé accentue encore cet optimisme. Alors que Paul appréhende la chute du fidèle « qui se flatte d'être debout » (1 *Cor.* 10, 12) et meurtrit son propre corps de peur d'être réprouvé (9, 27), lui nous dit impeccables et fait chasser la crainte du jugement par l'amour parfait. Comment cela? et en quel sens? Le voici.

« Il n'y a pas en (Jésus) de péché. Quiconque demeure en lui ne pèche point » (1 *Jean* 3, 5-6). Bien plus, « quiconque est né de Dieu ne fait pas de péché, parce qu'il porte en soi sa semence; et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu » (3, 9). Il se garde même au point que « le Mauvais n'a pas de prise sur lui » (5, 18). — Mais quel est donc ce germe divin qui subsiste dans les enfants de Dieu pour les immuniser du mal? Un don permanent « qui vient du Saint », le Père, et qu'ils ont reçu du Fils : à savoir le Saint-Esprit (3, 24; 4, 13) ou plutôt son « onction », cette illumination intérieure qui les maintient en possession de la vérité et qui les fait demeurer en communion avec Dieu, malgré les antéchrists menteurs qui voudraient les égarer (1, 6; 2, 20-27).

Or le fruit de cette onction, c'est la charité parfaite. Celle-ci distingue les fils de Dieu, vivant dans la lumière, des fils du diable, qui sont dans les ténèbres, la mort (2, 9; 3, 10, 14). Car « Dieu est amour » et « quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (4, 7-8). Elle suppose, pour être vraie, que nous confessions « Jésus-Christ venu en chair » (4, 2), le Fils unique envoyé dans le monde par le Père « comme victime de propitiation pour nos péchés » (2, 22-24; 4, 9-15; 5, 1, 10, 13). Elle exige aussi que nous pratiquions la justice (2, 29; 3, 7, 10); que nous gardions la parole du Christ, ses commandements (2, 3-5; 3, 22-24; 5, 3); surtout celui d'aimer nos frères (2, 7-11; 3, 11-19). L'amour fraternel en effet l'authentique et l'achève (3, 10; 4, 12).

A ces conditions, en nous faisant demeurer en Dieu, dans le Père et dans le Fils (2, 24, 28; 3, 21, 24; 4, 16), elle nous donne pleine assurance pour la Parousie : confiance qui est le signe même de sa plénitude. En effet

« la perfection de l'amour en nous, c'est que nous regardions avec assurance le jour du jugement. Car tel est celui-là (Jésus), tels nous sommes, nous aussi, dans ce monde. Il n'y a pas de crainte dans l'amour; mais l'amour parfait bannit la crainte. Car la crainte implique un châtiment, et celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour » (4, 17-18).

Voilà donc comment saint Jean dissipe en nos âmes la peur du jugement. C'est en mettant en lumière le sens premier de l'Évangile et sa plus intime logique. Puisque l'amour de Dieu pour nous s'est manifesté par l'envoi de son Fils comme Sauveur du monde, celui qui reconnaît cet amour et y croit ne peut voir dans la Parousie que sa dernière preuve (4, 9-10, 16). Puisque notre charité « vient de Dieu » et n'est que « son amour en nous » (4, 7-12), il n'y a plus à craindre de châtiment dans la mesure même de sa perfection. Notre état, dès ce monde, ressemble à celui de Jésus dans sa communion avec le Père. Dieu, déjà nous le possédons, nous demeurons en lui, nous avons sa vie éternelle (2, 23; 4, 16; 5, 11-13). Et « sans que soit encore manifesté ce que nous serons, nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (3, 2).

Cependant un point demeure obscur dans cette solution. Que le parfait amour chasse la crainte, soit. Mais qui oserait se flatter de le posséder? ou, le possédant, de ne jamais le perdre? ou, le perdant, de toujours le recouvrer? Personne, d'une science infaillible, d'une certitude absolue, sans une révélation spéciale de Dieu. Le concile de Trente l'enseigne (*Sess.* VI, cap. 12, c. 15, 16, 23; Denzinger, 805, 825, 826, 833) et l'expérience le montre. Si Paul ressent dans ses membres cette loi de la chair qui lutte contre celle de l'esprit (*Rom.* 7, 23), combien plus le commun des chrétiens! Voilà donc notre crainte qui renaît. Au reste, en quel sens saint Jean nous dit-il que le fils de Dieu ne peut pas pécher? — Jovinien, au 4e siècle, et puis certains protestants, les anomiens, ont pris sa parole à la lettre pour déclarer les œuvres inutiles au salut. Et de même, les historiens rationalistes des dogmes qui ne veulent voir dans l'Église des apôtres qu'une société de saints. Mais cette exégèse littérale contredit le contexte de l'épître. Car c'est au fils du diable qu'elle attribue de se croire sans péché et de faire ainsi mentir le Sauveur (1 *Jean* 1, 8, 10). Au contraire, le fils de Dieu se reconnaît pécheur (1, 9); compte sur la fidélité du Christ et son intercession pour se faire pardonner, s'il vient à pécher (1, 9; 2, 2); se purifie (3, 3); enfin prend garde à soi pour ne pas laisser perdre le fruit de son travail (2 *Jean* 8). Et si Jean écrit à ses « petits enfants » pour qu'ils ne pèchent pas, c'est qu'il les en croit capables (1 *Jean* 2, 1) et qu'il veut les prémunir contre ces chutes dont il leur cite des exemples (2, 19; 5, 16-18).

Il nous faut donc comprendre autrement l'impeccabilité du chrétien. « Pour autant qu'il demeure en Dieu, il ne pèche point », explique saint Augustin : « In quantum in ipso manet, in tantum non peccat » (*In Ep. Joannis ad Parthos*, 4, 8, PL 35, 2010). Il y aurait donc là soulignée, non pas l'impeccabilité de notre nature, mais l'incompatibilité absolue de l'état de péché avec l'état d'union à Dieu que produit la génération spirituelle. — D'autres n'y voient que l'impossibilité morale de tomber, pour le fidèle qui se purifie et se garde, qui pratique la justice et aime ses frères. Car tel est bien l'effet de l'amour chez le parfait enfant de Dieu devenu semblable au Christ (1 *Jean* 2, 6; 3, 3, 5; cf J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, p. 167-184). — Enfin, certains entendent l'expression « faire le péché », comme son équivalente « faire l'iniquité » (τὴν ἀνομίαν ποιεῖν), par opposition à « faire la justice » (1 *Jean* 3, 4, 7), non pas au sens de commettre un péché isolé, mais de mépriser la loi de Dieu, dans un parti pris d'appartenir au diable, « pécheur dès l'origine » (3, 8). Et l'on comprend ainsi que le chrétien puisse faire des fautes, sans avoir cette disposition habituelle qui maintient dans la mort (2, 1; 5, 16; cf P. Galtier, *Le chrétien impeccable*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 4, 1947, p. 137-154). Telles sont les meilleures explications de ce passage difficile. Chacune met à jour un élément de la pensée de saint Jean. Mais sans doute

faudrait-il les réunir, pour exprimer tout ce qu'elle renferme dans sa simplicité.

Or aucun ne conclut à l'impeccabilité absolue du fils de Dieu. Si donc l'amour bannit la crainte, il n'arrive pas à la jeter dehors tout entière, dans la mesure où il nous laisse la conscience aiguë de notre faiblesse. Il fait cependant qu'elle n'ôte plus la paix de notre cœur, quelque reproche qu'il nous fasse. « Car Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît toutes choses » (1 *Jean* 3, 20; cf *Jean* 21, 17).

Fr. Zorell s j, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, aux mots Yare', Yire'a, Rome, 1946; *Novi Testamenti lexicon graecum*, aux mots φοβέω, φόβος, σεβάζομαι, σέβομαι, Paris, 1911. — J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, φοβέομαι, φοβερός, φόβος, London, 1914-1929. — F. Vigouroux, art. *Crainte de Dieu*, DB, t. 2, 1899, col. 1099-1100. — W. L. Davidson, art. *Awe*, ERE, t. 2, Edinburgh, 1909, p. 276-277. — J. Hastings, W. O. Burrows, art. *Fear*, A Dictionary of the Bible, t. 1, Edinburgh, 1900, p. 857-859. — G. van der Leeuw, art. *Furcht*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 2, Tübingen, 1928, p. 839-841; *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933; trad. *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948. — R. Otto, *Das Heilige*, 18e éd., Gotha, 1929; trad. A. Jundt, *Le Sacré*, Paris, 1929. — É. Dhorme, *Les Religions de Babylone et d'Assyrie*, coll. « Mana », Paris, 1945.

R. Pautrel s j, art. *Jugement dans l'Ancien Testament*, DB Suppl., t. 4, 1949, col. 1321-1344. — D. Mollat s j, art. *Jugement dans le Nouveau Testament*, *ibidem*, col. 1344-1394. — C. Spicq o. p., *La Révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, Avignon, 1932; *L'Ecclésiastique*, trad. et comm., dans L. Pirot et A. Clamer, *La Sainte Bible*, t. 6, Paris, 1946. — R. Storr, *Die Frömmigkeit im Alten Testament*, Köln, 1928. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 3, Leipzig, 1939. — M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia, 1946. — J. Bonsirven s j, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1935; *Épîtres de saint Jean*, coll. Verbum Salutis, Paris, 1936; *L'Évangile de Paul*, coll. Théologie, Paris, 1948. — J. Mouroux, *L'expérience de l'esprit chez saint Paul*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 5, 1948, p. 1-38. — P. Galtier s j, *Le chrétien impeccable*, *ibidem*, t. 4, 1947, p. 137-154. — L. Beirnaert s j, *Péché et libération chrétienne chez saint Paul*, dans *Psyché*, t. 3, 1948, p. 429-440. — O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950.

III. — ROLE DE LA CRAINTE DANS LA VIE CHRÉTIENNE D'APRÈS LES PÈRES GRECS

La tradition fera-t-elle sienne cette conclusion? C'est probable, vu qu'elle tire de l'Écriture le fond de sa réflexion. Mais comme elle s'inspire aussi de l'expérience, il ne sera pas sans intérêt de voir la place exacte et le rôle spécial qu'elle réserve à la crainte dans la psychologie du chrétien, aux divers stades de sa montée vers Dieu. Interrogeons d'abord les Pères grecs.

1. — Chez le simple fidèle. — Ils parlent de la crainte à l'adresse de tous, en de multiples passages, la plupart très courts et en rapport avec les Écritures. Notons les plus caractéristiques, pour en venir ensuite à une vue d'ensemble de la doctrine.

1° *Quelques références.* — Parmi les Pères Apostoliques, saint *Clément de Rome* menace des châtiments de Dieu les Corinthiens qui ont abandonné sa crainte (3, 4; 14, 2; 21, 1; 49, 1) et déclare celle-ci « bonne et grande et salutaire » (21, 8). — Saint *Ignace d'Antioche* donne à choisir aux Éphésiens : « ou craignez la colère à venir ou aimez la grâce présente », et il envoie au feu inextinguible « celui qui corrompt la foi de Dieu » (11, 1; 16, 2). — *Hermas* voue à la perdition les renégats qui ne répondront pas à son message de pénitence (*Visio* 2, 2, 8; 3, 6, 1). Il appuie son encratisme sur la crainte de Dieu : « Crois en lui et crains-le; et le craignant, sois continent » (*Mandatum*, 1, 2; 6, 1; 8, 9). Elle détourne du mal et fait pratiquer le bien (7, 4). Ceux qui l'ont résistent aux mauvais désirs (12, 2, 4), s'enquièrent de la divinité et de la vérité, tiennent leur cœur tourné vers Dieu, comprennent plus vite ce qu'on leur dit (10, 1, 6).

Chez les Pères Apologistes, saint *Justin* montre aux païens combien est utile pour le maintien de l'ordre public la crainte du châtiment éternel de Dieu, à qui n'échappent ni l'action ni l'intention (1re *Apologie*, 12, 1-4, PG 6, 341*bc*). Mais il se défend de vouloir amener les hommes à la vertu par la crainte et non par l'amour du bien (2e *Apologie*, 9, 460*a*). — Saint *Irénée*, dans son beau parallèle des deux Testaments, veut que les fils aient plus à craindre que les esclaves. Cela, en raison de leur liberté même, qui les fera juger sur leurs désirs et sur leurs pensées. Car le Verbe de Dieu, en les délivrant des liens de la servitude, a étendu les préceptes naturels de la Loi, surtout les deux plus grands; et il exige d'eux plus d'obéissance et d'amour à l'égard de leur Père (*Adversus haereses*, IV, 12, 3; 13, 2; 16, 5, PG 7, 1005*b*, 1008*a*, 1018*a*).

Au 3e siècle, *Clément d'Alexandrie*, dans le *Pédagogue*, développe cette idée que le Verbe ne menace et ne punit que pour nous éduquer (1, 7 et 9, PG 8, 324*a*, 340*c*). Quoi qu'en disent les marcionites, en réprimant par la crainte notre élan vers les péchés, il manifeste sa bonté (1, 8, 332*b*). « La crainte est salutaire, bien qu'amère » (1, 9, 349*b*), du moins celle qu'accompagne le respect et non la haine. En effet il y en a de deux sortes (1, 9, 353*ab*). Dans les *Stromates*, Clément la range dans « l'essaim des vertus » (2, 1, 932*a*), lui donnant pour rôle de conduire à la pénitence, à l'espérance et par celle-ci à la charité (2, 9, 976*c*). Et il consacre deux chapitres à la légitimer contre les stoïciens, qui l'accusent d'être irrationnelle, et contre les gnostiques Basilide et Valentin (7-8, 967-976). — *Origène* ne lui accorde que de rapides notations. La foi au jugement de Dieu provoque les hommes à bien vivre et à fuir le péché (*Peri Archon*, 3, 1, PG 11, 250*a*). Les peines peuvent les changer parfaitement, même si leur penchant naturel pour le mal s'accroît de l'habitude (*Contra Celsum*, 3, 66, 1005*d*). « Rien ne garde notre cœur comme la crainte de Dieu » (*Selecta in Ps.* 140, 3 [Évagre?], PG 12, 1666*a*). « Pour les enfants, le pédagogue, c'est la crainte » (*In Ep. ad Rom.* 7, 2, PG 14, 1105*a*). Celui qui accomplit les commandements par peur des châtiments est fils d'Abraham et reçoit récompense, « mais il est inférieur à celui qui est parfait dans la liberté de la charité » (*In Genesim hom.* 7, 4, PG 12, 201*b*).

Au 4e siècle, saint *Athanase* oppose à « la crainte légale » « la crainte pure du Christ » (timor Domini castus), « ainsi appelée parce qu'elle nous rend purs », en nous détournant du mal. C'est la révérence qui convient aux libres enfants de Dieu (*Expos. in Ps.* 13, 5; 18, 10, PG 27, 98*c*, 126*b*).

Saint *Jean Chrysostome* célèbre la crainte du Seigneur, au sens large des psaumes, comme « un trésor plus abondant que toutes les richesses » (*In Kalendas*, PG 48, 956); comme le principe de la sagesse et de la prudence, de la paix de l'âme et de la béatitude (*Exp. in Ps.* 4, 12; 110, 10; 111, 1; 127, 1; PG 55, 58; 289; 290; 366).

Dans ses homélies *De incomprehensibili*, il oppose à la « démence » des anoméens, qui prétendent connaître Dieu dans son essence, le témoignage du « prophète », qui « s'étant penché sur l'abîme infini et sans fond de la Sagesse divine, se sent pris de vertige et, dans l'effroi de son admiration, recule en poussant ce cri : « Confitebor tibi, quia terribiliter magnificatus es » (*Ps.* 138, 14). Et il en appelle encore à l'exclamation de saint Paul (*Rom.* 11, 33); bien plus, à la liturgie céleste des anges, qui « avec une grande horreur » glorifient et adorent le Saint (*Hom.* 1, 4-6, PG 48, 705*b*-707*b*), comme pour apprendre à l'homme « avec quel frisson sacré et quel tremblement », il doit se tenir devant Dieu (*Hom.* 4, 5, 734*c*; Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, coll. Sources chrétiennes, introd. de F. Cavallera et de J. Daniélou, p. 33-45, Paris, 1951).

Mais en moraliste pratique, il développe surtout l'utilité de la crainte des châtiments de Dieu actuels ou éternels. La menace de Théodose pèse, terrible, sur Antioche. Jean relève les cœurs. Par la crainte des magistrats et la consolation de l'Église, « Dieu procure notre salut ». Il a refoulé notre nonchalance et nous a rendus plus diligents : rendons-lui grâces; ne craignons pas la mort, mais le péché qui enfante la peine (*Ad populum Antiochenum hom.* 6, 1-2, 4, PG 49, 81-84, 86). « Quant à l'enfer, quoi de plus grave? Mais rien n'est plus utile que sa crainte. Car la crainte de l'enfer nous apporte la couronne du royaume ». Elle chasse nos passions mauvaises; elle nous facilite toute vertu. « Aussi qui ne vit pas dans la crainte ne peut bien se conduire, et qui vit dans la crainte ne peut pécher » (*hom.* 15, 1, col. 154). Et Chrysostome, dans sa foi ardente, d'inculquer à ses auditeurs la nécessité de cette crainte de la géhenne qui empêche d'y tomber. « Que dès leur plus jeune âge, les enfants apprennent qu'il y a un jugement; qu'on enfonce dans leur esprit qu'il y a un châtiment. Cette crainte, après avoir poussé ses racines, produira de grands biens » (*In Epist.* 2 *ad Thes. hom.* 2, 3-4, PG 62, 477-478; *In epist. ad Rom. hom.* 31, 5, PG 60, 674). Cependant elle ne doit pas dégénérer en désespoir. Si Dieu nous menace, c'est pour nous rendre meilleurs et n'avoir pas à frapper (*In Matt. hom.* 11, 3, PG 57, 195-196; *De Lazaro concio* 6, 1, PG 48, 1027). Car il veut que nous recherchions la vertu « avec plaisir, non pas à cause de la peur de l'enfer... ou de la promesse du royaume, mais à cause de lui-même qui a porté les lois » : pour son amour (*Exp. in Ps.* 111, 1, PG 55, 291; *In ep. ad Rom. hom.* 14, 2, PG 60, 526).

Les cappadociens, avec moins d'abondance, expriment la même doctrine. Saint *Grégoire de Nazianze* souligne surtout le rôle de la crainte de Dieu au départ de la vie chrétienne. Elle est

« le commencement de la sagesse, comme son premier langage. Mais la sagesse la dépasse, nous élève jusqu'à l'amour, et d'esclaves que nous étions, fait de nous des fils et des amis de Dieu » (*Or.* 21, 6, PG 35, 1088*c*). « C'est que là où est la crainte, là est aussi l'observation des préceptes; là où est l'observation des préceptes, là est la purification de la chair; là où la purification, là l'illumination. Et l'illumination comble le désir » (*Or.* 39, 8, PG 36, 344*a*).

Saint *Basile*, dans ses *Moralia*, tire des Écritures cette règle « qu'il ne faut pas mépriser les jugements de Dieu, mais les craindre, même s'ils n'ont pas leur sanction immédiate » (*Reg.* 11, PG 31, 720*b*). Enseignement qu'il développe dans son *De Judicio Dei* (653-676). Dans ses homélies sur les psaumes, il déclare la crainte nécessaire pour introduire dans la piété ceux qui ont des pensées terrestres. Après quoi, la charité viendra les parfaire (*In Ps.* 32, 8, PG 29, 338*b*). « Si la crainte ne nous apprend pas à vivre, il est impossible de réussir à se sanctifier dans son corps ». Mais si elle pénètre l'âme, rien ne nous fait défaut pour aucune vertu (*In Ps.* 33, 10, 365*b*). Cette crainte salutaire naît d'une recherche, non d'une impression. C'est celle qu'on éveille en soi en pensant au jugement de Dieu, quand on se sent poussé à quelque péché (*In Ps.* 33, 12, 369*d*). — Saint *Grégoire de Nysse* l'attelle ensemble avec la servitude (*Contra Eunomium*, 10, PG 45, 849*a*). Mais il souhaite ailleurs « que la crainte de Dieu apprenne à la langue à dire ce qui convient... » et qu'elle en vienne à tout égaliser : notre satiété et la faim du pauvre, par la charité (*De pauperibus amandis*, PG 46, 456*d*-457*c*).

Interrogeons pour finir saint *Cyrille d'Alexandrie*, au 5e siècle. En commentant les petits prophètes, il a mille occasions d'expliquer la raison des menaces et des punitions de Dieu. Si le Seigneur rugit comme le lion (leo rugiet, quis non timebit?), c'est pour nous faire fuir le péché (*In Amos*, 3, 4 et 8, PG 71, 457*b*, 461*b*). S'il se résout à châtier, tel le chirurgien qui coupe et brûle, c'est pour nous convertir comme malgré nous (*In Oseam* 2, 3; 5, 15, 61*a*, 160*c*). Exposant les psaumes, il note que « la crainte du Christ est pure, car elle nous fait craindre le Père comme des fils » (*In Ps.* 13, 5, PG 69, 804*b*); « sanctifiante », vu qu'elle purifie l'esprit humain de toute tache (18, 10, 832*c*); « salutaire », en nous rendant appliqués à toute chose bonne, pour atteindre la familiarité divine (32, 8, 873*c*); nécessaire à la sainteté, puisqu'elle la précède dans l'ordre des choses (33, 10, 888*c*).

2° *Vue d'ensemble.* — Que conclure de cette enquête? Ceci. Les Pères grecs, fidèles à l'Écriture, font tous une place à la crainte de Dieu dans la psychologie du chrétien et d'aucuns notent même qu'il y a plus à craindre sous l'Évangile que sous la Loi. Mais plus soucieux de l'exciter dans l'âme que d'analyser sa nature, ils n'éclairent pas d'un jour nouveau son rapport à la liberté et à l'amour. En quelque sens qu'ils l'entendent, ils l'estiment bonne, ne déniant de qualité morale qu'aux craintes instinctives, comme celle de la mort, et à la peur chargée de haine des démons et des esclaves. Et ils l'élèvent au rang de vertu, lorsqu'elle s'accompagne de respect filial et aboutit à la réforme des mœurs. Tous soulignent sa valeur éducative et son effet salutaire, quelques-uns, son rôle illuminateur, voire son utilité sociale. Bien plus, d'après l'expérience, ils concluent à sa nécessité pour l'observation des commandements et la pratique des vertus. Car rien n'est plus fort que la crainte pour nous arracher au péché et à la torpeur. Aucun ne voit en elle un but final. Sa fonction propre, c'est de conduire à la pénitence et à l'espérance et, par elles, à la charité. Dieu ne se fait craindre que pour se faire aimer. Et il veut qu'on lui obéisse non par peur ou par intérêt, mais à cause de lui-même, par amour. A leurs yeux, elle reste donc « le commencement de la sagesse », « le pédagogue des enfants ».

2. — Chez les prêtres, les moines, les vierges. — Mais la diront-ils encore nécessaire à ceux qui, dans la vie ascétique ou apostolique, recherchent la perfection à la suite du Christ? Oui, quoique l'Esprit, qui « conduit par la main les faibles et rend parfaits les

progressants », fasse dominer en leur cœur des sentiments plus élevés, comme le désir de la récompense céleste ou le pur amour du souverain Bien (Basile, *De Spiritu Sancto*, 9, 23, PG 32, 109*b*; Grégoire de Nazianze, *Or.* 4, 60, PG 35, 584*a*). En effet, clercs, ascètes et vierges restent exposés à divers dangers : les uns propres à leur état particulier, les autres communs à tous les athlètes du Christ : relâchement, vaine gloire, illusions du démon. Et ils ont à redouter, s'ils sont ingrats à l'égard de Dieu, une peine plus sévère. Car ils ont davantage reçu (Basile, *Regulae fus. tract.* interr. 4, PG 31, 920*a*).

Les Pères orientaux le soulignent pour l'*état sacerdotal*. Ignace d'Antioche, allant au martyre, fait cet aveu : « lié dans le Christ, je crains davantage, car je ne suis pas encore parfait » (*Ad Philad.* 5, 1). Athanase rappelle les jugements divins à son cher Dracontius, ce moine élevé à l'épiscopat, qui, par pusillanimité, a fui son église d'Hermopolis : « Tu as la voix grêle et la parole lente, soit! mais crains Dieu ton Créateur... Ne crains-tu pas le jour du jugement? » (*Epist. ad Drac.* 5-6, PG 25, 530*ac*). Basile (?) met en garde le clerc contre la superbe : « Qu'avec le temps, une pensée d'orgueil ne te persuade pas de te relâcher de tes peines, de peur qu'au sortir de la vie, surpris dénué de vertus, tu ne te trouves hors des portes du royaume » (*De renuntiatione saeculi*, 10, PG 31, 648*a*). Jean Chrysostome, dans son *De sacerdotio*, exige du prêtre toutes les formes bonnes de la crainte. La révérence sacrée. Car dans un sacrifice tout céleste, mystère bien plus redoutable que l'appareil du sacerdoce ancien, il fait descendre le Saint-Esprit (3, 4, PG 48, 642). Un sentiment profond de sa faiblesse et des périls de sa charge, vu que toutes les passions, filles de la vaine gloire, le menacent (3, 8-9, 646) et qu'il lui faut, dans la tempête du siècle, plus de vertu qu'au moine, tranquille au port (6, 6-8, 683-684). L'appréhension des comptes à rendre, et pour lui-même et pour son troupeau. Car Dieu tire un châtiment plus grand du chef que des sujets, en raison de la chute des âmes faibles qu'il cause (6, 1 et 12, 677 et 687). Cette crainte, Jean, pourtant si confiant dans la grâce et dans la liberté, la ressent avec tant de force qu'il s'écrie : « Je voudrais moi aussi qu'il n'y eût pas de châtiment, et moi plus que tous. Pourquoi donc? Parce que chacun de vous ne craint que pour son âme à lui; mais moi, j'aurai encore à rendre compte de cette charge » (*In Epist. 1 ad Thes. hom.* 8, 4, PG 62, 446).

Venons aux *moines*, Ils ont moins à craindre que les prêtres. Le désert les protège; et, de plus, les mille remparts des pratiques ascétiques. Enfin ils n'ont pas à s'occuper des femmes, à gouverner les vierges (Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, 3, 17; 6, 2-3, 8; PG 48, 656, 679-680, 685). Mais leur vie reste un combat spirituel contre la chair et les démons, plus long que celui des martyrs, où ils doivent soutenir l'offensive jusqu'au dernier souffle pour recevoir la couronne (Athanase, *Vita S. Antonii*, 9-10, PG 26, 856-860; Antoine Melissa, *Loci communes*, p. 2, 43, PG 136, 1113*d*). Or s'ils sont assurés de vaincre, en luttant selon la technique des Écritures, avec les armes de Dieu, aucune présomption, aucun laisser aller ne leur sont permis. Leur salut demeure incertain; le fruit de leurs travaux, amissible. L'*Histoire Lausiaque* de Pallade témoigne assez de leurs tentations, de leurs chutes, de leur pénitence (19, 26, 27, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, vol. 2, Cambridge, 1904); comme les *Apophtegmes des Pères* (Isaac 3, Jean le Perse 1, Paphnuce 4; PG 65, 225*a*, 236*c*, 379*a*). Aussi doivent-ils haïr leur vie antérieure coupable, « et puis prendre la menace du jugement et du châtiment éternel comme maîtresse de crainte » (Basile, *Regulae brev. tract.* interr. 10, PG 31, 1088*c*). Déjà Antoine, quand le démon « lui suggérait la douceur de la volupté », « pensait à la menace du feu et à la peine du ver » (Athanase, *Vita S. Antonii*, 5, PG 26, 848*c*). A son tour, Évagre veut que ses frères aient toujours présents à l'esprit les tourments de l'enfer, non moins que la récompense du ciel : « Sur le jugement du pécheur, pleure, sois en deuil, craignant d'être toi-même de leur nombre ». C'est que ces pensées redoutables excitent la componction et préviennent la défection de l'âme (*Apophth. Patr.*, Évagre 1-4, PG 65, 173*cd*). Ailleurs, il donne « le souvenir douloureux des péchés, de la mort et du grand jugement », comme la quatrième des œuvres « dont le secours de Dieu ménage le bienfait » : après la prière pure, la psalmodie, la lecture des Écritures, et avant le travail manuel (*De octo vitiosis cogitationibus*, 9, PG 40, 1275*b*). Enfin il veut que la crainte révérentielle pénètre l'oraison : « Es-tu découragé? Prie, comme il est écrit. Mais prie avec crainte, tremblement ». C'est nécessaire quand on adresse une demande à un roi, mais combien plus, quand on supplie Dieu, le maître de tout (*Rerum monachalium rationes*, 11, 1264*bc*). Et « même dans les délassements spirituels et les régals, il faut l'adorer avec d'autant plus de respect et de crainte » (Pseudo-Nil [Évagre], *De oratione*, 143, PG 79, 1197*b*).

Quant aux *vierges*, elles ont des motifs de craindre qui leur sont propres, du fait de l'excellence de leur état et de leur faiblesse. « L'Église catholique a pris l'habitude de les appeler les épouses du Christ. Les gentils, quand ils les voient, les admirent comme les temples du Verbe » (Athanase, *Apologia ad Constantium*, 33, PG 25, 640*a*). Assimilées aux martyrs, elles entreront les premières « dans le repos des siècles nouveaux, comme dans une chambre nuptiale » (Méthode, *Convivium*, 3, PG 18, 128*d*). Mais si elles tombent, quelle grave faute! C'est un adultère à l'égard du Christ, leur époux (Basile, *Epist.* 46, 1; 199, 18; PG 32, 369*c*, 720*a*). Or leurs infidélités se multiplient, si vive est l'attaque des démons, des hommes et de la nature en folie (Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, 3, 17, PG 48, 656). Aussi les Pères les exhortent à veiller, comme les vierges sages; à aimer le Christ, à prier sans discontinuer, à éviter la rencontre des hommes « pour n'avoir pas d'idole dans leur cœur » (Évagre, *Exhortatio ad virginem*, PG 40, 1283*a*; éd. H. Gressmann, coll. Texte und Untersuchungen, t. 39, Leipzig, 1913, nº 1-6, p. 146). Ils leur défendent de cohabiter avec les prêtres et les ascètes, règlent leur pénitence (Concile de Nicée, c. 3, Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. 2, col. 66*c*; Basile, *Epist.* 55, PG 32, 401*c*). Pour ne pas faiblir, il leur faut la crainte de Dieu et l'ascèse (*Apophth. Patr.*, de matre Sara 2, PG 65, 420*c*). Pour se relever, ce remède salutaire que sont les paroles de l'Écriture « sur le jugement redoutable et le châtiment éternel » (Basile, *Epist.* 46, 5, PG 32, 377*b*). Concluons-le donc : les formes les plus hautes de la vie chrétienne ne dispensent pas de craindre le Seigneur.

3. — Chez les parfaits. — Cependant si l'ascète lui-même doit s'attendre « à la tentation jusqu'à son dernier soupir », selon la parole d'Antoine à Poemen (*Apophth. Patrum*, PG 65, 77*a*), il peut espérer de Dieu une victoire de plus en plus facile sur Satan, la déli-

vrance progressive de ses passions, une montée dans les vertus. Le Saint-Esprit, en l'illuminant et en restaurant en lui l'image divine, va l'établir dans une pureté et une liberté intérieure toujours plus grandes. Il commencera par dominer la force de tel ou tel démon qui l'attaque. Puis, il connaîtra la parfaite « apatheia », condition et fruit de l'amour : cette impassibilité qui vient à l'âme, après sa victoire sur tous les démons ennemis de l'ascèse (Évagre, *Practicos* II, 60, PG 40, 1248*d*). A la rigueur, concédons à l'abbé Abraham que « les passions vivent toujours; seulement les saints les enchaînent » (*Apophth. Patrum*, PG 65, 132*b*). Dès lors, en cet « état paisible de l'âme raisonnable » qui permet l'exercice plénier de la charité, y a-t-il encore une place pour la crainte?

Oui, dira-t-on. Car les vertus sont connexes. Clément d'Alexandrie le notait après les stoïciens : « Celui qui a gnostiquement une seule vertu, les a toutes, à cause de leur interdépendance » (*Stromata* 2, 18, PG 8, 1020*a*). Et si les inférieures conduisent aux supérieures, c'est pour recevoir d'elles un affermissement. Ainsi la crainte de Dieu, commencement de la sagesse, tirera sa perfection de la charité, plénitude de la loi. Ceux-là même qui semblent placer la cime de la vie spirituelle dans une contemplation plus désirable encore que l'amour, tel Évagre, héritier de Clément, le marquent par leur échelle des vertus. « La foi, mes enfants, est affermie par la crainte de Dieu; celle-ci, par la tempérance; celle-ci, c'est la patience et l'espérance qui la rendent inébranlable, dont naît l'impassibilité, qui a pour fille la charité. Or la charité est la porte de la contemplation naturelle, que suivent la théologie et la suprême béatitude » (Évagre, *Practicos* I, PG 40, 1221*b*; Maxime, *Capita de charitate*, 1, 2, PG 90, 961*b*). Voilà donc la crainte fortifiée par cette même « apatheia » qui semblait l'exclure. Dieu, on ne peut l'aimer ni le voir sans le craindre. — Telle est la difficulté. Les Pères grecs ne l'évitent pas. Ils la renforcent même, en opposant le psalmiste, qui dit la crainte éternelle et la veut chez les saints (*Ps.* 19, 10; 34, 10), à saint Jean, qui la fait chasser par l'amour et l'exclut des parfaits (1 *Jean* 4, 18). Mais ils la résolvent en distinguant des degrés dans la charité ou plusieurs sortes de crainte.

Au 5e siècle, Diadoque de Photicé, l'adversaire des messaliens, reste fidèle à saint Jean. Si « la crainte est le fait de ceux qui se purifient et s'accompagne d'une charité moyenne », en ceux qui sont purifiés et possèdent l'amour parfait, « il n'y a plus la pensée d'une crainte quelconque, mais un embrasement incessant et un attachement continuel de l'âme à Dieu par l'action du Saint-Esprit » (*Centum capita de perfectione spirituali*, 16, PG 65, 1172*cd*, trad. É. des Places, coll. Sources chrétiennes).

Au 6e siècle, saint Dorothée, disciple de saint Barsanuphe, concilie le Prophète et l'Apôtre par cette distinction : « Il y a deux craintes, l'une introductrice et l'autre parfaite ». Celle-là, propre aux débutants, leur fait accomplir la volonté divine par peur des peines. Celle-ci, la crainte des saints, fille de la charité elle-même, les fait obéir à Dieu par amour de lui. Qui la possède, craint d'être privé de son intimité. « C'est donc cette crainte parfaite, née de cet amour, qui bannit la crainte isagogique ». Mais il est impossible de parvenir à celle-là sinon par celle-ci (*Doctrina*, 4, 1, PG 88, 1658*c*-1660*a*).

Au 7e siècle, saint Maxime, questionné par Thalassios sur la même antinomie, fait appel lui aussi à « une double crainte : la chaste et la non chaste ». L'une ne peut durer toujours et appartenir aux parfaits. Car elle se forme dans l'attente du châtiment mérité par nos fautes et disparaît, par la pénitence, avec le péché qui l'a fait naître. Mais l'autre, « coupée du souvenir des péchés » et fondée sur la majesté souveraine de Dieu, demeure à jamais. Elle n'est pas signe d'imperfection. « Celui qui ne craint pas Dieu comme juge, mais le révère à cause de l'excellence suréminente de son infinie puissance, celui-là ne souffre vraiment d'aucun manque. Il est parfait dans l'amour, puisqu'il aime Dieu avec le respect et l'adoration convenable » (*Quaestiones ad Thalassium*, 10, PG 90, 288*b*-289*d*).

Ainsi les Pères grecs chassent du cœur des saints la crainte du supplice. Nuançons pourtant cette conclusion. Maxime lui-même, qui explique l'impeccabilité du chrétien (1 *Jean* 3, 9) par une naissance de l'Esprit déifiant l'âme tout entière, dans sa volonté et dans sa connaissance (*Quaest. ad Thalas.* 6, PG 90, 280*c*-281*c*), admet ailleurs qu'on puisse tomber de l'oraison pure dans la paresse spirituelle, perdre d'un coup toute familiarité avec Dieu (*Capita de charit.* 1, 49-50, 969*c*). Il semble donc n'accorder à l'amour de totale sécurité que dans l'expérience mystique, dans l'acte de la contemplation : « quand l'esprit émigrant vers Dieu, sous la clarté de sa lumière infinie, devient insensible à tout le créé » (1, 10, 964*a*). Au reste, si « la crainte décroît dans la mesure où la charité s'accroît », c'est pour devenir « chaste » et augmenter avec elle, n'étant plus que son fruit (Diadoque, *Capita de perfect.* 17, PG 65, 1173*a*). Cf Charité, Contemplation.

Voilà ce qu'enseignent les Pères grecs sur la crainte de Dieu. Leur doctrine apparaît si une, que nous n'y discernons pas de divergence d'écoles : mais seulement une insistance ou une profondeur variable, qu'explique assez la différence de leurs talents et de leur but. Ainsi en est-il pour Chrysostome et le Pseudo-Denys, encore que l'un redoute beaucoup l'enfer et que l'autre n'y fasse que de rares allusions. Et elle est déjà si riche que la réflexion postérieure n'y ajoutera que peu. Cependant il reste à expliquer la bonté de la crainte servile et à analyser le rôle de la crainte filiale. Interrogeons là-dessus les Pères latins. Saint Augustin les résume tous.

M. Viller, s. j., *Martyre et perfection : Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25, 105-142; *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-248; *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, 1939. — J. Farges et M. Viller, *Charité chez les Pères*, art. Charité, t. 2, col. 523-569. — R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris, 1949. — I. Hausherr, s. j., *Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique* (Pseudo-Nil), RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 1, Rome, 1935, p. 114-138; *Penthos*, coll. Orientalia Christiana Analecta, Rome, 1944. — I. Lemaître, *Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*, art. Contemplation, t. 2, col. 1762. — G. Bardy, *La vie spirituelle, d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935; Art. Apatheia, t. 1, col. 727-746. — P.-Th. Camelot, o. p., *Virgines Christi*, Paris, 1944. — W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen, 1923. — P. Resch, s. m., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle*, Paris, 1931. — P. Humbertclaude, s. m., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932. — L. Meyer, s. m., *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934. — H. Urs von Balthasar, *Die "Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941; *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Freiburg im Breisgau

1941; trad. *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur.* coll. Théologie, Paris, 1947. — É. des Places, s. j., *Diadoque de Photicé, Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, introd. et trad., coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943. — J. Pegon, s. j., *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité*, introd. et trad., coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943. — P. Pourrat, p. s. s., *La spiritualité chrétienne*, t. 1, Paris, 1918.

IV. — LA CRAINTE SERVILE ET LA CRAINTE FILIALE DANS SAINT AUGUSTIN

1. — L'apport antérieur des latins. — Sur ce point, les grands africains du 3e siècle n'ajoutent rien aux Saintes Lettres. Certes *Tertullien* abonde en formules heureuses pour lier la crainte du Seigneur à la véritable foi, à la vie morale, à la pénitence. « Les hérétiques nient qu'il faille craindre Dieu; aussi chez eux tout est libre et sans règle » (*De praescriptionibus adv. haereticos*, 43, 3-5, PL 2, 58*b*). « Là où il n'y a aucune crainte, il n'y a par suite aucun amendement; et là où il n'y a aucun amendement, la pénitence est nécessairement vaine » (*De paenitentia*, 2, 2, PL 1, 1228*ab*). Et il pousse à l'exomologèse les pécheurs qui reculent, en leur faisant appréhender l'enfer d'après les volcans, ses soupiraux (12, 1-5, 1247*b*). Mais si le style du polémiste étincelle, sa pensée demeure commune.

Saint *Cyprien*, homme de gouvernement, voit dans la crainte de Dieu le principe de la discipline ecclésiastique. Elle est « le fondement et le soutien de l'espérance et de la foi » (*Testimonia*, 3, 20, éd. G. Hartel, CSEL, t. 3, vol. 1, Vienne, 1868, p. 134-138). Il s'en inspire pour apprécier et régler la conduite des vierges (*De habitu virginum*, 2, 4, 17, p. 188, 189, 199; *Epist.* 4, 2, vol. 2, p. 473); pour imposer aux « lapsi » une pénitence mesurée selon la justice et la miséricorde (*De lapsis*, 10 et 22, vol. 1, p. 243 et 253; *Epist.* 55, 20 et 59, 13, p. 638, 682). Mais doctrinalement, il s'en tient à la lettre de l'Écriture; et sa personnalité n'apparaît guère que dans l'importance qu'il accorde à la crainte.

Au 4e siècle, saint *Ambroise* nous apporte moins encore. Ici et là, quelques sentences :

« La crainte est le commencement de la sagesse et la cause du bonheur, car ceux qui craignent Dieu sont heureux » (*De officiis*, 1, 1, PL 16, 23*a*). « La crainte conduit à la liberté, la liberté à la foi, la foi à la charité » (*Epist.* 75, 5, 1258*c*). « Dieu préfère être aimé que craint » (*Epist.* 74, 10, 1257*a*). « La crainte appartient à la loi, la charité à l'Évangile » (*Epist.* 77, 7, 1265*d*).

Mais nulle part, de véritable élaboration de la donnée scripturaire. Non pas même dans le *De paenitentia*, qui, dirigé contre les novatianistes, met plus en relief la nécessité de la miséricorde que celle de la crainte. Ni non plus dans les traités sur la virginité. Certes la vierge doit « voler au-dessus des vices », enclore son jardin, mais par amour du Christ, pour l'atteindre et le retenir, comme l'épouse du Cantique. Et par leurs secours, l'Église et les anges la gardent en paix (*De virginibus*, I, 8, 44-51, 200*d*-202*d*; *De virginitate* 13, 77, 285*d*). Mais à l'encontre d'Ambroise, l'auteur du *De lapsu virginis* fulmine à plaisir, à la manière des grecs (3, 8, 369*bc*).

Saint *Jérôme*, lui, réfute longuement Jovinien, qui s'autorisait de saint Jean (1 *Jean* 3, 9; 5, 18) pour soutenir l'impeccabilité des baptisés, renés avec une foi plénière (*Adversus Jovinianum*, 1, 3; 2, 1; PL 23, 214*b*, 281*d*). Toute créature peut pécher; « la crainte appartient à ceux qui sont debout » (2, 35, PL 23, 333*b*). Mais dans les Écritures, il y a deux craintes : celle des imparfaits, qui suppose un châtiment; celle des parfaits, « l'εὐλάβεια des philosophes, qui peut recevoir chez nous le nom de « reverentia », bien qu'elle n'ait pas pleinement ce sens » (*In Epist. ad Ephes.* 5, 33, PL 26, 536*b*; *In Ecclesiasten*, 12, 14, PL 23, 1116*c*). L'une et l'autre n'ont que de bons effets. Celui qui craint Dieu « s'empresse de faire du bien à tous, sans acception de personne »; « il n'est pas enorgueilli par la prospérité, ni déprimé par l'adversité » (*In Eccl.* 7, 19, 1068*b*). La crainte est nécessaire à la vierge, qui s'avance chargée d'or et doit éviter le voleur (*Epist.* 22, 3-5, PL 22, 395-397). Elle fortifie l'âme des martyrs (*Epist.* 100, 9, 821). Elle fonde l'éducation chrétienne de l'enfant. « C'est ainsi qu'on doit former l'âme, futur temple de Dieu. Qu'elle apprenne à ne rien entendre, à ne rien dire d'autre que ce qui a trait à la crainte de Dieu » (*Epist.* 107, 4, 871). Voilà bien de justes remarques. Elles n'ajoutent pourtant rien à la donnée traditionnelle.

2. — Les analyses de saint Augustin. — 1° *La distinction des deux craintes.* — Ouvrons maintenant saint Augustin. On ne sait que choisir. Tout est richesse. La division des deux craintes prend valeur d'analyse vivante. Ce sont des états d'âme qu'il nous fait pénétrer : le fond de la psychologie du chrétien. Il part lui aussi des paroles contraires de Jean et de David : « Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem » (1 *Jean* 4, 18); « Timor Domini castus, permanens in saeculum saeculi » (*Ps.* 19, 10). Y a-t-il là dissonance? Non.

« Si un même souffle joue de deux flûtes, un même Esprit ne peut-il remplir deux cœurs et remuer deux langues? » Seulement, « pour comprendre leur accord, discernons ces deux craintes » : l'une appelée chaste, mais non l'autre.

Car « c'est autre chose de craindre Dieu par peur qu'il ne t'envoie en enfer avec le diable, et autre chose de craindre Dieu, par peur qu'il ne se retire de toi. Cette crainte par laquelle tu crains qu'il ne t'envoie en enfer avec le diable, n'est pas encore chaste, car elle ne vient pas de l'amour de Dieu, mais de la crainte de la peine. Mais lorsque tu crains Dieu par peur que sa présence ne t'abandonne, alors tu l'embrasses, tu désires jouir de lui ».

La différence ne peut mieux s'expliquer que par l'exemple de deux femmes mariées : l'une adultère de cœur, qui redoute le retour de son mari; l'autre qui l'aime et souhaite sa présence. Interrogeons-le.

Crains-tu ton mari? » Chacune répond : « Je le crains ». « Le mot est le même, mais le sentiment différent. Celle-là dit : je crains que mon mari ne vienne; celle-ci dit : je crains que mon mari ne s'en aille. Celle-là dit : je crains d'être condamnée; celle-ci dit : je crains d'être abandonnée. Mets cela dans le cœur des chrétiens, et tu trouves cette crainte que chasse l'amour et cette autre crainte chaste qui demeure à jamais » (*In epist. Joa. ad Parthos*, 9, 5-6, PL 35, 2048-2049; *Enarratio in Ps.* 127, 9, PL 37, 1681).

Ailleurs, Augustin qualifie de « servile » la crainte non chaste, et utilise l'idée de « justice » pour définir son opposée : « Quid de duobus timoribus? Est timor servilis et est timor castus; est timor ne patiaris poenam, est alius timor ne amittas justitiam » (*In Joa. Evang.* 43, 7, PL 35, 1708).

2° *La crainte servile : son rôle, sa bonté.* — La crainte de l'enfer retient de pécher et conduit à l'amour. Elle

est « une sorte de gardien, comme le pédagogue de la loi. C'est la lettre qui menace, non pas encore la grâce qui aide » (*Sermo* 161, 8, PL 38, 882).

« La crainte est serve, la charité est libre; et, pour ainsi dire, la crainte est la servante de la charité. Que le diable ne possède pas ton cœur, mais que la servante arrive première en ton cœur et garde la place pour la maîtresse qui doit venir. Agis, agis, même par crainte de la peine, si tu ne le peux encore par amour de la justice. La maîtresse viendra et la servante se retirera » (*Sermo* 156, 13, 857).

Par quels cheminements? « En s'abstenant de pécher par crainte, on s'habitue à la justice et on commence à aimer ce qui était dur et Dieu devient doux. Et déjà l'homme se met à bien vivre, non parce qu'il craint les châtiments, mais parce qu'il aime l'éternité. Voilà donc la crainte exclue par la charité. Mais la crainte chaste lui a succédé » (*Enarratio in Ps.* 127, 7, PL 37, 1680-1681; *Sermo* 348, 1, PL 39, 1527). Aussi leurs progrès sont inverses.

« La crainte prépare comme une place à la charité... Plus celle-ci croît, plus celle-là décroît; plus celle-ci devient intérieure, plus celle-là est jetée dehors. Major charitas, minor timor; minor charitas, major timor. Mais s'il n'y a aucune crainte, la charité n'a point par où entrer. Ainsi voyons-nous le fil introduit par la soie, quand on coud. La soie entre d'abord, mais à moins qu'elle ne sorte, le fil ne lui succède pas. De même la crainte occupe d'abord l'esprit, mais la crainte n'y reste pas. Car elle est entrée pour introduire la charité ».

Une autre image éclaire son aiguillonnement de la conscience du pécheur : « La crainte de Dieu blesse comme le bistouri du chirurgien. Elle enlève la pourriture et paraît augmenter la blessure ». Mais la charité vient après, qui cicatrise ou plutôt guérit tout : « Timor medicamentum, charitas sanitas » (*In Ep. Joa. ad Parthos*, 9, 4, PL 35, 2047-2048).

A ce rôle, jugeons de sa bonté. Il y a une crainte « vaine » : celle de perdre les biens temporels; il y a une crainte « utile » : celle des supplices du feu éternel, qui empêche de devenir adultère. Peut-on dire à qui se contient à cause d'elle : ta crainte est mauvaise : « male times »? Augustin ne l'ose, car le Seigneur l'a excitée, et véhémentement (*Luc* 12, 4-5). Il va donc nous la souhaiter : « Plane time, nihil melius times; nihil est quod magis timere debeas ». « Elle est effroi du mal et pas encore amour du bien. Mais crains cependant, pour que cet effroi te garde et te conduise à l'amour » (*Sermo* 161, 8, PL 38, 882). « Si tu n'es pas enflammé par le feu du ciel, crains le feu des enfers... Vincat in te prius timor et erit amor » (*Sermo* 349, 7, PL 39, 1533). Oui, nous avons reçu l'esprit de charité, mais aussi celui de crainte, « qui est sans doute un grand don de Dieu » (*De gratia et libero arbitrio*, 18, 39, PL 44, 904). « Elle est bonne cette crainte; elle est utile » (*Enarr. in Ps.* 127, 8, PL 37, 1682). Elle est un des battants de la porte, fermé au diable, ouvert au Christ : « per timorem ignis aeterni Christus intrat » (*Enarr. in Ps.* 141, 4, 1835). — Et disons-la nécessaire, toute la vie. « Si tu es sans crainte, tu ne peux être justifié » (*In Ep. Joa. ad Parthos*, 9, 4, PL 35, 2048). « La cupidité vaincue, il faut se garder de l'orgueil... La crainte reste nécessaire... Elle commence le sage, mais aussi l'achève » (*De diversis quaestionibus*, 36, 4, PL 40, 26). Augustin l'exige de la vierge : de peur qu'enflée d'orgueil, elle ne puisse suivre l'Agneau par les sentiers étroits (*De sancta virginitate*, 38, 418). Et de tout chrétien, avant que ne la chasse la charité parfaite. « Que la crainte diminue à mesure qu'approche la patrie où nous allons ». Elle doit s'abolir en ceux qui l'atteignent (*Sermo* 348, 3, PL 39, 1529).

Reste le faisceau des passages contraires qui dénient à la crainte servile le pouvoir de détacher le cœur du péché. Luther, Jansénius et leur suite les invoqueront à l'envi. En voici plusieurs exprimant diversement la même pensée.

« Il est coupable dans la volonté, celui qui veut faire une chose illicite, mais ne la fait pas parce qu'il ne le peut impunément... Il est donc ennemi de la justice, celui qui ne pèche pas par crainte de la peine. Mais il sera son ami, s'il ne pèche pas pour son amour. Car alors il craindra vraiment de pécher. C'est que celui qui craint l'enfer ne craint pas de pécher mais de brûler. Mais celui-là craint de pécher, qui craint le péché lui-même comme l'enfer » (*Epist.* 145, 4, PL 33, 594; *De natura et gratia* 57, PL 44, 280).

« Celui qui fait l'œuvre de la loi par crainte de la peine, non par amour de la justice, la fait assurément à contre-cœur... L'œuvre ne purifie pas qui est impur de volonté » (*Enarr. in Ps.* 118, *sermo* 11, 1, PL 37, 1528; *Contra duas epist. Pelagianorum* I, 9; III, 4, 9; PL 44, 558, 593).

« Cette crainte par laquelle on n'aime pas la justice, mais on craint la peine, est servile, parce qu'elle est charnelle. Aussi elle ne crucifie pas la chair. La volonté du péché vit en effet. Elle apparaît dans l'œuvre quand on espère l'immunité. Mais lorsqu'on croit que la peine suivra, elle vit en cachette; elle vit pourtant » (*Enarr. in Ps.* 118, *sermo* 25, 7, PL 37, 1576).

Un exemple : le lion que détourne la peur. « Il vient lion, il retourne lion; il n'a pas emporté de proie, il n'a pas déposé sa malice » (*Sermo* 169, 6; 178, 10, PL 38, 919, 965). C'est que la volonté pure de toute concupiscence mauvaise, « ce n'est pas la lettre qui la fait, en enseignant et en menaçant, mais l'esprit, en aidant et en guérissant » (*De spiritu et littera*, 8, PL 44, 208; *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, II, 7, 2, PL 42, 652).

Comment expliquer ces textes? Suffit-il de dire : il y a une double crainte servile : l'une bonne, qui, sans justifier, achemine vers l'amour; l'autre mauvaise, qui laisse intacte la volonté de pécher? Augustin les a vaguement entrevues. Mais il ne les a pas définies conceptuellement, comme le feront les scolastiques. Sous le même nom, il a analysé des sentiments différents. D'où le flottement de sa pensée. — La réponse a du bon. Elle ne vide pas le débat. Car Augustin parle ici de la crainte des peines comme telle, dans son opposition à la justice; et il pose le principe de son incapacité à circoncire le cœur. Donc cherchons encore. Quelle est cette « voluntas peccandi », que la « timor poenae » ne peut dominer? — Le choix du mal et la tendance au mal; le vouloir vivant, enraciné dans la concupiscence; la constante retombée de la nature blessée. Et quelle est cette crainte? Celle des auditeurs ou des adversaires d'Augustin : les chrétiens de surface dont l'enfer arrête la main, mais non pas le désir; les pélagiens qui veulent accomplir tout l'Évangile, en s'aidant de ses lumières et de ses sanctions, mais sans le secours d'une grâce intérieure. Crainte servile dont il voit le type même en celle des juifs charnels, asservis au péché par leur loi même : du fait qu'elle commandait sans donner l'Esprit, et qu'ils l'observaient par peur de ses menaces. Éclairé par cet exemple, se référant sans cesse à l'Écriture, Augustin dira donc au fidèle : la justice extérieure ne suffit pas. Tu n'es pas encore vainqueur du péché, pour n'avoir pas fait son œuvre. Interroge-toi. Si l'enfer n'existait pas, commettrais-tu l'adultère? Si oui,

tu le veux toujours. « On hait le péché dans la mesure où l'on aime la justice. Et cela, on le peut non par la loi dont la lettre terrifie, mais par l'Esprit qui guérit par sa grâce » (*Epist.* 145, 5, PL 33, 594). — Au pélagien, il dira : tu es encore sous la Loi, esclave, dans la volonté du mal. Car seule la grâce libère. Les vices ne sont vraiment vaincus que par l'amour de Dieu, dans la foi au Christ. « Ce qui est fait par crainte de la peine ou par quelque intention charnelle, sans être référé à cette charité que l'Esprit Saint répand dans nos cœurs, n'est pas encore fait comme il faut, quoiqu'il le paraisse » (*Enchiridion*, 121, PL 40, 288).

Conclusion. Augustin veut donc souligner que, par elle-même, la crainte servile ne suffit pas à guérir la volonté blessée. Pour cela, il faut un principe d'agir supérieur : cet amour de la justice que donne la grâce. Il estime la crainte des peines bonne dans son effet. Mais il ne dit pas assez ou ne voit pas très bien qu'elle peut être surnaturelle dans son principe et déjà pénétrée d'un désir des biens éternels.

Ch. Baumgartner, art. Concupiscence, t. 2, col. 1343-1373. — L. De San, *Tractatus de paenitentia*, Bruges, 1900, c. 2, n° 18. — R. Rimml, *Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 45, 1921, p. 43-65, 229-259. — P. Galtier, *De paenitentia*, n° 103-105, 112-114.

3° *La crainte chaste et la charité.* — Définie par la peur de perdre la justice, comparée à l'épouse aimante qui redoute le départ de son mari, la crainte chaste a un lien avec l'amour. Augustin précise qu'elle en naît : « Castus ergo timor, fratres mei, hoc habet; venit de amore » (*In Ps.* 127, 8, PL 37, 1682). La crainte servile « n'est pas dans la charité, mais celle-ci ne s'en sépare point » (*De sancta virginitate*, 38, PL 40, 418). C'est que la charité n'entre pas dans l'âme « sans être accompagnée. Elle a avec elle sa crainte, qu'elle introduit elle-même : la crainte chaste qui demeure à jamais » (*Sermo* 161, 9, PL 38, 883). « Elle ne l'efface pas, ne la chasse pas, mais plutôt l'embrasse, la retient pour compagne et la possède à la fois » (*In Joa. Evang.* 43, 7, PL 35, 1708). Et à son tour « la crainte chaste enflamme (les cœurs) pour le pur amour », au point de se confondre avec lui : « vide quomodo ardeat timor iste castus, amor verus, amor sincerus » (*In Ps.* 127, 8-9, PL 37, 1681-1682; *Epist.* 140, 21, 53, PL 33, 560).

Mais à quels signes la reconnaître? Au goût de la justice, à la peur de déplaire à Dieu, au désir de sa présence et de sa vision, à cet amour du Christ qui allume les yeux de l'âme et fait voir sa beauté. Disons aux chrétiens :

« Voici déjà le Christ; c'est demain le jour du jugement. Combien peu répondent : Puisse-t-il venir! Car ceux qui le disent aiment beaucoup. Leur dit-on : il tardera, ils craignent qu'il ne tarde, parce que leur crainte est chaste. Mais comme on craint maintenant qu'il ne tarde, de même, après sa venue, l'on craindra qu'il ne s'en aille ».

Supposons aussi que Dieu dise à l'homme :

« Tu peux pécher, pèche; fais tout ce qui te délecte... Qu'abondent pour toi tous ces biens terrestres, objets de ton désir, et vis en eux, non pour un temps, mais pour toujours : seulement tu ne verras pas ma face. Mes frères, d'où vient que vous ayez gémi? si ce n'est qu'est déjà née la crainte chaste, qui demeure éternellement. Pourquoi votre cœur est-il frappé? Si Dieu vous disait : tu ne verras jamais ma face... Elle pleurerait et gémirait la crainte chaste, et elle dirait : Oui, que tout me soit enlevé et que je voie votre face » (*In Ps.* 127, 8-9, PL 37, 1681-1682; *Sermo* 178, 10, PL 38, 966).

« Une âme sainte, de feu et qui désire le royaume de Dieu », soupire d'amour après Dieu même : « Quando venies ad me? » « Et parvenue à l'étreindre, elle craint encore, mais en sécurité. Que craint-elle? Elle veillera et se gardera de son iniquité, pour ne pas pécher de nouveau, de peur non pas d'être mise en enfer, mais d'être abandonnée de lui » (*In Joa. ad Parthos*, 9, 8, PL 35, 2050-2051; *Sermo* 348, 3, PL 39, 1529). Ainsi « l'homme libre », que charme la justice elle-même, craint « de blesser la joie de son Père, de déplaire aux yeux de celui qui l'aime » (*Sermo*, 161, 9, PL 38, 883). Ainsi la vierge, « en aimant », craint « d'offenser gravement le Dieu qu'elle aime et qui l'aime » (*De sancta virginitate*, 38, PL 40, 418). Ainsi « l'Église évite avec d'autant plus de soin d'offenser son Époux, qu'elle l'aime avec plus d'ardeur » (*In Ps.* 18, 1, 10, PL 36, 155). La crainte chaste n'est donc que le souci de l'amour pur et son humilité.

3. — Cassien, saint Benoît, saint Grégoire. — Qu'offrent de neuf les Pères latins, contemporains ou successeurs d'Augustin? Quasiment rien : il a tout dit. Trois pourtant méritent attention, en raison de leur grande influence spirituelle.

Cassien (360-435?) transmet aux moines d'Occident l'héritage de l'ascétisme oriental : la pratique des égyptiens et la pensée d'Évagre. S'il s'oppose à saint Augustin sur la grâce, il s'accorde avec lui sur la crainte. « Notre croix, c'est la crainte du Seigneur », par laquelle nous mourons « aux vices charnels et aux éléments eux-mêmes ». Elle donne naissance à la componction salutaire (*De institutis coenobiorum*, 4, 35 et 43, éd. M. Petschenig, CSEL, Vienne, t. 17, 1888, p. 72 et 78). Dieu nous l'infuse, pour que nous puissions le tenir fermement : Jérémie et Ézéchiel en témoignent (*Conlatio*, 3, 18, t. 13, 1886, p. 90). L'abbé Chérémon la dit imparfaite : il étonne Germain. Mais comprenons sa pensée.

« Il y a divers degrés de perfection. Le Seigneur nous appelle d'un sommet à un plus haut sommet. Ainsi l'homme bienheureux et parfait dans la crainte de Dieu... montera de la crainte à l'espérance dans l'allégresse de l'esprit, pour être invité à l'état plus heureux encore de la charité » (*Conlatio*, 11, 11-12, p. 325-327).

« Et quiconque sera fondé sur cette charité parfaite s'élèvera nécessairement d'un degré d'excellence jusqu'à cette crainte plus sublime de la charité, que n'engendrent ni la terreur des peines ni le désir des récompenses, mais la grandeur de l'amour : celle d'un fils pour son père très indulgent, d'un frère pour son frère, d'un ami pour son ami, d'une épouse pour son époux : respect d'une affection attentive, ne redoutant ni les coups ni les reproches, mais la plus légère blessure de l'amour, et tourmentée de tendresse passionnée en tous ses actes et même ses paroles, de peur que la ferveur de la dilection de l'autre à son égard ne se refroidisse tant soit peu » (11, 13, p. 329).

Il y a donc deux degrés de crainte : la crainte servile des commençants, la crainte parfaite des fils. L'Homme-Dieu fut rempli de celle-ci; il ne pouvait avoir celle-là (p. 329-331).

Saint Benoît (480?-543), dans sa Règle, fait large place à la crainte du jugement. Enseignement de législateur, sobre et simple, mais précieux entre tous par la pureté de son inspiration chrétienne et sa sagesse pratique. Dès le prologue, il exhorte

« quiconque renonce à ses propres volontés pour militer sous le vrai Roi, le Seigneur Christ », « à lui obéir en tout temps, à l'aide des biens qu'il a mis en nous : en sorte que le Père irrité n'ait pas, un jour, à déshériter ses enfants, et le Maître aussi, provoqué par nos méfaits, à nous livrer à la peine éternelle, comme de très méchants serviteurs... ». C'est la leçon de l'Esprit : « Venez, mes fils, écoutez-moi : je vous enseignerai la crainte du Seigneur » (*Ps.* 34, 12). En effet, « qui habitera dans son tabernacle? » — « Ceux qui, craignant le Seigneur, ne tirent pas vanité de leur bonne observance », mais le glorifient du bien qu'il opère en eux (PL 66, 217*a*-218*a*).

Applications. « L'Abbé doit se souvenir toujours qu'au redoutable jugement de Dieu seront examinés et son enseignement et l'obéissance de ses disciples : l'un et l'autre point ». « Qu'il songe continuellement qu'il a pris la conduite d'âmes, dont il devra rendre raison » : de toutes et encore de la sienne. Appréhension qui le rendra plus attentif à ses devoirs et le fera se corriger de ses défauts. Bref, « que l'Abbé fasse tout avec crainte de Dieu » (*Reg.* 2-3, 263*a*-266*a*, 288*b*). Mais tous aussi, dans le monastère, doivent compter parmi les « instruments des bonnes œuvres », outils de l'art spirituel, dont il faut se servir sans cesse, jour et nuit, ces deux préceptes : « de craindre le jour du jugement » et d' « avoir peur de l'enfer » (4, 44-45, 296*c*). Les beaux chapitres sur l'obéissance et l'humilité, qui résument la doctrine ascétique de saint Benoît, achèvent de nous expliquer le rôle de cette crainte de Dieu. L'obéissance sans retard l'a pour un de ses mobiles; l'humilité, pour son premier degré : quand le moine la tient toujours devant ses yeux, sans l'oublier du tout. Mais lorsqu'il aura gravi les douze degrés de l'humilité,

« il parviendra bientôt à cette charité de Dieu qui, parfaite, chasse la crainte et fait que tout ce qu'il observait auparavant avec effroi, il commence à le garder sans aucune peine, comme naturellement et par habitude : non plus par crainte de l'enfer, mais par amour du Christ, bonne habitude même et goût des vertus » (5, 7, 349*b*, 371*b*, 375*a*-376*a*; cf P. de Puniet, art. S. Benoît).

Saint *Grégoire le Grand* (540?-604), comme saint Augustin, distingue deux craintes : l'une que bannit, l'autre qu'engendre l'amour; et deux servitudes correspondantes : celle du serviteur qui n'habite pas à l'intérieur de la maison de Dieu et celle du serviteur bon et fidèle, entré dans la joie de son Maître (*In 7 psalmos paenitentiales*, 7, 18, PL 79, 656*c*). « Le diable fut ainsi fait de nature, qu'il aurait dû craindre son Créateur chastement : d'une crainte sobre et sûre », en l'aimant. « Mais par sa perversité, il se rendit sans crainte aucune, dédaignant de se soumettre à son auteur... Et du coup, il perdit sa ressemblance avec lui » (*Moralia*, 34, 21, PL 76, 740*bc*). — Quant à l'homme, ce n'est pas la crainte, mais la grâce de l'Esprit septiforme qui a pu le réveiller de la mort du péché : tel le fils de la Sunamite, que le serviteur envoyé par Élisée, avec son bâton, ne put ressusciter, mais que le prophète en personne ranima, en lui soufflant sept fois dans la bouche (*Moralia*, 9, 40, PL 75, 894*d*). La crainte en effet rectifie l'œuvre, mais non pas le désir (*Super Cantica Cant.* 1, 17, PL 79, 485*c*). Au contraire de l'amour, elle n'éloigne pas du mal à fond : « puisqu'on pèche, par le fait même qu'on voudrait pécher, si on le pouvait impunément ». Elle ne rend pas capable de répondre aux bienfaits de Dieu par une véritable obéissance (*Moralia*, 1, 26; 9, 41; PL 75, 544*a*, 895*cd*).

Cependant la crainte ouvre à l'Église les voies de sa justice : je parle de la crainte « seule recommandable, qui, en ébranlant l'âme, la fait s'appliquer à l'œuvre bonne », sans exception et pleinement (*In 1 Regum exp.* 5, 2, 7, PL 79, 330*b*; *Moralia*, 1, 3, PL 75, 530*a*). Le pécheur en effet que touche soudain la grâce divine, « saisit avant toutes choses que tous ses actes seront punis par le châtiment rigoureux du Juge éternel. On entend donc la voix de Dieu d'abord dans la terreur, pour que cela tourne ensuite en douceur » (17, 17, PL 76, 418*b*). « La sagesse commence à pénétrer le cœur, lorsqu'elle le trouble par la peur du jugement dernier » (19, 8, 104*c*). — Et cette crainte introduit et sauvegarde toutes les vertus. Première cause de la solidité de la foi qui fonde la vie bonne, elle préserve l'espérance de la vaine présomption (28, 9, 459*d*; 29, 18, 495*d*). « Dans la voie de Dieu, on commence par la crainte pour parvenir à la force », et ne pas redouter, à la mort, l'Adversaire (5, 16, 6, 31; PL 75, 697*a*, 756*b*). De ce premier degré de l'ascension spirituelle, on s'élève à la piété et jusqu'à la sagesse (*Homil. in Ezechielem*, 2, 7, PL 76, 1016*c*-1017*d*). Elle fait mépriser tout ce qu'on porte et possède, comme la peur des flots soulevés fait jeter au marchand sa cargaison à la mer (*Moralia*, 21, 22, 210*bd*). — Surtout elle maintient dans l'humilité. Même parfaitement convertie, l'âme « redoute que l'énormité de sa faute ne dépasse la mesure de sa pénitence » (4, 36, PL 75, 678*a*). « La puissance de la colère de Dieu nous demeure entièrement inconnue : il faut donc craindre en tout, sans cesse » (5, 10, 687*d*; 8, 16, 820*a*). Et cela, pour le bien même que nous avons fait. Car souvent, dans son jugement, Dieu reconnaît faute ce qu'on croyait vertu (3, 13, 611*d*). — Aussi, dans le ravissement de la contemplation, les hommes « tremblent d'autant plus à la vue de Dieu, qu'ils pèsent davantage que pas même leurs biens ne sont dignes de celui qu'ils contemplent » : comme saint Paul (5, 32, 710*b*-711*b*; *Epist.* 7, 25, PL 77, 878*c*). Et « le poids de la crainte est l'ancre du cœur » qui les empêche de s'élever « par des chimères au nuage de l'erreur » (*Moralia*, 6, 37, PL 75, 762*d*-763*a*).

Mais « tandis qu'elle rabaisse l'âme pour qu'elle ne s'enorgueillisse pas des biens présents, elle la réconforte au sujet des biens futurs par l'aliment de l'espérance » (1, 32, 547*b*). Enfin « la crainte se change en charité ». « Plus nous reconnaissons nous-mêmes avoir à craindre, plus Dieu nous infuse la grâce intérieure de l'aimer » (22, 20, PL 76, 242*d*). Si la componction nous pique encore, elle n'est plus que d'amour. Et « l'âme contemplant ce que sont les chœurs des anges, la société même des bienheureux esprits, la majesté de la vision éternelle de Dieu, se plaint davantage d'être privée des biens durables, qu'elle ne pleurait d'abord en craignant les maux éternels » (*Dialogi*, 3, 34, PL 77, 300*b*).

En somme saint Grégoire suit saint Augustin. Loin de faire subir à sa conception une transformation semi-pélagienne (Rimml, *art. cit.*, p. 251-259), il retient quelques-unes de ses formules équivoques, celles qu'adopteront les jansénistes. Mais en moraliste avisé, il souligne plus que le grand docteur la nécessité de la crainte à tous les degrés de la vie spirituelle et jusque dans la contemplation. Insistance qui le rapproche de son autre maître, saint Benoît.

4. — Les précisions qu'ajoute le moyen âge. — Faute de place, nous ne pouvons les étudier en détail et selon l'ordre chronologique. Notons seulement les principales, quitte à compléter cet aperçu dans l'exposé systématique.

Les docteurs médiévaux s'interrogent sur ceci. Doit-on craindre Dieu? Y a-t-il plusieurs sortes de crainte? La crainte servile est-elle bonne? compatible avec la charité? En quel sens la dit-on « le commencement de la sagesse »? La crainte filiale peut-elle rester dans la patrie? Le Christ les a-t-il possédées? etc. Vieilles questions. L'Écriture les suscite. Les Pères les ont déjà débattues, mais en passant et dans un but pratique. Saint Bernard continue de les aborder à leur manière, librement, d'un point de vue tout psychologique et spirituel. Mais Pierre Lombard les incorpore à la théologie, dans le cadre des dons du Saint-Esprit. En effet il discute cinq d'entre elles au livre 3 des *Sentences*, à la distinction 34, intitulée *De septem donis Spiritus Sancti*, en traitant du premier de ces dons (c. 4-9). Désormais ses commentateurs et aussi les auteurs des Sommes théologiques les étudieront à cette place et comme un tout. Perspective nouvelle. Le problème fondamental, celui de l'origine et de la bonté surnaturelle de la crainte, sort de l'ombre et passe au premier plan. Et voilà nos docteurs obligés de préciser le rapport qu'ont ses diverses formes avec la grâce et la charité. Saint Bonaventure le fait à merveille, en commentant cette distinction du Lombard (*In* 3 *Sent.* dist. 34, pars 2, *Opera omnia*, t. 3, éd. Quaracchi, 1887, p. 753-770). Qu'y perdons-nous? Ces vivantes analyses des effets de la crainte de Dieu où les Pères excellaient. — Qu'y gagnons-nous? Une théologie de sa nature et même une psychologie de son rôle aux bases plus fermes.

La *Somme théologique* de saint Thomas permet de le constater. Ouvrons la 1ª 2ªe. Voici d'abord une large étude de la crainte comme « passion de l'âme », où le docteur angélique utilise les vues d'Aristote, de Cicéron, de Némésius, de saint Jean Damascène, pour déterminer son objet, sa cause, son influence sur la responsabilité, q. 41-45 (A. Gardeil, art. *Crainte*, DTC, t. 3, col. 2010-2014). Voici de plus une théorie générale des dons du Saint-Esprit, distingués des vertus et des béatitudes évangéliques, comme des « habitus » qui disposent l'âme à obéir promptement à la motion de Dieu, q. 68-69. Prenons maintenant la 2ª 2ªe. Au milieu de l'espérance, à la q. 19, saint Thomas traite du don de crainte. Et il l'envisage, à l'art. 12, dans sa correspondance à la pauvreté spirituelle et aux fruits du Saint-Esprit. Son exposé bénéficie des études d'ensemble qui l'ont préparé. Il sait lui maintenir une orientation profondément spirituelle. Et les solutions qu'il donne aux questions si délicates de la bonté de la crainte servile et de sa relation à la charité, sont plus nettes que celles de saint Augustin. « Timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala » (art. 4). « Sicut amor sui manere potest cum charitate » (art. 6).

Cependant on peut toujours se demander si cette crainte intermédiaire, ni « mondaine » ni « filiale », servile mais bonne, n'est pas une invention de scolastique; et plus justement encore, si l'attrition qu'elle engendre suffit pour l'efficacité des sacrements. Mais ces deux problèmes, le développement du dogme ne permet pas encore de les expliquer pleinement. Le Magistère ne résoudra le premier que trois et quatre siècles plus tard, en réponse aux diatribes des protestants et des jansénistes. Et les théologiens débattent toujours le second, sinon en pratique, du moins en théorie comme il appert par la querelle attritioniste.

P. Pourrat, p. s. s, *La spiritualité chrétienne*, t. 1, Paris, 1918. — E. Portalié, s j, art. *Augustin (saint)*, DTC. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1943. — G. de Plinval, *Pélage*, Lausanne, 1943. — A. W. Hunzinger, *Das Furchtproblem in der katholische Lehre von Augustin bis Luther*, Leipzig, 1906. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, 4e éd., Tübingen, 1920. — J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2e éd., Freiburg im Breisgau, 1929. — R. Rimml, s j, *Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 45, 1921, p. 43-65, 229-259. — E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934. — J. Burnaby, *Amor Dei: A Study of the religion of St. Augustine*, London, 1938. — G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934. — P. Galtier, s j, *De Paenitentia*, édit. nova, Rome, 1950. — M. Olphe-Galliard, s j, art. Cassien, t. 2, col, 214-276. — P. de Puniet, o. s. b, art. S. Benoit, t. 1, col. 1371-1409. — C. Butler, o. s. b, *Le Monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, 1924. — M. Olphe-Galliard et J. Leclercq, art. *Contemplation chez les Latins*, art. Contemplation, t. 2, col. 1911-1948.

A. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtischen Furcht*, dans *Divus Thomas*, Freiburg (Schweiz), t. 15, 1937, p. 43-54, 157-188, 308-324; t. 16, 1938, p. 85-107, 331-349. — G. M. Csertö, o. p, *De timore Dei juxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam*, Wien, 1940. — J. de Blic, s j, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas*, RAM, t. 22, 1946, p. 117-179. — O. Lottin, o. s. b, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 3, 2e p., ch. 16, Louvain, 1949. — G. Gilleman, s j, *Théologie morale et charité*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1951.

V. — LA DOCTRINE CATHOLIQUE DE LA CRAINTE DE DIEU

1. — Crainte et contrition. — Le premier rôle que l'Écriture et les Pères assignent à la crainte de Dieu, c'est de conduire l'homme à la pénitence. Elle le fait sortir du péché, en lui inspirant un certain repentir qui le dispose à la justification. Or, au 16e siècle et au 17e, deux hérésies se dressent contre cette contrition, si voisines au fond que la seconde n'est qu'une forme atténuée de l'autre. Luther et Jansénius les incarnent.

1° *Les erreurs et leur influence.* — a) *Luther*, le premier, part à l'attaque, dès 1518, dans un *Sermo de poenitentia*, puis, en 1520, dans le *De captivitate babylonica* (*Werke*, éd. Weimar, t. 1, p. 319-324; t. 6, p. 544). Cela pour deux raisons. Ce regret forcé, engendré par la crainte et non par l'amour de la justice, ne peut détruire la volonté de pécher. Il fait de l'œuvre de la foi un mérite de l'homme. Que ce soit bien là sa pensée, M. Chemnitz nous l'assure dans son *Examen decretorum concilii Tridentini*.

« Voilà, dit-il, ce fameux dogme de l'attrition, que Luther a attaqué parce qu'il attribue aux forces naturelles de la nature corrompue la pénitence que l'Écriture affirme être un don de Dieu ». Et il ajoute : « Luther a dit avec raison que l'attrition est chose forcée, qu'elle ne prépare pas à la grâce, mais rend l'homme hypocrite et plus pécheur. Car le pécheur en ajoutant à ses péchés une présomption pharisaïque de ses forces, œuvres et mérites naturels, devient plus pécheur » pars 2, locus 8, éd. E. Preuss, Berlin, 1861, p. 439).

Cependant la crainte reste pour la Réforme l'élément premier de la pénitence. Celle-ci a pour cause Dieu seul : sa Parole qui terrifie par la Loi et qui console dans l'Évangile. Aussi se compose-t-elle de deux parties, les terreurs et la foi (*Confessio Augustana*, art. 12, dans J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1907, 10e éd., p. 41). Mais ces terreurs ne sont pas « contrition active ou arti-

ficielle et forcée, mais contrition passive, tourment de la conscience, vraie passion du cœur et sentiment de mort » (*Articuli Smalcaldici*, 3, 3, dans J.-T. Müller, p. 312). Elles ont beau préparer à la grâce, de l'extérieur, comme la Loi, elles ne peuvent par leur « dignité propre » coopérer à la justification : « de même que la sensation de la maladie ou la douleur de la blessure n'est pas mérite de guérison, mais nous presse et nous pousse à désirer, à chercher, à recevoir le médecin » (M. Chemnitz, *op. cit.*, pars 1, loc. 9, s. 1, p. 178). Seule la foi, qui « proprement consiste à croire que la rémission des péchés nous est donnée par le Christ », apaise la conscience et vivifie (P. Melanchton, *Apologia Confessionis*, art. 12, dans Müller, *op. cit.*, p. 173-174).

Ce verdict de Luther et des premiers réformés sur l'attrition, le protestantisme continue de le ratifier. Pour ses théologiens, la vraie pénitence ne peut se fonder que sur un amour positif du bien. Le repentir de gibet, « die Galgenreue », « entraîne la ruine de la religion et de la plus simple morale », au moins en pratique (A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, 4e éd., Tübingen, 1920, p. 592-595, n. 2). Et la philosophie de Kant leur fournit un appui. En ramenant en effet la religion à son contenu moral, et le « pur-moral » lui-même au vouloir inconditionné d'observer la loi, elle rejette de l'ordre de la moralité tout acte accompli par intérêt, en vue du bonheur ou pour éviter le châtiment.

Ainsi par sa critique de la contrition de crainte, Luther paraît à la source du puritanisme protestant. Mais par sa conception positive de la pénitence, il semble avoir influencé l'existentialisme religieux. Ses « terreurs » et sa « foi » trouvent un écho dans l' « angoisse » et la « foi » de Kierkegaard. Pour l'un comme pour l'autre, l'âme qui n'est pas torturée reçoit la grâce en vain.

S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1935; *Le concept d'angoisse*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1935. — J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, Paris, 1938. — R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, Paris, 1946.

b) *Jansénius*, lui, traite de la crainte des peines de manière systématique, au t. 3 de l'*Augustinus*, à propos des effets de la grâce du Christ Sauveur, liv. 5, du ch. 21 au ch. 35 (Paris, 1641). Il suit pas à pas saint Augustin, mais le comprend à la lumière de Baïus, pour qui tout amour de la créature raisonnable est cupidité vicieuse ou louable charité : principe qui le conduit à tenir pour un péché tout acte qui ne procède pas de celle-ci (Denzinger, 1025, 1035, 1038, 1040). Ainsi Jansénius a beau déclarer la crainte de l'enfer, en soi, utile et bonne (ch. 21, 230*c*); l'appeler « le commencement extérieur de la sagesse », c'est-à-dire de la charité, il ne la regarde pas comme « une de ses parties intérieures » (ch. 22, 231*a*). Dieu l'opère dans l'âme. Mais elle ne naît pas de la vraie grâce du Christ, vu que celle-ci a un effet opposé : cette délectation céleste qui la chasse dehors (ch. 23, 232*e*-233*a*). Il faut donc avec saint Augustin l'attribuer à la nature, bien qu'elle suppose la foi (ch. 26, 236*d*). A elle seule, elle ne peut faire fuir le péché, sans qu'on ne se souille de par ailleurs (ch. 27, 237*c*).

Car « celui qui fuit le péché par la pure crainte des peines, le fuit à regret et à contre-cœur : il ne fuit pas le péché, mais quelque chose d'autre » (ch. 29, 239*e*). « La volonté mauvaise, la crainte de la peine ne peut la changer, mais seul l'amour de la justice ». « Elle arrête la cupidité, mais ne l'épuise pas; retient la main, mais non pas le cœur, qui reste attaché au péché comme s'il ne craignait pas » (ch. 30, 242*cd*). Aussi « est-il grandement contraire à saint Augustin d'enseigner que la douleur du péché causée par la crainte de l'enfer, l'attrition de certains scolastiques, peut exclure toute volonté de péché et contenir le propos d'une bonne vie... et être de plus une disposition suffisante pour obtenir la justification avec le sacrement » (ch. 33, 247*d*).

C'est même contraire au concile de Trenté, qui signifie que l'attrition dont il parle est une vraie contrition, mais imparfaite (ch. 34, 250*a*). Au reste, la crainte a de bons fruits; elle rend plutôt meilleur. Jansénius la quitte sur un éloge (ch. 35, 252*c*). Telle est la doctrine de l'*Augustinus*. Les jansénistes des Pays-Bas, Quesnel, le synode de Pistoie, dans les propositions condamnées respectivement par Alexandre VIII, Clément XI et Pie VI (Denzinger, 1304-1305, 1410-1418, 1525), ne feront que la monnayer. Et certains historiens récents du jansénisme lui témoignent encore de la faveur. Ainsi J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, Paris, 1923; J.-F. Thomas, *La querelle de l'Unigenitus*, Paris, 1949.

Quant à son influence sur la vie spirituelle, il faudrait un volume pour la déterminer. Ouvrons seulement un jour sur cet immense paysage. Que reprochent au fond les jansénistes aux défenseurs de l'attrition? C'est d'avoir « attenté contre l'esprit et l'étendue du grand précepte de l'Amour » : bien pis, d'avoir commis maintes « faussetés et falsifications... pour substituer la crainte des peines au doux joug de l'Amour ». Résultat : « Ces maîtres d'erreurs mènent tranquillement en enfer une foule de chrétiens ». En effet « rien n'est plus favorable à la corruption des mœurs que l'opinion de ceux qui prétendent que la crainte suffit avec les sacrements pour être sauvé » (J. de Néercassel [† 1686], *L'amour pénitent*, liv. 1, ch. 2, § 5; et préface, p. ij, Utrecht, 1741).

Or eux qui se piquent du pur Évangile restent les représentants de la religion de crainte : les champions du rigorisme pratique. Celui-ci ne naît pas tout entier d'un vif sentiment de la corruption de la nature, joint à une haute idée de la justice et de la sainteté de Dieu : non pas même chez Nicole (*Essais de Morale*, t. 1, tr. 3e : De la crainte de Dieu). Il vient aussi du désir de restaurer les usages de la primitive Église : ainsi chez Saint-Cyran. Et il se fortifie de l'esprit de secte, de « l'amertume » d'un « zèle fier et insolent », échauffé par la polémique, comme chez Antoine Arnauld (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 4, Paris, 1920, p. 296, citant J.-J. Olier, *Lettres*, t. 2, p. 146). — Cette rigueur se manifeste surtout dans l'exigence de dispositions très élevées pour la réception des sacrements : contrition accompagnée d'une vraie charité, dans le cas de la pénitence, — d'où maints délais ou refus d'absolution —; exclusion de toute affection volontaire aux péchés véniels et « progrès considérable dans la pratique des vertus chrétiennes », pour communier souvent. A preuve, les thèses « *De la Fréquente Communion* » (1643) d'Antoine Arnauld (*Œuvres*, t. 27, Paris, 1779, p. 291, 556); *Les instructions du Rituel du diocèse d'Alet* (1667), de l'évêque Nicolas Pavillon, qui s'inspirent des fameuses *Instructiones Pastorum* de saint Charles Borromée (1575), mais les tirent à un sens janséniant (1e p., 5e et 7e instr., 2e éd., Paris, 1719, p. 68, 72, 107); et toute une foule d'opuscules, souvent anonymes, qui propagent les mêmes directives : tel celui *De la Contrition nécessaire...* par un Abbé Docteur en Théologie, Jacques Boileau, Louvain, 1676,

ch. 5. — Pareille sévérité ne pouvait que diminuer l'usage du sacrement de pénitence et la fréquence de la communion (J. Duhr, art. COMMUNION FRÉQUENTE, t. 2, col. 1279). Ajoutons qu'elle a fortement déteint sur la prédication chrétienne et contribué à dessécher la piété, précipitant ainsi « la retraite des mystiques » (H. Bremond, *op. cit.*, t. 4, p. 305-317).

É. de Moreau, s j, P. Jourda, P. Janelle, *La crise religieuse du XVI^e siècle*, dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. 16, Paris, 1950. — L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, *ibidem*, t. 17, Paris, 1948. — H. Grisar, s j, *Luther*, 3e éd., Freiburg im Breisgau, 1924. — J. Paquier, art. *Luther*, DTC, t. 9, col. 1146-1335. — L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, 2e éd., Paris, 1945. — J. Carreyre, p s s, art. *Jansénisme, Pistoie, Quesnel et le Quesnellisme, Unigenitus*, DTC. — J. Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, t. 1, *Correspondance de Jansénius;* t. 2, *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, et son temps*, Paris, 1947-1948. — L. Willaert, s j, *Les Origines du Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*, t. 1, Gembloux, 1948. — J.-Fr. Thomas, *La Querelle de l'Unigenitus*, Paris, 1949. — L. Cognet, *La Réforme de Port-Royal*, 1591-1618, Paris, 1950; *Claude Lancelot*, Paris, 1950.

2° *L'enseignement du magistère.* — a) *Le concile de Trente.* — Le pape Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520, condamne déjà la proposition de Luther affirmant que cette contrition qu'on prépare « en pesant la gravité, la multitude, la laideur des péchés, la béatitude éternelle perdue et l'éternelle damnation encourue... rend hypocrite, bien plus, davantage pécheur » (Denzinger, 746).

Mais le concile de Trente va repousser l'erreur protestante dans ses principes mêmes. A la session VI (13 janvier 1547), dans son décret sur la justification, il enseigne la nécessité pour les adultes de s'y préparer, en consentant et en coopérant librement à la grâce de Dieu qui les excite et les aide (Denzinger, 797, 813, 814). Puis, décrivant le mode de cette préparation, il compte la crainte parmi ses éléments habituels.

« Croyant aux vérités et aux promesses révélées par Dieu..., se reconnaissant pécheurs, la crainte de la divine justice, qui les frappe utilement, les amenant à considérer la miséricorde de Dieu, ils s'élèvent à l'espérance, et dans la confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ, ils commencent à l'aimer comme source de toute justice, et à cause de cela se retournent contre leurs péchés dans un sentiment de haine et de détestation... » (798).

Enfin le concile, par le canon 8, qui définit la bonté de la crainte, en tant qu'elle est source de contrition, achève de souligner son rôle premier : « Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere : A. S. » (818).

De plus, à la session XIV (25 novembre 1551), dans sa *Doctrina de sacramento paenitentiae*, à propos de l'attrition, il précise les conditions nécessaires de sa valeur morale, son origine surnaturelle et son efficacité. Voici le passage.

« Quant à la contrition imparfaite, que l'on appelle attrition parce qu'elle est communément conçue de la considération de la honte du péché ou de la crainte de l'enfer et des peines, si elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon, le concile déclare que non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais qu'elle est même un don de Dieu et une impulsion de l'Esprit Saint, en vérité n'habitant pas encore mais seulement mouvant, par le secours duquel le pénitent s'ouvre une voie vers la justice. Et quoique sans le sacrement de pénitence, par elle-même, elle ne puisse conduire le pécheur jusqu'à la justification, cependant elle le dispose à obtenir cette grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. C'est en effet par cette crainte, dont ils furent utilement frappés à la prédiction terrifiante de Jonas, que les ninivites firent pénitence et obtinrent la miséricorde de Dieu (*Jonas* 3). C'est donc à faux que certains calomnient les écrivains catholiques, comme s'ils enseignaient que ce sacrement confère la grâce sans aucun bon mouvement de ceux qui le reçoivent : chose que jamais l'Église n'a enseignée ni pensée. Mais c'est aussi à faux qu'ils enseignent que la contrition est extorquée et forcée, non pas libre et volontaire » (898).

Le canon 5 sanctionne cette déclaration : « Si quis dixerit eam contritionem... non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium : A. S. » (915; cf 746).

b) *La querelle attritionniste.* — L'attrition de crainte n'a donc pas l'efficacité de la contrition que parfait la charité : elle ne peut justifier en dehors du sacrement, avec le vœu de celui-ci. Mais dans le sacrement même, suffit-elle comme disposition immédiate à la grâce? Le concile n'a pas voulu le déclarer. Les modifications qu'apporte la doctrine définitive au projet soumis à l'examen des Pères, le 16 novembre 1551, en font foi (A. Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. 1, p. 498; A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, dans C.-J. Héfelé-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 10, Paris, 1938, p. 324-333). Le débat reste ouvert entre les docteurs catholiques. Marquons ses limites.

Les contritionnistes disent : L'attrition de crainte ne suffit pas, même revêtue des qualités requises par Trente. Il faut, pour la réception fructueuse du sacrement, une contrition s'inspirant encore d'une certaine dilection de Dieu : charité initiale, faible, non souveraine, ou amour de bienveillance. Et Alexandre VIII, par un décret du Saint-Office du 5 mai 1667, a défendu de censurer cette opinion : celle des augustiniens, auxquels se rallient des thomistes (Denzinger, 1146; A. de Romanis, *Charité dans l'école augustinienne*, art. CHARITÉ, t. 2, col. 632; J. Périnelle o p, *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas*, coll. Bibliothèque thomiste, 1927). — D'autres concèdent avec saint Thomas (*In 4 Sent.* d. 6 q. 1 a. 3 quaest. 3 sol. 1 ad 5) que l'attrition suffit, mais parce que la grâce du sacrement, l'amenant jusqu'au terme de sa tendance, la change en contrition d'amour. Ainsi Dieu ne justifie pas à moindre exigence, mais il donne, dans l'absolution, et l'habitus et l'acte même de la charité. Solution qui a l'avantage de ne pas dissocier « le sacramentel et le moral », mais dont il est difficile de faire la preuve (H. Dondaine o p, *L'attrition suffisante*, coll. Bibliothèque thomiste, 1943).

Quant aux attritionnistes, ils disent : l'attrition est, dans le sacrement, une disposition suffisante pour obtenir la rémission des péchés. Le concile de Trente, sans le déclarer de foi, l'admet, puisqu'il défend contre les novateurs l'enseignement des écrivains catholiques le soutenant (Denzinger, 898). Alexandre VIII donne cette opinion comme « aujourd'hui plus commune » (1146). Les fidèles la suivent en toute sûreté de conscience, sans que l'Église songe à les détromper : si bien qu'elle apparaît pratiquement certaine. Enfin la majorité des théologiens l'estime plus probable, en théorie même, en regardant au contenu réel de cette attrition. Contrition véritable, surnaturelle et souveraine, qui exclut toute volonté de pécher et s'accompagne de

l'espérance du pardon, elle renferme un désir de Dieu et de sa grâce, un amour de la justice suffisant pour opérer une conversion sincère du cœur et ainsi disposer l'âme à l'absolution sacramentelle (F. Cavallera s j, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence...*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 33, 1932, p. 114-140; J. de Blic s j, *Sur l'attrition suffisante*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 2, 1945, p. 329-366; P. Galtier s j, *De paenitentia*, 1950).

c) *Autres interventions.* — Divers documents du magistère, postérieurs au concile de Trente, proscrivent des assertions jansénistes, plus ou moins inspirées de saint Augustin, qui nient que la crainte des peines soit bonne, surnaturelle, utile, capable de détacher le cœur du péché. Ils éclairent ses rapports avec l'amour, au plan de la psychologie. D'où leur intérêt. Les voici.

Alexandre VIII, dans le décret du Saint-Office du 7 décembre 1690, condamne trente et une propositions des jansénistes des Pays-Bas. Trois nous intéressent.

14. La crainte de l'enfer n'est pas surnaturelle. — 15. L'attrition, conçue de la crainte de l'enfer et des peines, sans un amour de bienveillance de Dieu à cause de lui-même, n'est pas un mouvement bon et surnaturel. — 30. Dès que l'on trouve une doctrine clairement fondée sur Augustin, on peut absolument la tenir et l'enseigner, sans regarder à aucune bulle pontificale (Denzinger, 1304, 1305, 1320).

Le grand docteur n'a donc pas même autorité que le magistère : il peut se tromper.

Clément XI, par la bulle *Unigenitus*, du 8 septembre 1713, condamne en bloc cent-une propositions de Pasquier Quesnel, « extraites avec fidélité des diverses éditions » de son livre : *Le Nouveau Testament en français, avec des Réflexions morales sur chaque verset.* Parmi elles, huit concernent la crainte, toutes tirées de l'édition en quatre volumes de 1699. Il faut les comprendre d'après l'intention de l'auteur, en référence aux divers passages de l'Écriture qu'elles commentent.

60. Si la seule crainte du supplice anime le repentir, plus ce repentir est violent, plus il conduit au désespoir, *Mt.* 27, 5. — 61. La crainte n'arrête que la main, et le cœur est livré au péché, taut que l'amour de la justice ne le conduit pas, *Luc*, 20, 19. — 62. Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, et il est déjà coupable devant Dieu, *Mt.* 21, 46. — 63. Un baptisé est encore sous la loi comme un juif, s'il n'accomplit pas la loi, ou s'il l'accomplit par la seule crainte *Rom.* 6,14. — 64. Sous la malédiction de la loi, on ne fait jamais le bien, parce qu'on pèche ou en faisant le mal, ou en ne l'évitant que par la crainte, *Gal.* 5, 18. — 65. Moïse et les prophètes, les prêtes et les docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfants à Dieu, n'ayant fait que des esclaves par la crainte, *Marc* 12, 19. — 66. Celui qui veut s'approcher de Dieu, ne doit ni venir avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel ou par la crainte comme les bêtes, mais par la foi et par l'amour comme les enfants, *Hébr.* 12, 20. — 67. La crainte servile ne se représente Dieu que comme un maitre dur, impérieux, injuste, intraitable, *Luc* 19, 21 (Denzinger, 1410-1418; cf J. Carreyre, art *Unigenius*, DTC, t. 15, col. 2103-2107).

Enfin Pie VI, dans la constitution *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, condamne l'erreur suivante du synode de Pistoie :

25. La doctrine qui prétend en général qu'on ne peut dire la crainte mauvaise qu'au seul cas où elle parvient à arrêter la main, — comme si la crainte même de l'enfer que la foi nous enseigne devoir être infligée au péché, n'était pas en elle-même bonne et utile, comme un don surnaturel et un mouvement inspiré de Dieu préparant à la justice —, cette doctrine est fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse aux noms divins, déjà condamnée, contraire à la doctrine du concile de Trente et à l'opinion commune des Pères tenant qu'il est nécessaire, selon l'ordre habituel de la préparation à la justice, que la crainte entre d'abord, par laquelle vient la charité : la crainte étant le remède, la charité, la santé (Denzinger, 1525).

3° *Les données de la psychologie.* — Confrontons-les avec cet enseignement, sur deux questions. — a) *La crainte des peines peut-elle exclure la volonté de pécher?* Oui, répond le magistère, et de même la psychologie : mais sans déclarer que toute crainte servile soit capable de cet effet. La scolastique en distinguait deux sortes. Avec raison (2ª 2ae q. 19 a. 4). Car la crainte a sa cause dans l'amour : « amor est causa timoris » (1ª 2ae q. 43 a. 1). Bossuet la réduit même à « un amour, qui se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril » (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, § 6). Ce qui nous conduit à voir dans sa forme servile une expression de l'amour de soi (2ª 2ae q. 19 a. 6). Or il y a un amour de soi déréglé, qui s'arrête à l'homme, sans s'ouvrir à Dieu. Il me fait regarder la peine comme le mal suprême et fermer les yeux sur le péché. Si je repousse celui-ci, c'est de l'extérieur, pour fuir le châtiment, non pas l'offense de Dieu. Mon cœur lui demeure attaché; et si l'enfer n'existait pas, je le commettrais. Ainsi mon intérêt passager devient ma fin dernière. J'exclus la charité.

Mais il y a un amour de soi légitime, qui fait craindre ce qui nuit, sans se préférer à Dieu. A travers la peine, c'est le péché même que j'appréhende. Je l'évite et le déteste, parce qu'il offense le Juge souverainement redoutable, qui le punit par l'enfer. Dieu, je ne l'aime pas encore pour lui-même, dans son infinie bonté. Mais je désire le voir au ciel; j'ai confiance dans sa miséricorde; j'espère son pardon; je veux observer tous ses commandements et, d'abord, celui de l'aimer par-dessus toute chose. Ainsi la crainte du châtiment me détache intérieurement de sa cause, la faute, qui fait perdre le Bien suprême. Un tel amour de soi aboutit à une option pour Dieu et l'ordre moral qu'il a établi. Il ouvre les voies à la charité. Il commence même à l'introduire dans l'âme, en lui faisant désirer la justice et déjà l'aimer dans sa Source (Denzinger, 798; 2ª 2ae q. 19 a. 6). — Concluons. La crainte servile peut exclure toute volonté de mal, en raison même de cet amour de soi qui paraît s'opposer à l'amour de Dieu. Car notre bien, c'est le Bien : Dieu, « le seul qu'on ne puisse craindre sans amour » (S. Augustin, *De diversis quaestionibus*, 36, 1, PL 40, 25).

b) *La crainte a-t-elle un rôle en toute conversion?* — Le magistère ne le dit pas. Il enseigne que la pénitence est nécessaire à tout homme pour sortir du péché : en tout temps, hors du sacrement et dans le sacrement (Denzinger, 894, 897). Mais cette contrition peut s'inspirer de motifs autres que la crainte, comme le dégoût de la vie mauvaise, le désir du ciel et surtout la charité (898). Si l'Écriture appelle la crainte « le commencement de la sagesse », la bulle *Auctorem fidei*, à la suite des Pères et du concile de Trente, ne lui assigne un rôle nécessaire que « selon l'ordre habituel de la préparation à la justice » (1525, 798).

La psychologie nous permet-elle un pas de plus? Il ne le semble pas. Comment faire la preuve que la

crainte agit en tout pécheur dans son retour à Dieu? Pour les incroyants, un bon juge nous assure, avec des témoignages à l'appui, que loin de toujours inquiéter leurs consciences, « l'argument du risque d'enfer » a parfois des effets inverses. « Chez les croyants, ajoute-t-il, de nos jours du moins, il est rare que la considération de l'enfer intervienne vraiment comme motif de conduite et cela s'explique à cause de la doctrine chrétienne sur le repentir », — celui-ci pouvant réparer le mal en un instant. Il accorde pourtant que « le motif d'enfer peut jouer de diverses manières selon les tempéraments » (J. Guitton, *L'enfer et la mentalité contemporaine*, dans *L'Enfer*, Paris, 1950, p. 328-330).

Faisons nôtre cette dernière réflexion. Mais la précédente nous paraît trop diminuer le rôle de la crainte chez le fidèle, tant nous impressionne le sentiment contraire des Pères, manifestant l'expérience séculaire de l'Église. Avec saint Jean Chrysostome, nous pensons que rien n'est plus fort que la crainte pour briser certains pécheurs endurcis. Avec saint Augustin, nous sommes tentés d'ajouter : « Il arrive très rarement, bien plus il n'arrive jamais qu'un homme se présente, désirant se faire chrétien, qui ne soit frappé d'une certaine crainte de Dieu » (*De catechizandis rudibus*, 5, PL 40, 316). Lui-même le fut. « Vous me pressiez, Seigneur, au plus secret de mon âme, et votre sévère miséricorde me flagellait à coups redoublés de crainte et de honte » (*Confessions*, lib. 8, 11, 25, trad. de Labriolle, coll. Budé, t. 1, Paris, 1925, p. 197). Autres exemples significatifs. Luther, terrifié par un coup de foudre, fit vœu de devenir moine. Quinze jours après, le 17 juillet 1505, il entrait aux augustins d'Erfurt. Révolté contre Rome, il enseigne encore, et toute la Réforme après lui, que « la vraie pénitence commence par la crainte de Dieu » (H. Grisar, *Luther*, t. 1, Freiburg im Brisgau, 1911, p. 1 et 238). — Pascal, dans son opuscule *Sur la conversion du pécheur*, qui semble exprimer son expérience personnelle, nous confie : « La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire... Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices » (*Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, p. 196-197). Bossuet résume l'enseignement traditionnel par ce cri : « Grand Dieu! C'est la crainte de vos jugements qui ébranle une conscience pour se rendre à vous » (*Sermon sur l'intégrité de la pénitence*, éd. J. Lebarq, t. 4, Paris, 1892, p. 251).

Et l'analyse de l'état d'âme du pécheur renforce encore ce sentiment. Supposons à un homme la foi en un Dieu rémunérateur, qui lui commande de le craindre et qui le jugera. S'il a conscience de l'avoir gravement offensé, il ne peut que trembler. Car le péché cause sa perte. Dans le dégoût, l'amertume, il sent poindre une inquiétude. Dieu lui manque : tout lui manque. Il pense à l'au-delà. Et soudain, d'un trait, la crainte lui perce le cœur. Cette impression bouleversante, Ernest Psichari nous la livre, telle qu'il l'a vécue, dans l'éveil de sa foi.

« Nous sommes lancés dans le monde, dans le péché. Inquiets, nous rôdons en cercle, à travers les champs de la terre, le regard oblique, la bouche amère. Et parfois, dans cette course affreuse, nous nous arrêtons. La peur se glisse en nous : « Il n'est pas possible, nous dit une voix obscure, que la vie soit là, dans cette rancœur, dans ce désespoir qu'est le péché. Il n'est pas possible que la vraie route soit celle-ci, qui ne mène nulle part » (*Les Voix qui crient dans le désert*, Paris, 1920, p. 131).

La crainte semble donc inhérente à la conscience pécheresse. Elle naît de la foi et du sentiment de culpabilité. Et sa profondeur se mesure à leur vivacité. Variable, sans doute, selon les touches de la grâce, la formation spirituelle reçue et aussi le tempérament physique, elle ne peut s'éteindre tout à fait, chez un coupable, sans marquer la mort du sens de Dieu. Si tant de pécheurs vivent tranquilles, c'est que leur foi somnole. Et leur insensibilité est comme un premier châtiment divin. L'incroyant, lui, ne craint pas. Il ne se sent pas en péril. Mais en est-il que la grâce ne pique jamais d'effroi? Mystère.

J. Périnelle o p, *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas*, coll. Bibliothèque thomiste, Paris, 1927. — P. Galtier s j, *Amour de Dieu et attrition à propos d'un livre récent*, dans *Gregorianum*, t. 9, 1928, p. 373-416. — F. Cavallera s j, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 33, 1932, p. 114-140. — A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, dans C.-J. Hefelé-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 10, Paris, 1938. — H. Dondaine o p, *L'attrition suffisante*, coll. Bibliothèque thomiste, Paris, 1943. — J. de Blic s j, *Sur « L'attrition suffisante »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 2, 1945, p. 329-366. — P. De Vooght o s b, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 5, 1928, p. 225-256; *La théologie de la pénitence*, *ibidem*, t. 25, 1949, p. 77-82. — L. Ceyssens o f m, *L'origine du décret du Saint-Office concernant l'attrition*, *ibidem*, p. 83-91. — G. Bardy, M. Carrouges..., *L'Enfer*, Paris, 1950. — H. Pinard de la Boullaye, art. Conversion, t. 2, col. 2224-2265. — Culpabilité (sentiment de).

2. — Crainte et progrès spirituel. — 1° *Sa nécessité.* — Ce n'est pas la crainte, mais l'amour de Dieu, qui soulève l'âme dans sa montée vers la perfection. Mais elle reste nécessaire aux « progressants », non moins qu'aux « débutants », pour se garder du péché et s'affermir dans les vertus. D'abord, elle empêche le juste de retomber dans le mal : en le préservant de la présomption et en lui faisant redouter les châtiments divins. Les Pères nous le disent tous. A leurs témoignages, cités plus haut, ajoutons l'assurance de quatre grands saints, plus proches de nous, chefs de familles spirituelles diverses et dont l'influence demeure très vivace.

Saint *Bernard* regarde la crainte comme la gardienne de la grâce, « le couvercle » du vase qui protège l'eau de la sagesse des souillures de la vaine gloire (*Epist.* 372, *Opera omnia*, éd. J. Mabillon, t. 1, Paris, 1690, 335*a*). Si l'Écriture nous adresse cette exhortation : « Fili, memorare novissima tua et in aeternum non peccabis » (*Eccli.* 7, 40), « c'est que l'esprit de crainte a plus de force et de vivacité pour résister au péché que la honte ou que la douleur » (*Sermo* 12 *de diversis*, 1110*c*). Dans le sermon 54 sur le Cantique, il développe largement cette même idée. « En vérité je l'ai appris : rien n'est aussi efficace pour mériter, retenir, recouvrer la grâce que de se trouver en tout temps devant Dieu dans un sentiment non d'orgueil mais de crainte » (1454*b*).

Saint *Ignace de Loyola*, dans les *Exercices spirituels*, au 2e prélude de la méditation de l'enfer, nous fait solliciter de Dieu cette grâce : « Ici je demanderai l'intelligence intime des peines que souffrent les damnés, afin que, si mes fautes me faisaient jamais oublier l'amour du Seigneur éternel, du moins la crainte des

peines m'aide à ne point tomber dans le péché » [65]. Bien plus, dans la dix-huitième règle d'orthodoxie, prenant le contre-pied des erreurs protestantes, il donne ces directives aux ouvriers apostoliques :

« Quoiqu'on doive estimer par-dessus tout de servir beaucoup Dieu Notre-Seigneur, par pur amour, cependant nous devons beaucoup louer la crainte de sa divine Majesté. Car non seulement la crainte filiale est chose pieuse et très sainte, mais aussi la crainte servile. Quand l'homme n'a sous la main rien d'autre de meilleur et de plus utile, elle aide beaucoup à sortir du péché. Et après qu'on en est sorti, on parvient facilement à la crainte filiale, qui tout entière est agréable et chère à Dieu, car elle accompagne l'amour divin » [370].

Sainte *Thérèse de Jésus*, traitant des « Troisièmes Demeures » du *Château intérieur*, développe, au chapitre 1, la considération suivante :

« A quelque degré d'élévation que l'on soit parvenu, il ne faut jamais se croire en sûreté durant cet exil, et l'on doit toujours marcher avec crainte ». « Songez-y bien, des saints, qui étaient dans cette disposition et de plus parfaites encore, sont tombés dans des péchés graves. Et nous n'avons pas l'assurance que Dieu nous tendra la main pour en sortir et pour faire pénitence comme eux... Ne vous fiez ni à votre clôture ni à l'austérité de votre vie... Ainsi, répétez ce verset et rappelez-le souvent à votre souvenir : *Beatus vir qui timet Dominum* » (*Œuvres complètes*, trad. Carmélites de Paris, t. 6, Paris, 1910, p. 76-79).

Saint *François de Sales*, au livre 11 de son *Traité de l'Amour de Dieu*, en des analyses d'une rare finesse, tout émaillées de comparaisons, nous montre « comme la crainte servile demeure avec le divin amour », après l'avoir introduit.

« Car l'ame quoyque juste, se void maintefois attaquée par des tentations extremes, et l'amour, tout courageux qu'il est, a fort à faire à se bien maintenir, à rayson de la condition de la place en laquelle il se treuve, qui est le cœur humain, variable et sujet à la mutinerie des passions; alhors donq, Théotime, l'amour employe la crainte au combat, et s'en sert pour repousser l'ennemy » (ch. 17, éd. d'Annecy, t. 5, 1894, p. 297-298).

Un exemple, à l'appui de cette doctrine. La mère Angélique, jeune abbesse de Port-Royal, dut à la crainte sa retenue : « Je craignais le jugement de Dieu selon mes œuvres et l'éternité qui le suit : c'est ce qui me conservait » (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. 2, Utrecht, 1742, p. 278).

Plus directement, la crainte aide au progrès spirituel en appliquant l'âme aux vertus. Les Pères l'ont bien vu : celles-ci se tiennent toutes. Et la crainte, née de la foi, commande ou favorise l'exercice des plus solides. Aussi la disent-ils le premier degré de l'ascension spirituelle. Elle est « l'eau de la sagesse » qui refroidit l'ardeur des plaisirs charnels (S. Bernard, *In Cantica sermo* 54, t. 1, éd. Mabillon, 1455*a*). Elle engendre la pénitence; rend la conscience délicate; maintient dans l'humilité. Ceux qui ne lui font point de place sont « des esprits à l'abandon » (S. Vincent de Paul, *Entretiens*, 198, éd. P. Coste, t. 12, Paris, 1924, p. 137) ou bien des « âmes folles », « donnant prise au diable de les élever en complaisance et en mépris d'autruy » (J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, II, 3, 2, 2e éd., 1669, p. 147). Dieu les punit. Car

« il est pur en soi, il est la sagesse même, et ne peut supporter les manières d'agir indiscrètes et licencieuses des âmes folles et légères, qui ne savent pas marcher dignement en sa présence ni lui rendre les devoirs de ses très humbles créatures qui ne sont de leur être que néant. Il est abîmant en ses miséricordes étonnantes, en ses douceurs et familiarités; mais il se retire des pensées sans entendement et la moindre présomption de l'âme provoque son indignation » (Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, ch. 8, p. 42, éd. A. Pottier-L. Mariès, Paris, 1930).

Au contraire, « les âmes solides », établies dans la crainte, n'oubliant jamais leur misère, ne négligent rien, ne comptent que sur la grâce, se laissent conduire. En s'abstenant de mal faire, elles prennent goût au bien. Dieu les éclaire, épure leur amour, devient doux à leur cœur. « Times Dei justitiam, times potentiam : et sapit tibi justus et potens Deus, quia timor sapor est » (S. Bernard, *In Cantica sermo* 23, t. 1, éd. Mabillon, 1344*c*).

Outre cela, la crainte de Dieu a un lien particulier avec certaines vertus, comme l'espérance, la force, le zèle apostolique, la religion. Saint Thomas, en traitant « du don de crainte » au beau milieu de l'espérance, précise leur correspondance : ce Dieu que l'une aspire à posséder, l'autre redoute d'en être séparée (2e 2ae q. 19 a. 1, 9, 10; cf A. Gardeil o p, art. *Crainte*, DTC, t. 3, col. 2017). — Sainte Thérèse nous révèle le courage et le zèle qu'elle retira de sa vision de l'enfer.

« Mon épouvante fut indicible... Cette grâce est une des plus grandes que le Seigneur m'ait faites. Elle m'a été d'une utilité immense, soit pour m'aider à m'affranchir de la crainte des adversités et des contradictions de cette vie, soit pour m'animer à les supporter... De là aussi la mortelle douleur que me cause la perte de cette multitude qui se damne... De là encore ces impétueux désirs d'être utile aux âmes » (*Vie écrite par elle-même*, ch. 32, *Œuvres complètes*, trad. Carmélites de Paris, t. 2, 1907, p. 4-5).

Les grands missionnaires, à leur tour, puisent un dévouement héroïque au salut du prochain dans la crainte de sa perdition. Tel saint François-Xavier, à qui prenait l'envie, aux Indes, d'aller crier aux étudiants de Sorbonne « combien d'âmes renoncent d'aller à la gloire et vont en enfer par leur négligence » (*Epist.* 17, 15 janvier 1544, dans *Monumenta Xaveriana*, t. 1, Madrid, 1899, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, p. 302). — Bérulle, Olier, les représentants de l'école française, tout pénétrés du sentiment de la grandeur et de la sainteté de Dieu, éclairent une autre forme de la crainte : la révérence sacrée qui inspire le culte divin. Dans sa *Préface aux Prestres de la Congrégation de l'Oratoire...*, Bourgoing explique en quoi Bérulle a renouvelé l'esprit de religion.

« Plusieurs se portent à Dieu par le motif de sa bonté, peu par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa saincteté, On élève plus les âmes tendres par les douceurs de la dévotion et dans une certaine liberté et familiarité avec Dieu, que dans un abaissement et dans une sainte trémeur devant luy. L'on regarde assez souvent nostre Seigneur, comme Père, comme Sauveur et comme Espoux; rarement comme nostre Dieu, nostre Souverain et nostre Juge. Mais icy nous sommes enseignez à estre vrays Chrestiens, à estre Religieux de la primitive Religion que nous professons au baptesme » (Bérulle, *Œuvres*, 2e éd., 1657, p. xvi; cf H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 3, p. 22-43).

2° *Son influence variable.* — Dieu nous commande de le craindre, mais plus encore de l'aimer. Si donc sa crainte est nécessaire à tous les chrétiens, elle ne doit prédominer en aucun d'eux au détriment de l'amour. Et rien ne s'oppose plus à l'Évangile de Jésus-Christ

qu'un certain rigorisme pharisaïque, oublieux de la bonté et de la miséricorde de notre Père céleste.

De plus, la grâce agit diversement dans les âmes. Toutes n'ont pas un égal besoin de méditer les jugements de Dieu. Il en est de jeunes, que l'appel à ce motif d'agir intéressé révolte sourdement; et de si peu fermes dans la foi, qu'un excès oratoire touchant le nombre et les tourments des damnés les pousse à rejeter a religion. Leibnitz le remarque : « Bien loin que la crainte qu'on prétend donner par là aux hommes soit capable de les retenir, elle fait un méchant effet; ils doutent de tout, quand on outre les choses » (*Textes inédits*, publiés et annotés par G. Grua, t. 1, Paris, 1948, p. 238; cf M. Carrouges, *Images de l'enfer*, dans *L'enfer*, Paris, 1950, p. 13-87). — D'autres âmes, impressionnables et scrupuleuses, — des enfants, des femmes —, restent terrifiées ou paralysées par la simple prédication des « grandes vérités ». — D'autres encore, bonnes et vigilantes, mais portées à l'inquiétude et à la défiance, n'ont pas avantage à réfléchir aux comptes à rendre : elles y pensent toujours. A une prieure des religieuses carmélites, Bérulle écrit sagement : « Il faut que votre crainte soit humiliante et non inquiétante »; et à une religieuse carmélite : « Je n'improuve pas la crainte que vous avez, mais j'en exclus l'inquiétude, et désire que votre crainte soit plus divine qu'humaine, c'est-à-dire soit plus émanée et opérée de Dieu en vous, que non pas prise [produite] par vous-même » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 562 et 570). Et saint François de Sales, dans une lettre d'une discrétion parfaite, donne cette direction à M^me^ de Veyssilieu, qui redoutait la mort en ses « maladies et enfantements » : « Ne lises point les livres ou les endroitz des livres esquelz il est parlé de la mort, du jugement et de l'enfer; car, grâces à Dieu, vous aves bien résolu de vivre chrestiennement et n'aves point besoin d'y estre poussée par les motifs de la frayeur et de l'espouvantement » (7 avril 1617, *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 17, p. 373). — Enfin, il y a des âmes pures et simples, que Dieu attire à lui dans une telle familiarité qu'elles n'ont plus que le souci de ne pas l'offenser. Telle sainte Catherine de Gênes. Telle encore sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. « Je suis loin de marcher par la voie de la crainte », écrit-elle. Pourtant elle fait cette prière : « O Jésus, mon divin Époux! prenez-moi plutôt que de me laisser ici-bas souiller mon âme en commettant la plus petite faute volontaire » (*Histoire d'une âme*, Lisieux, 1925, ch. 8, p. 134 et 141; *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux, 1923, p. 124, 137-138, 187). Analysons cette crainte chaste.

3. — Crainte et perfection. — 1° *La crainte des fils et des épouses.* — Dieu se sert de la crainte servile, comme d'une aiguille, pour « tirer et coucher » en l'âme les vertus. Mais ce n'est point pour l'y laisser. L'amour même qu'elle introduit la chasse dehors ou plutôt lui donne un objet nouveau, qui la fait changer d'espèce (S. Thomas, 2^a^ 2^ae^ q. 19 a. 5). Sous l'influence de la charité, ce n'est plus la peine que je redoute, mais la faute; ce n'est plus le Juge dont j'appréhende la justice, c'est le Père que je révère et dont je crains d'être séparé. De servile qu'elle était, ma crainte est devenue filiale, avec ses deux actes essentiels : « scilicet revereri Deum ...et timere separationem ab ipso » (1^a^ 2^ae^ q. 67 a. 4 ad 2^um^ A. Gardeil, art. *Crainte*, DTC, col. 2015-2016). — L'Esprit que reçoit l'âme juste est en effet celui de Jésus : non pas « un esprit de servitude dans la crainte », mais « un esprit d'enfant adoptif », pour l'aimer. On se sait, on se sent fils de Dieu, libre dans sa maison, objet de sa tendresse et déjà son héritier. On l'aborde, on le prie avec confiance. On le sert avec respect et on lui obéit par amour. Et notre peur n'est plus que de l'offenser et de le perdre. « Ceux-là donques craignent Dieu d'une affection filiale, qui ont peur de luy desplaire purement et simplement, parce qu'il est leur Père très doux, très bénin et très aymable » (S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. 11, ch. 18, t. 5, p. 304-305).

Mais de droit, l'épouse jouit d'une familiarité avec l'époux plus intime encore que celle de l'enfant avec son père : « familiaritas stupenda nimis » (*De imitatione Christi*, liv. 2, ch. 1; cf Ch. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 9^e^ éd., Paris, 1883, t. 1, § 4 : De la crainte de Dieu, p. 210). Aussi est-ce par le symbole de l'amour conjugal que l'Écriture et les saints nous font pressentir le mystère du pur amour divin et la crainte chaste qu'il éveille dans l'âme. Citons une page de saint François de Sales, qui complète les célèbres analyses de saint Augustin. Elle nous aidera à marquer le point exact de l'erreur quiétiste.

« Imagines vous, Théotime, une espouse de cœur colombin, qui ayt la perfection de l'amour nuptial : son amour est incomparable, non seulement en excellence, mais aussi en une grande variété de belles affections et qualités qui l'accompaignent. Il est non seulement chaste, mais pudique; il est fort, mais gracieux; il est violent, mais tendre; il est ardent, mais respectueux; généreux, mais craintif; hardi, mais obéissant : et sa crainte est toute meslée d'une délicieuse confiance. Telle, certes, est la crainte de l'âme qui a l'excellente dilection : car elle s'asseure tant de la souveraine bonté de son Espoux, qu'elle ne craint pas de le perdre, mais elle craint bien toutefois de ne jouir pas asses de sa divine présence et que quelqu'occasion ne le fasse absenter pour un seul moment; elle a bien confiance de ne luy desplaire jamais, mais elle craint de ne luy plaire pas autant que l'amour le requiert; son amour est trop courageux pour entrer voire mesme au seul soupçon d'estre jamais en sa disgrace, mais il est aussi si attentif qu'elle craint de ne luy estre pas asses unie : ouy mesme l'ame arrive quelquefois à tant de perfection qu'elle ne craint plus de n'estre pas asses unie à luy, son amour l'asseurant qu'elle le sera tousjours, mais elle craint que cette union ne soit pas si pure, simple et attentive comme son amour luy fait prétendre. C'est cette admirable amante qui voudroit ne point aymer les goustz, les délices, les vertus et les consolations spirituelles, de peur d'estre divertie, pour peu que ce soit, de l'unique amour qu'elle porte à son Bienaymé, protestant que c'est luy mesme et non ses biens qu'elle recherche » (*Traité...*, liv. 11, ch. 16, p. 294-295).

2° *L'erreur quiétiste.* — Tel est le pur amour : l'âme veut plaire à Dieu en tout et toujours plus; elle s'oublie elle-même, pour ne chercher que lui. Sa crainte exprime la délicatesse de son respect et le souci de sa tendresse, le sentiment de son néant et la conscience de la miséricorde infinie qui la comble. Mais cette disposition la dispense-t-elle de pratiquer les vertus inférieures à la charité? Et y a-t-il un état d'amour pur, qui fasse « à lui seul toute la vie intérieure » : excluant tout motif d'agir intéressé, rendant l'âme indifférente à son salut ou à sa damnation, sans désir et sans crainte?

Les béghards enseignaient que « c'est le propre de l'homme imparfait de s'exercer aux actes des vertus et qu'une âme parfaite congédie les vertus ». Le concile de Vienne a condamné cette proposition (Denzinger,

476). — Molinos fait consister « la voie intérieure » dans une oraison : « contemplation acquise », qui peut durer toute la vie, état passif où l'âme se tient en repos, comme morte et annihilée, dans la foi pure et l'abandon total. Il proscrit toute activité naturelle comme opposée aux opérations de Dieu, qui « veut agir en nous sans nous »; et il prône une parfaite indifférence. « L'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité » (1227). « Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus se soucier de rien, ni de l'enfer, ni du paradis. Il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus... ni de son propre salut... » (1232). Voilà donc la crainte éliminée en même temps que l'espérance. Le pape Innocent XI, par la bulle *Coelestis Pastor*, du 19 novembre 1687, condamna 68 propositions de Molinos, détaillant cette doctrine (1221-1288; cf P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, append. C, p. 274-292 : traduction latine de la sentence de l'Inquisition contre l'hérétique, 3 septembre 1687).

Fénelon, dans son *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, du 1er février 1697, n'erre pas aussi lourdement. Exposant « cinq divers états d'amour de Dieu », il caractérise ainsi le plus élevé :

« On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure et sans mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont plus de part à cet amour » (p. 10; Denzinger, 1327). « Tel est le pur et parfait amour, qui fait les mêmes actes de toutes les mêmes vertus que l'amour mélangé; avec cette unique différence qu'il chasse la crainte aussi bien que toutes les inquiétudes... » (p. 13). « Dans ce dernier état on ne perd jamais ni la crainte filiale, ni l'espérance des enfants de Dieu, quoiqu'on perde tout motif intéressé de crainte et d'espérance » (p. 24; Denzinger, 1328). « Mais cet état habituel n'est jamais ni fixe, ni invariable, ni inamissible » (p. 272).

Fénelon avait préparé une seconde édition de son ouvrage, atténuant par maints « d'ordinaire » ses premières affirmations. Rome l'eut-elle condamnée? « On en peut douter », dit A. Chérel, qui l'a publiée, p. 87; comparer les deux rédactions aux pages 124-128, 135, 302 (Paris, 1911). Il reste qu'« au sens obvie des termes ou d'après le contexte », les propositions censurées par le bref *Cum alias*, du 12 mars 1699, méritent la sentence. Fénelon semble exclure de l'état de perfection tout motif d'intérêt propre, tout désir volontaire du salut qui n'emprunte pas son mobile à la charité (Denzinger, 1327, 1330-1332). Et ne sort-il pas de ce bas monde, en prétendant réduire « toute la vie intérieure », si complexe, au pur amour (p. 272; cf G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938)?

Les saints voient plus juste, qui laissent la crainte servile au service des parfaits. Saint Vincent de Paul la donne comme « une bonne grille » aux filles de la Charité (*Entretiens*, 111, éd. P. Coste, t. 10, Paris, 1923, p. 664). Saint François de Sales confesse qu' « en cette vie..., en laquelle nostre charité ne sera jamais si parfaite qu'elle soit exempte de péril, nous avons tousjours besoin de la crainte » (*Traité...*, liv. 11, ch. 17, t. 5, p. 297). Et Surin estime à son tour que « c'est le style de Dieu et une vraie marque de son esprit que de conduire ses plus chers et ses plus favoris à une expérience de sa crainte ». Aussi, en disant aux âmes parfaites, — celles qui consomment les vertus par la charité —, « qu'elles se doivent accoutumer à ne regarder que les intérêts de Dieu et s'oublier des leurs propres en tout », il « ne prétend pas les éloigner de ces exercices de la crainte et de l'espérance que Dieu donne à ses plus élevés » (*Questions... sur l'Amour de Dieu*, liv. 1, ch. 8, p. 41 et 43; ch. 9, p. 47; append. 4). — Un exemple pour illustrer cette vérité. Sainte Marguerite-Marie, une mystique insigne, « la disciple bien-aimée du Sacré-Cœur de Jésus », expérimenta la rigueur de sa « sainteté de justice ». Et le jour de sa mort, « elle entra tout à coup en des frayeurs étranges, à la vue des redoutables jugements de Dieu » (*Écrits* composés par ordre de la mère de Saumaise, n° 25 et *La vie de sœur Marguerite-Marie par les contemporaines*, 306, dans Mgr Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, t. 1, p. 292; t. 2, p. 144, Paris, 1915).

3° *Le don de crainte.* — La crainte de Dieu n'est pas à proprement parler une vertu, mais un don du Saint-Esprit. Expliquons-nous. Toute vertu a un bien pour objet. Elle est « une habitude bonne et qui opère le bien » (1a 2ae q. 55 a. 3 et 4); « qui perfectionne l'homme pour bien agir » (q. 68 a. 1). Or la crainte a pour objet un mal menaçant, difficile à éviter : « objectum timoris est malum futurum difficile » (q. 41 a. 2; q. 42 a. 3). Servile, elle fuit le châtiment de Dieu, punissant la faute; filiale, la séparation d'avec lui et le péché qui la cause (saint Thomas, *In 3 Sent.* dist. 34 q. 2 a. 2 et 3; 2a 2ae q. 19 a. 4 et 5). Avec l'École, rangeons donc la disposition de craindre Dieu parmi les passions de « l'appétit irascible ». Ajoutons qu'elle est le plus souvent bonne et surnaturelle (Denzinger, 898). Mais ne la disons pas une vertu, sauf en ce sens large où, d'après Bossuet, « le bon usage de la liberté quand il se tourne en habitude s'appelle *vertu* » (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, 19, éd. F. Lachat, t. 23, Paris, 1864, p. 75). La crainte filiale elle-même, qui naît de la charité, complète le mouvement de l'espérance et contient une révérence de Dieu qui nous dirige vers lui, n'est pas une vertu théologale (1a 2ae q. 68 a. 4 ad 4 um; 2a 2ae q. 19 a. 9 ad 2 um). Mais elle est « un don du Saint-Esprit ». Que signifie cette expression?

Elle désigne certaines qualités dont le Saint-Esprit gratifie le juste qu'il habite : ce qui nous oblige à exclure de leur nombre la crainte servile, même surnaturelle, vu qu'elle peut exister dans le pécheur. Saint Thomas les définit ainsi, par comparaison avec les vertus morales, qui rendent les puissances de l'âme dociles à la raison : « Dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae, quibus reddunturbene mobiles a Spiritu Sancto; sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione » (2a 2ae q. 19 a. 9; 1a 2ae q. 68 a. 4). Comprenons-les donc comme des dispositions stables que le Saint-Esprit infuse dans l'âme avec la grâce sanctifiante, les vertus théologales et les vertus morales d'objet surnaturel, pour la rendre promptement obéissante à son instinct. Résidant avec le Père et le Fils et agissant sans cesse au plus intime de nous, il éclaire notre cœur de lumières soudaines et l'invite par des touches légères aux actes vertueux : les plus faciles et les plus héroïques; mais non pas sans le disposer par ses dons à recevoir et à suivre son inspiration (Léon XIII, encycl. *Divinum illud*, dans *Acta Sanctae Sedis*, t. 29, Rome, 1897, p. 650-654; cf J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n° 563-566).

Ces dons sont au nombre de sept, liés ensemble dans la charité (1a 2ae q. 68 a. 5). Cela, au point que certains théologiens, comme saint François de Sales (*Traité...*,

liv. 11, ch. 15, p. 292), ne voient en eux que « les principales vertus, propriétés et qualités de la charité ». Les quatre plus élevés, d'ordre intellectuel, nous rendent délicatement sensibles et dociles à la lumière intérieure de l'Esprit, qui fait pénétrer les vérités de la foi, goûter combien le Seigneur est doux, bien juger des choses humaines et se conduire saintement. Les trois autres, d'ordre volontaire, nous font tendre au bien sous ses motions : avec courage, en nous affectionnant aux choses de Dieu et au service du prochain, en évitant le péché (1ª 2ªe q. 68 a. 4). Et le don de crainte, le premier de ces « eschellons sacrés par lesquelz les hommes angéliques monteront de la terre au ciel » (saint François de Sales, *loco cit.*), consiste dans une disposition infuse à se soumettre au Saint-Esprit, avec une parfaite dépendance, pour révérer la divine Majesté et fuir le mal qui pourrait nous séparer d'elle (2ª 2ªe q. 19 a. 9). Produit par l'amour filial, il augmente avec sa cause : plus on aime son Père, plus on craint de l'offenser et d'en être séparé (*ibidem*, a. 10).

« Les effets de ce don sont d'inspirer à l'âme : premièrement, une continuelle retenue, un saint tremblement, un profond anéantissement devant Dieu; secondement, une extrême horreur des moindres offenses de Dieu, et une constante résolution d'en éviter toutes les occasions; troisièmement, une humble confusion de sa faute, quand on est tombé dans quelqu'une; quatrièmement, une soigneuse vigilance à réfréner les inclinations déréglées de l'appétit, de fréquents retours sur soi-même pour reconnaître l'état de son intérieur et voir ce qui s'y passe contre la fidélité du parfait service de Dieu » (*La doctrine spirituelle* du P. L. Lallemant, pr. 4, ch. 4, art. 7, éd. A Pottier, Paris, 1924, p. 258).

Il s'oppose directement à l'esprit d'orgueil : d'indépendance et d'irrévérence à l'égard de Dieu, qui fait négliger son culte et mépriser sa loi et ses inspirations. Il favorise aussi la tempérance, en crucifiant la chair et ses convoitises (1ª 2ªe q. 68 a. 4 ad 1um; saint Bonaventure, *Breviloquium*, p. 5, c. 5, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 257). Aussi lui assigne-t-on comme fruits la modestie et la chasteté. A ce don répond la première béatitude évangélique, c'est-à-dire l'exercice joyeux de la parfaite pauvreté spirituelle. Car la crainte filiale, en nous faisant révérer Dieu, nous soumet à lui. Et qui reste soumis à Dieu, n'estime rien d'autre de grand, méprise les honneurs et les richesses, s'humilie et se dépouille : bref, ne cherche à s'exalter qu'en lui seul (2ª 2ªe q. 19 a. 12; *Breviloquium*, p. 5, c. 6, p. 259; Ruysbroeck, *Le royaume des amants*, 4e p., § 3 : *Des sept dons du Saint-Esprit et premièrement de la crainte de Dieu*, p. 101-103, trad. J. A. Bizet, coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1947).

Ainsi le même Esprit Saint qui, dans les Écritures, nous révèle la crainte que nous devons avoir de Dieu, met cette loi dans notre cœur : le sentiment de sa grandeur et de sa sainteté, de sa justice et de sa bonté, ou plutôt l'inclination à l'éprouver et à le traduire en actes, par instinct céleste (A. Gardeil, art. *Dons du Saint-Esprit*, DTC, t. 4, col. 1728-1781).

Or ce don de crainte, qui grandit dans les justes avec la charité, devient excellent chez les saints : les inclinant tous à révérer Dieu et à se garder de l'offenser, d'autant plus profondément, qu'ils découvrent davantage ses grandeurs et leur propre néant. Mais son influence s'exerce spécialement chez les contemplatifs, en qui le Seigneur saint ne peut souffrir la moindre tache et qui sont les plus exposés aux illusions de l'imagination et aux artifices du démon, transfiguré en ange de lumière. Sainte Marguerite-Marie nous en fournit une preuve vivante (*Vie et Œuvres...*, t. 2, éd. Gauthey, n. 43, 47, 48, 51, 61, 77, 78, 104). Et plus encore sainte Thérèse de Jésus, si riche d'expérience et de sagesse, qui mérite sur ce point une étude spéciale.

Elle conjure quiconque parvient aux « quatrièmes demeures » du « château intérieur », les oraisons « de recueillement » et « des goûts divins », « d'éviter avec grand soin les occasions d'offenser Dieu ». A ce degré, « l'âme est encore toute petite », semblable à l'enfant à la mamelle, qui ne peut s'éloigner du sein maternel sans mourir. Et le démon s'acharne plus à la perdre que beaucoup d'autres moins favorisées : à cause du tort qu'elle peut lui faire en attirant d'autres âmes à sa suite, et de l'amour particulier que Dieu lui témoigne. De plus, il peut chercher à contrefaire ces grâces, où le naturel se mêle au surnaturel. Enfin, « dans cette oraison de quiétude, où l'âme est comme à moitié assoupie », des personnes accablées d'austérités, d'oraisons et de veilles, ou simplement débiles, éprouvant une consolation spirituelle dans une défaillance physique, peuvent prendre pour un ravissement un hébètement. Remède : du sommeil, de la nourriture et moins de pénitences. Quant à celles « dont la tête et l'imagination sont si faibles, qu'elles se figurent voir tout ce qu'elles pensent », leur « disposition est bien dangereuse » (*Le Château intérieur*, Quatrièmes Demeures, ch. 3, p. 122-126; Cinquièmes Demeures, ch. 1, p. 129).

Le péril diminue aux « cinquièmes demeures », dans « l'oraison d'union », car « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de (l') âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle ». Pourtant, qu'elle veille! Tout l'enfer se ligue pour la séduire, sachant bien qu'une âme aussi avancée ne se perd pas et ne se sauve pas seule. « Sous couleur de bien », en partant de très petites choses, le démon peut arriver « à la séparer de la volonté de Dieu et à l'attacher à la sienne propre » (Cinquièmes Demeures, ch. 1, p. 134; ch. 4, p. 162-164).

Dans « les fiançailles » des « sixièmes demeures », où elle expérimente, au milieu de souffrances inexprimables, les grâces les plus extraordinaires : blessures et transports d'amour, paroles divines, ravissements, vols de l'esprit, visions intellectuelles et imaginaires, « l'âme voudrait bien ne pas s'abandonner à l'effroi, mais cela lui devient impossible, tant sont nombreux ceux qui cherchent à l'épouvanter, les confesseurs les premiers. Pleine de sécurité dans son intérieur, spécialement quand elle est seule avec Dieu, elle se désole d'autre part à la pensée que le démon pourrait la tromper et la porter ainsi à quelque offense contre Celui qu'elle aime tant » (Sixièmes Demeures, ch. 6, p. 219). Ce danger existe surtout dans les paroles entendues. Aussi ne doit-on pas les exécuter « sans l'avis d'un confesseur instruit, sage et vertueux » (ch. 3, p. 192; cf S. Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 28-32, p. 264-282, trad. Carmélites de Paris, Paris, 1933).

Si des grâces aussi élevées n'enlèvent pas tout sujet de craindre et augmentent même la douleur des péchés commis (Sixièmes Demeures, ch. 7, p. 229-231), en sera-t-il encore ainsi dans « le mariage spirituel », quand le Seigneur introduit l'âme dans sa propre demeure, la « septième » du château, pour se l'unir

indissolublement et l'inonder de paix? — Oui. L'âme ne se croit en assurance qu' « aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra de sa main, et qu'elle-même ne l'offensera pas ». Avec d'immenses désirs de servir Dieu, « elle craint Dieu plus qu'auparavant de commettre la moindre offense » envers lui (Septièmes Demeures ch. 2, p. 290-291).

Mais en portant les contemplatifs à « regarder où ils posent le pied », la crainte filiale ne rétrécit pas leur cœur. Établis dans cette disposition, ils doivent se comporter « avec une sainte liberté ». « Une fois que l'âme commence à se resserrer, c'est un obstacle à tout bien » (*Le Chemin de la perfection*, ch. 40, p. 288; ch. 41, p. 298). Le mariage spirituel, où ce don atteint sa plénitude, n'est-il pas « destiné à produire continuellement des œuvres », à la suite de Jésus-Christ (*Le Château intérieur*, Septièmes Demeures, ch. 4, p. 308)? Cf Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, o c d, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, 1949, 3e p., Vie mystique et contemplation.

4° *Le Christ, parfait « craignant Dieu »*. — Le don de crainte filiale nous assimile, de l'intérieur, au Christ, Fils de Dieu : en nous disposant, comme lui, à révérer notre Père et à nous conformer à sa volonté, au moindre souffle de l'Esprit d'amour. Par là, il contribue à nous élever jusqu'au sommet de la sainteté. Il a même une telle excellence qu'il persévère au ciel, mais sous cette forme parfaite qui exclut toute peur de mal et tout désir de récompense. Saint Thomas nous l'explique, en s'appuyant sur saint Augustin et sur saint Grégoire (2a 2ae q. 19 a. 11). Et Léon XIII nous l'enseigne, dans son encyclique *Divinum illud*, du 9 mai 1897 (*Acta...*, t. 29, p. 654; J. de Guibert, *Documenta...*, n° 566).

Bien plus, il faut regarder ce don comme une participation à cette effusion plénière de l'Esprit Saint que reçut l'âme du Christ, dans l'onction de l'Incarnation. « Car de sa plénitude nous avons tous reçu et grâce sur grâce » (*Jean* 1, 16). Isaïe avait annoncé que « l'Esprit de Yahweh, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Yahweh », reposerait sur le Roi messianique, rameau sorti du tronc de Jessé (11, 1-3). La prophétie s'est réalisée. Certes, le Christ Jésus n'a pu contracter ces défauts de la crainte qui proviennent de notre péché et de notre défectibilité. Mais il a pris volontairement les infirmités communes à la nature humaine, compatibles avec la perfection de sa science et de sa sainteté : et donc la passibilité de l'âme, non moins que celle du corps (3a q. 14 a. 4; q. 15 a. 4). Au jardin de l'agonie, dans la connaissance du futur et sans cette terreur qui trouble et contraint la raison (q. 15 a. 6 et 7), il a éprouvé, jusqu'à la stupeur, l'effroi devant la mort. Impeccable, de par l'union hypostatique et la vision de gloire, il n'a pu craindre pour lui-même ni le châtiment du péché ni la séparation d'avec Dieu. Mais son cœur s'est abîmé dans la joie d'accomplir tout le bon plaisir de son Père, dans l'adoration de ses grandeurs infinies. Révérence et soumission filiales qui dépassaient, par leur profondeur et leur élan, la crainte de tous les anges : à la mesure de sa science et de son amour.

« C'est par une affectueuse révérence, écrit saint Thomas, que l'âme du Christ se portait vers Dieu, poussée par l'Esprit Saint. Aussi l'épître aux Hébreux nous dit qu' « il fut exaucé en toutes choses à cause de sa révérence » (5, 7). Cette affectueuse révérence pour Dieu, le Christ, comme homme, la posséda plus pleinement que tout autre. Et c'est pourquoi l'Écriture lui attribue la plénitude du don de crainte » (3a q. 7 a. 6).

Doctrine que l'Église a défendue contre Abélard (Denzinger, 378). — Telle sera, dans la patrie, notre crainte « chaste », la seule qui demeure éternellement (Denzinger, 382). A une distance infinie de Jésus, mais par lui et en lui, sans plus redouter de peine et de défaillance, nous adorerons dans la lumière de gloire la Majesté du Dieu trois fois Saint.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 3, *L'École française;* t. 4, *L'École de Port-Royal;* t. 5, *L'École du Père Lallemant*, Paris, 1920-1921. — A. Chérel, *Fénelon, Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, éd. critique, Paris, 1911. — P. Dudon s j, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921. — P. Pourrat p s s, art. *Quiétisme*, DTC, t. 13, col. 1537-1581; *Erreurs sur la charité*, art. Charité, DS, t. 2, col. 636-649. — G. Joppin s j, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938. — Y. de Montcheuil s j, *Malebranche et le quiétisme*, coll. Théologie, Paris, 1946.

O. Lottin o s b, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 3, Louvain, 1949. — J. Bonnefoy o f m, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris, 1929. — Jean de Saint-Thomas o p, *In 1a 2ae* q. 58-60, *Cursus theologicus*, t. 6, éd. Vivès, Paris, 1885. — L. Billot s j, *De virtutibus infusis*, I, I, Romae, 1905. — A. Gardeil o p, art. *Crainte*, DTC, t. 3, col. 2010-2022; *Dons du Saint-Esprit*, t. 4, col. 1728-1781. — R. Garrigou-Lagrange o p, *Perfection chrétienne et contemplation, selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1923. — J. de Guibert s j, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930; *Les dons du Saint-Esprit*, RAM, t. 14, 1933, p. 3-26; *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943. — H. Mogenet s j, *Un aspect de l'humanisme salésien : vertus morales naturelles et charité*, RAM, t. 21, 1940, p. 3-25, 113-130.

Conclusion. — Pour étudier la crainte de Dieu, nous sommes partis de Dieu, non pas de l'homme. Pour quelle raison? Notre point de vue n'était pas celui de l'historien des religions, du psychologue, du moraliste. Directement, nous n'avions pas à décrire la genèse de ce sentiment, à interpréter ses formes morbides, ni même à peser son influence sur la responsabilité : questions réservées pour d'autres articles, Culpabilité, Scrupule, etc. — De quoi s'agissait-il? De son rôle dans la vie des chrétiens, aux divers degrés de leur montée vers Dieu. Il fallait donc partir du Dieu véritable, tout-puissant et très saint, infiniment juste et bon, qui la suscite par son être et qui l'exige par sa loi. Lui seul peut dire aux hommes combien elle est nécessaire et la place qu'elle doit tenir. Ce qu'il fait au dehors, en nous révélant ses grandeurs et ses jugements; et aussi du dedans, par cette crainte même qu'il éveille dans notre cœur. S'il porte le précepte, il donne la grâce de l'accomplir. Et l'effet qu'il produit commente sa parole. Dans l'Écriture, il commande au peuple : « Tu craindras le Seigneur, ton Dieu ». Mais il apprend à chacun, par les modèles qu'il loue et surtout par son Fils, la manière dont il veut qu'on le craigne. Dans la tradition, il ne cesse d'inculquer à tous la nécessité de le craindre. Il ajoute à l'enseignement du magistère, l'expérience des saints et la nôtre même, pour nous instruire des diverses conduites de l'Esprit. Ainsi de l'extérieur et de l'intérieur, par voie d'autorité et par instinct de grâce, il découvre au fidèle le rôle de sa crainte.

Du même coup, il nous fait saisir ce qu'elle est.

Qu'on la considère dans son principe divin ou dans sa racine humaine, elle s'explique par l'amour. Les Pères l'ont bien vu. Dieu ne se fait craindre que pour se faire aimer. La crainte surnaturelle nous vient du Saint-Esprit. Elle est une grâce ou un don qui manifeste la Bonté souveraine. Elle conduit à la charité. Et à la regarder du côté de l'homme, elle se présente encore comme l'effet d'un amour. Saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, les théologiens et les psychologues s'accordent pour l'affirmer. Exceptons les peurs irraisonnées, simples réactions de l'instinct de la conservation individuelle, qui n'accèdent pas à la moralité. Les autres révèlent ce que nous aimons, le choix profond de notre liberté. Le mal qu'on redoute, c'est de perdre le bien qu'on recherche. La crainte n'est que le truchement de nos affections. Et quand elle a pour objet les châtiments du Juge suprême ou la séparation d'avec le Père infiniment bon, elle exprime la tendance essentielle de l'âme, l'amour de soi ou l'amour de Dieu. Ainsi l'âpre débat institué autour de la crainte servile porte au fond sur la valeur de l'amour intéressé. Et les éloges adressés à la crainte filiale ont pour motif la charité qui l'inspire.

Dès lors nous comprenons l'unité de ses formes, en apparence si contraires, et la loi idéale de son progrès. Celui-ci, loin de s'opposer à la croissance de l'amour, suit son mouvement. Le passage de la crainte servile à la crainte filiale s'opère par la conversion de l'amour propre en amour pur. La peur de l'enfer qui n'arrête que la main, s'enracine dans un égoïsme qui exclut la charité. Mais la crainte salutaire des jugements de Dieu, qui dispose à la justice et la sauvegarde, naît d'un désir de la béatitude conforme à notre fin dernière. Et celle des fils ou des épouses ne traduit plus que le souci de la charité. Car l'amour parfait qui nous dépouille, nous donne le Bien et en lui toutes choses. La gloire du Très-Haut devient notre bonheur. « Nous nous aimons d'autant plus que nous aimons Dieu davantage », comme le dit saint Augustin (*De Trinitate* 8, 8, PL 42, 959). Il n'y a plus qu'une crainte, celle de le perdre, quand il n'y a plus qu'un amour et de Dieu et de nous.

L'entrée dans le ciel fait s'évanouir cette inquiétude même. Et la crainte filiale ne subsiste à jamais que dans son acte premier, qui est de « révérer Dieu » (1^a 2^{ae} q. 67 a. 4 ad 2^{um}; 2^a 2^{ae} q. 19 a. 11). Elle n'est plus que « l'admiration », « le frisson sacré » et comme « le vertige » de la créature voyant face à face la Très Sainte et incompréhensible Trinité et proclamant sa « gloire » et sa « domination ». C'est donc l'infinie Majesté du Père et du Fils et du Saint-Esprit et notre dépendance totale à leur égard qui achèvent d'expliquer le lien nécessaire de la crainte avec l'amour divin.

Éphrem Boularand.

CRASSET (Jean), jésuite français, 1618-1692. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie

Né à Dieppe le 3 janvier 1618, Jean Crasset entre au noviciat de la rue du Pot-de-Fer à Paris le 28 août 1638. Le maître des novices qui l'y accueille est Julien Hayneufve, nommé l'année suivante recteur du collège de Clermont. Peu s'en fallut que Crasset ne retrouvât Hayneufve à Rouen en 1652 comme Instructeur durant son « troisième an de probation ». Hayneufve, cette même année, cédait sa charge à Honorat Niquet arrivé de Rome où il avait été neuf ans théologien du général de la Compagnie de Jésus. Ces deux religieux ont eu leur part dans la formation spirituelle de Crasset, Hayneufve surtout, « spirituel insigne » (H. Bremond), dont nous verrons combien fut profonde l'influence sur son disciple. Il faut leur adjoindre un autre jésuite plus effacé, Simon de Lessau, dont l'intervention fut décisive dans la vie spirituelle de Crasset.

Prédicateur apprécié, Crasset se fit entendre avec succès à Amiens et à Rouen. Le 8 septembre 1656, un sermon prononcé dans la chapelle du collège d'Orléans lui valut une censure épiscopale dont Godefroi Hermant fait état contre les jésuites (*Mémoires*, éd. A. Gazier, t. 3, Paris, 1906, liv. 15, p. 167-168). R. Rapin rejette la responsabilité de cet acte officiel sur le grand vicaire Musnier : ce jansénisant hostile aux jésuites avait profité de la condamnation de Jansénius (1653) pour prendre contre ceux-ci une mesure vexatoire en interdisant au nom de l'évêque malade toute allusion publique à la bulle d'Innocent X et aux erreurs qu'elle visait (*Mémoires*, éd. L. Aubineau, t. 2, Paris, 1865, liv. 9, p. 165-166). Crasset aurait enfreint la consigne. La sentence qui lui interdisait de parler dans le diocèse ne fut rapportée que cinq mois plus tard, après amende honorable. L'enquête qui suivit l'incident avait pourtant disculpé entièrement l'orateur (Jean Crasset, *Méthode d'oraison*, éd. Roupain, citée ici, p. 9). Si nous en croyons Hermant, Crasset n'en continua pas moins à prêcher contre le jansénisme. Le mémorialiste favorable à Port-Royal signale avec aigreur ses sermons à Paris, en 1663, dans la chaire de Saint-Barthélemy (*Mémoires*, t. 6, p. 138).

A partir de 1669, Crasset est chargé de la congrégation des Messieurs à la résidence de la rue Saint-Antoine. C'est là qu'il donne sa mesure d'homme spirituel : il prêche, il catéchise, il dirige des âmes. Lui-même a fait connaître la vie intime d'un ménage mystique dont il fut le directeur. Sa *Vie de Madame Helyot*, la publication des *Œuvres spirituelles* de M. Helyot, conseiller du Roi, sont des documents révélateurs du mysticisme de certains laïques à la fin du grand siècle. Crasset met au service des chrétiens vivant dans le monde un talent littéraire et une expérience surnaturelle que peu de prêtres ou de religieux de son temps ont égalés. Ses fonctions auprès des laïques lui inspirent une forme attrayante et simple pour exposer les principes de la vie spirituelle, défendre la foi contre les attaques des libertins, éclairer les âmes sur le vrai sens des principales dévotions, consoler les malades et les moribonds. Les vingt-trois années qu'il fut directeur de la congrégation des Messieurs marquent une ère florissante pour cette institution : il avait organisé une maison de retraites dans les locaux de la résidence (aujourd'hui lycée Charlemagne). Sa vie privée fut mêlée à celle d'un Bourdaloue, d'un Jacques Nouet, d'un Louis Maimbourg qui avaient leur célébrité. La maison professe de Paris était un centre où se rencontraient non seulement la noblesse et la bourgeoisie, mais une clientèle fervente de tous les milieux : les enfants y avaient leurs catéchismes, les laquais leur congrégation, fondée par Crasset, et bientôt les ouvriers eurent la leur (E. de Ménorval, *Les Jésuites de la rue Saint-Antoine... et le lycée Charlemagne*, Paris, 1872, p. 130).

L. Jobert, collaborateur, puis successeur de Crasset, a laissé une biographie de celui-ci composée en partie

d'après des notes intimes qu'on aimerait posséder *in extenso*. De naturel timoré, longtemps soumis aux peines intérieures, Crasset attribuait à sa vie d'oraison la grâce de paix qui lui fut accordée « après la fête de l'ascension » de 1649. Simon de Lessau, son directeur de conscience au collège d'Amiens, dénoue la douloureuse crise d'âme et lui révèle la spiritualité de l'abandon (*Méthode d'oraison*, p. 18-19). Crasset n'en resta pas moins sujet à l'inquiétude, subissant mille appréhensions pour sa santé, son emploi, ses obligations apostoliques. Il obtint enfin de posséder la calme lucidité ardemment désirée. Il mourut à Paris, le 4 janvier 1692.

2. Œuvres

Les premiers écrits de Crasset sont des œuvres de circonstance : une *Réponse* inédite au sujet de l'apostasie de l'ancien jésuite Jean de Labadie (1649); une notice relatant *La Belle Mort* d'un élève du collège d'Amiens (1653). Ajoutons ici, parce qu'en dehors du champ de la spiritualité, une *Dissertation sur les oracles des Sibylles* (1678) et une *Histoire de l'Eglise du Japon* (1689), tirée en grande partie de celle de Solier. Trois autres ouvrages confinent à la spiritualité (les deux derniers publiés par L. Jobert) : un discours *De l'Instruction de la jeunesse* sur la vocation d'enseignante prêché aux ursulines de Sainte-Avoye (1682); un manuel *Des Congrégations de Notre-Dame érigées dans les Maisons des Pères de la Compagnie de Jésus* (1694); un traité apologétique et doctrinal *La foy victorieuse de l'infidélité et du libertinage* (1693), dont la conclusion pratique touche plutôt à la morale.

Nous groupons ses œuvres spirituelles autour de quatre thèmes : oraison, retraite et principes de vie chrétienne, maladie et mort, dévotions.

1° Oraison. — Crasset est un maître d'oraison. Comme Hayneufve et beaucoup de jésuites de son siècle, il s'applique particulièrement à vulgariser la prière et la réflexion méthodique : l'examen et ce qu'il appelle la « considération » occupent une grande place dans ses ouvrages, qui doivent aux *Exercices* de saint Ignace leur trame essentielle enrichie par un expérience apostolique remarquable.

Son traité le plus original s'intitule *Méthode d'oraison, avec une nouvelle forme des méditations* (Paris, 1672; éd. E. Roupain, 1931). Six éditions du vivant de l'auteur sont suivies après sa mort de nombreuses rééditions ou traductions aux titres variés attestant combien est appréciée la manière très simple d'aller à Dieu que recommande Crasset. Comme l'annonce le titre, l'ouvrage comprend une partie théorique et un recueil de formules rythmées d'un cachet très personnel. Le sous-titre précise : ... *pour aider ceux qui ont de la peine à s'entretenir avec Dieu, et qui ont des distractions dans leurs prières*. Présenter cette méthode comme « un véritable manuel d'initiation mystique » (H. Brémond, *Histoire littéraire...*, t. 8, p. 297) est forcer sa portée dans un sens que ne suggèrent pas les textes. « La fin principale (de ce petit ouvrage) est d'encourager les âmes qui trouvent de la difficulté dans l'oraison et de leur enseigner ce qu'elles doivent faire, quand elles ne sauraient rien faire » (avant-propos). La difficulté dans la prière se rencontre à tous les niveaux de la vie spirituelle et Crasset écrit pour toutes les âmes. Il songe particulièrement aux « personnes qui commencent » et, laissant de côté les « oraisons extraordinaires », il s'en tient expressément à l' « ordinaire qu'on appelle méditation » (ch. 3, p. 108). Les éléments de la méditation qu'il énumère nous ramènent à la doctrine ignatienne : préparation, considération, affections, résolutions, colloque (ch. 4). Sa théorie des distractions, inspirée de David d'Augsbourg (pseudo-Bonaventure), est classique, encourageante, optimiste (ch. 5-8). Les « entretiens de dévotion » qui suivent (ch. 9-16) rappellent sur quelques points, adaptés aux âmes affligées dans l'oraison, l'enseignement des *Exercices*. La seconde partie, la *Nouvelle forme des Méditations pour toutes sortes d'états*, est destinée aux « personnes qui ont acquis quelque facilité à raisonner ». Elle condense en de courtes phrases substantielles, rythmées pour être plus aisément retenues et surtout plus insistantes, les grandes vérités de la foi. Trois groupes de méditations proprement dites s'échelonnent selon les thèmes de la vie purgative, illuminative, unitive; puis, des « cantiques spirituels pour les âmes saintes », assez dans le goût de Surin et enfin deux séries de « paroles » tirées de l'Écriture et de l'*Imitation*. Donnons deux exemples de méditations se rapportant à l'amour de Dieu :

Des obligations que nous avons d'aimer et de servir Dieu

O mon Dieu! Puisque vous êtes le premier des êtres,
Je me dois tout à votre amour,
Puisque vous m'avez formé de vos mains,
Je me dois tout à votre amour.
Puisque vous m'avez fait pour vous aimer,
Je me dois tout à votre amour... (1re partie, p. 176.)

Du pur amour

L'amour vient de l'unité.
L'amour tend à l'unité.
L'amour aime l'unité.
L'amour repose en l'unité.
L'amour subsiste par l'unité.
C'est un vaisseau sur mer, vous le submergez si vous le divisez.

(3e partie, p. 207)

Ces formules simples ne visent pas seulement à la plénitude, elles cherchent aussi la variété. L'auteur s'en explique dans ses *Maximes chrestiennes pour tous les jours du mois* (Paris, 1689) qui ne sont que des spécimens multipliés de la *Nouvelle forme des méditations*. Ces maximes ont été reproduites sous divers titres : *Le mois chrestien ou Maximes....* (1690), *La journée chrestienne ou Maximes...* (1691). Les maximes, c'est-à-dire des pensées rythmées, sont précédées pour chaque jour de *Paroles de l'Écriture* et suivies de *Conseils et Pratiques*.

Les *Considérations chrestiennes pour tous les jours de l'année avec les évangiles de tous les dimanches* (Paris, 1683, 3 vol.; 1691, 4 vol.) répondent aux mêmes préoccupations que la *Méthode d'oraison*. L'*Instruction* préliminaire est le développement de l'*Avis* qui précède la *Nouvelle forme des méditations*. L'auteur a voulu satisfaire aux besoins divers des âmes; son texte se prête à la méditation, à la simple lecture et à la lecture méditée. La *Considération* de chaque jour est commandée soit par l'évangile du dimanche précédent, soit par celui du jour, si la fête est importante. Elle ,est suivie d'un choix de « paroles de l'Écriture » correspondant au thème de la considération.

De ces *Considérations* ont été détachés les *Entretiens doux et affectueux pour tous les jours de l'Avent sur l'Incarnation et*

la naissance du Fils de Dieu avec des Cantiques (Paris, 1685) devenues dans l'édition de Bruxelles, 1721, *Méditations pour tous les jours de l'Avent* (on les retrouve sous ce titre dans la *Petite bibliothèque chrétienne* du Père Kieckens). Les *Entretiens doux et affectueux pour tous les jours du Carême sur la mort et la passion de Nostre-Seigneur Jésus-Christ avec des cantiques* (Paris, 1685, 2 vol.) ont paru à Bruxelles en 1722 comme *Méditations pour tous les jours du Carême* (titre qui devient dans la *Nouvelle bibliothèque de piété : Méditations sur la Passion*, Paris, 1882; l'ouvrage est remanié par le Père Vanderspeeten.

Ces deux séries d'*Entretiens* développent les sujets traités dans les *Considérations*. Ils mettent en application les principes de la *Méthode d'oraison* sous forme de considérations, de réflexions et d'affections. L'auteur pense être ainsi davantage à la portée de « ceux qui commencent et qui, faute de facilité à s'entretenir avec Dieu, ont besoin d'une nourriture toute préparée ».

La dévotion au Calvaire (Paris, 1687) ou, selon les éditions suivantes, *La dévotion du Calvaire* complète les *Entretiens* en présentant treize méditations sur la Passion sous forme d'application des sens. Elles sont précédées de cinq *Instructions* dont la dernière nous livre la pensée de Crasset sur la contemplation mystique. Il faut en rapprocher les pages substantielles qu'on lit dans la *Vie de Madame Helyot* (Paris, 1683) sans nom d'auteur, où Crasset, selon les habitudes de son temps, expose ses propres idées (voir § 3. Doctrine).

2° **Retraites et principes de vie chrétienne.** — Crasset a été un promoteur des retraites fermées. Le manuel qu'il a composé à l'usage des retraitants a été édité chez Estienne Michallet en 1674 sous deux titres : *Le chrestien en solitude* et *La manne du Désert*. Sous ces deux formes, ce manuel a été souvent réimprimé et traduit. La retraite est de dix jours; chaque jour comporte quatre méditations. *Le chrestien* ajoute à chaque méditation un « abrégé » qui ne se trouve pas dans *La manne*. *Le chrestien*, — et c'est ce qui le distingue principalement —, comporte une *considération* pour chaque jour et une *conclusion des exercices* que *La manne* ignore. Les *Considérations* ont été groupées au nombre de quinze (treize dans *Le chrestien)* ; elles ont été publiées en 1675, à peu près telles qu'elles se lisent dans *Le chrestien :* ce recueil des *Considérations sur les principales actions de la vie* résume les principes chrétiens dans leurs applications essentielles. Quelle a été la version originale, la première dans la pensée de l'auteur? On peut imaginer que *Le chrestien* est le texte primitif partagé ensuite entre *La manne* et les *Considérations*, ou bien, ce pourrait être *La manne* qui, enrichie des *Considérations*, a donné *Le chrestien*. Plus important que ce petit problème de chronologie est la confrontation du manuel de Crasset avec celui de Hayneufve : *Méditations pour le temps des Exercices qui se font dans la retraite des huict jours*, Paris, 1643. Crasset a pris pour modèle l'ouvrage de son maître des novices; même *ordre du jour* à quelques détails près, même programme quotidien : Hayneufve donne trois méditations et la considération, Crasset quatre méditations, mais laisse le choix entre la méditation de l'après-midi et la considération. Nous verrons combien la doctrine de Crasset doit à Hayneufve : la *Déclaration* préliminaire des *Méditations* de celui-ci fournit les principes qu'applique son disciple. Le manuel de Crasset comme celui de Hayneufve est un commentaire des *Exercices* de saint Ignace. L'idée qui domine les *Considérations* est très ignatienne : c'est celle qu'Hayneufve a développée dans *L'ordre de la vie et des mœurs*.

3° **La souffrance et la mort.** — La pensée de la mort a toujours été présente à Crasset (cf sa notice par L. Jobert dans la *Méthode d'oraison*, p. 23). Il visitait les hôpitaux et excellait à consoler les malades (p. 32). De là sans doute l'origine des *Instructions spirituelles pour la guérison et la consolation des malades* (Paris, 1680) et de *La douce et sainte mort* (Paris, 1681). Le premier ouvrage renferme peut-être en substance les exhortations que Crasset adressait aux dames visiteuses de l'Hôtel-Dieu de Paris (notice, *loco cit.*, p. 32) : ce sont quatre traités où l'information médicale jette un jour pittoresque sur la science du temps et voisine avec les vues spirituelles les plus élevées. Le second, dans sa première partie, comprend des considérations sur la mort et ses avantages; sa seconde partie est toute pratique : elle prodigue les conseils appropriés à chaque étape de la maladie et destinés au moribond ainsi qu'à son entourage. Une *Préparation à la mort* (Rouen, 1689) souvent rééditée avec des additions avait pour but de diffuser des pensées et des prières que l'auteur estimait être la plus utile charité à faire aux pauvres dont « la plupart meurent comme des bêtes ».

4° **Dévotions.** — On pourrait appeler « vademecum du communiant » les *Entretiens de dévotion sur le saint Sacrement de l'Autel* (Paris, 1678). Ces douze « entretiens » suivis de prières diverses ont été souvent réimprimés et traduits. *La véritable dévotion envers la sainte Vierge* (Paris, 1679), dédiée aux « Messieurs de la Congrégation de Nostre Dame érigée en la maison professe de Saint-Louis », est une réplique aux *Avis Salutaires de la Vierge Marie à ses dévots indiscrets* (1673), pamphlet émané de milieux rigoristes hostiles aux jésuites. Quoi qu'il en soit de l'intention de l'auteur et même de l'orthodoxie de sa doctrine, le libelle fut mis à l'Index le 19 juin 1674 après avoir été habilement exploité par les protestants. La réfutation de Crasset, inspirée par l'amour de la Vierge et écrite dans des intentions iréniques, porte encore quelques traces de l'atmosphère batailleuse de l'époque. Elle n'en est pas moins « certainement un des plus beaux livres de mariologie du 17e siècle; à l'onction de la piété il unit la plus sûre doctrine théologique et sa prière à la Vierge vaut plus que tous les livres de dévotion à Marie écrits par les jansénistes » (P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du* XVIIe *siècle*, Paris, 1938, p. 243). L'ouvrage fut attaqué par le protestant Jurieu qui voulut l'opposer à Bossuet. Arnauld, s'appuyant sur les citations de Jurieu, chercha à faire condamner Crasset. Bossuet (*Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 3, Paris, 1910, p. 353) s'en remit à Crasset qui affirme ne différer du prélat que par les expressions (P. Hoffer, p. 249-250; voir surtout H.-M. Baron, *Le P. Jean Crasset, le jansénisme et la dévotion à la Sainte Vierge*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, t. 4, 1938, p. 137-184). Signalons enfin un *Traité des saints anges et de l'honneur qui leur est deu* (Paris, 1681), traduit en italien.

La diffusion des œuvres de Crasset réimprimées encore de nos jours atteste le talent littéraire de l'auteur. C'est un écrivain de race. S'il emprunte plus d'une idée à Hayneufve, il lui laisse sa rhétorique, sa manière « passe-partout » qu'on a pu rapprocher du style de Port-Royal et qu'on retrouve chez maints auteurs du siècle (H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 4, Paris, 1920, p. 17). Avec le style de Crasset nous rencontrons

la concision, la variété : sa phrase est nerveuse, drue, jamais monotone; ses images sont sobres, souvent pittoresques : il use de l'ironie et du paradoxe avec tact; il a de l'humour et des trouvailles sans les chercher, car il prise par-dessus tout la simplicité (cf E. Roupain, *Introduction* aux *Considérations*, p. 21 svv). Son style ne vieillit guère : il nous charme comme il a charmé M^me^ Helyot et les Messieurs de la congrégation. On a comparé sa manière primesautière à celle de notre contemporaine Marie Noël : c'est lui reconnaître des dons de poète qui l'apparentent aussi à saint Jean de la Croix et à Surin (H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 8, p. 306).

3. Doctrine

Crasset est un représentant de cette spiritualité pratique qu'ont illustrée en son temps Nouet, Nepveu, Texier, Gonnelieu. Son œuvre spirituelle est dominée par le souci d'aider les âmes dont les difficultés et les besoins lui sont connus. Si elles ne s'inspirent pas directement des *Pensées chrestiennes pour tous les jours du mois* (1669) de Bouhours, les *Maximes chrestiennes* reflètent une préoccupation identique. Crasset comme tant d'autres jésuites est un directeur qui s'inscrit dans la tradition de saint Ignace et de saint François de Sales.

Pour mieux dégager son originalité, comparons-le à Hayneufve dont il fut le disciple immédiat. Hayneufve a publié en 1639, — un an après l'entrée de Crasset au noviciat —, *L'ordre de la vie et des meurs*, ouvrage en trois parties qui n'eut qu'une seule édition : il est diffus, monotone, surchargé de réminiscences bibliques et patristiques. Crasset ne le cite jamais, ni ne le recommande; cela ne l'empêche pas de s'en servir. Il lui doit, semble-t-il, sa prédilection pour un cadre de pensée qu'il associe partout à la méditation proprement dite : la *considération*. Hayneufve en fait un exercice journalier de la retraite (*Méditations pour le temps des Exercices)* : il la décrit longuement dans un de ses *Discours* (peut-être à l'origine conférence faite à ses novices) de la 3^e^ partie de son grand ouvrage (*Discours* 46, t. 3, p. 1292-1302), où il fait remonter l'emploi de ce mot à saint Bernard. Crasset en donne une définition brève : « La considération est une espèce de méditation qui se fait... par forme d'examen et de réflexion sur les principales actions de la vie et sur les devoirs de sa charge et de sa profession » (*Le Chrestien en solitude*, 5^e^ instruction). La considération est une application de la première manière de prier selon les *Exercices*. Une des idées maîtresses de Crasset est que le premier devoir du chrétien est de mettre de l'ordre dans sa vie. Elle fait penser au titre des *Exercices* qui invite le retraitant à « ordonner sa vie ». C'est le thème essentiel développé par Hayneufve en se référant au *De ordine* de saint Augustin : Ordo dux ad Deum. Crasset affirme le « bien qu'il y a de vivre dans l'ordre » : « L'ordre et la vertu sont deux noms qui signifient presque une même chose. L'ordre est une conduite de vertu et la vertu est une conduite d'ordre » (*Considérations*, éd. Roupain citée ici, p. 87-88). Ces quelques mots condensent tout un *Discours* de Hayneufve : *L'homme dans l'ordre* (1^re^ partie, *Discours* 10, t. 1, surtout p. 155). L'habitude de rattacher les moindres actions de la journée à l'ordre de la Providence est aussi une caractéristique de Hayneufve (3^e^ partie, *Discours* 9-11). On le retrouve chez son disciple (5^e^ *Considération*, p. 87). La 3^e^ *Considération* de Crasset : *De l'état de vie qu'on a choisi ou qu'on veut embrasser* est inspirée de Hayneufve. Remarquons en particulier cet aphorisme : « On ne rentre dans l'ordre de la bonté que par les châtiments de la justice » (p. 69; cf p. 64-65); c'est le thème du *Discours* 2 dans la 3^e^ partie de Hayneufve, t. 3, surtout p. 32. On retrouve chez Crasset la division, fréquente chez son maître : considérer le passé, le présent, l'avenir (*Le Chrestien en solitude*, *Préparation*, p. 1-7).

Crasset se distingue de Hayneufve non seulement par son talent littéraire, mais encore par ses facultés d'observation et d'adaptation. Les portraits de ses *Considérations* ne sont pas indignes de La Bruyère. Ils sont moins fouillés que ceux de Bourdaloue, mais ils sont vivants et croqués avec bonhomie : le visiteur importun (p. 33), l'esprit dominateur (p. 39), les inconstants (p. 55), les gourmands (p. 58), les libertins (p. 77). On en chercherait en vain l'équivalent chez Hayneufve. Outre la netteté du coup d'œil, Crasset a le trait direct, concret, personnel. Comme Hayneufve lui en a donné l'exemple, il aime les questionnaires qui obligent à se regarder en face, sans esquiver le détail. Mais dans ses interrogations Hayneufve reste abstrait, théorique, incolore; Crasset est incisif, réaliste, précis. Pour le troisième jour de la retraite, par exemple, Hayneufve propose une *Considération* dont on retrouve l'essentiel dans la 6^e^ *Considération* de Crasset : *Des premières actions de la journée*, mais quelle différence de ton! Ici tout est vu, expérimenté : « Levez-vous gaiement quand il est temps de vous lever. Si le corps vous dit qu'il n'a point dormi la nuit, répondez-lui qu'il dormira mieux la suivante; qu'il sera guéri de tous ses maux aussitôt qu'il sera levé... » (p. 97). Crasset n'est pas dur : il sait qu'on obtient davantage par l'indulgence; il a confronté les enseignements de Hayneufve avec les événements et avec les hommes. C'est un psychologue qui ne perd pas des yeux son interlocuteur, devance ses réactions, l'oblige à se laisser entraîner.

La spiritualité de Crasset a trois idées de base : le respect de l'ordre providentiel, la conformité à la volonté divine, le culte du devoir d'état. On y reconnaît la marque des *Exercices*. Il en est de même dans sa doctrine de l'oraison. On ne peut faire de lui un « jésuite bérullien » (H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 8, p. 295). Son oraison rappelle-t-elle l' « adhérence » oratorienne (*ibidem*, p. 299)? Ni le mot ni la chose, en tout cas, ne lui sont familiers. Ses relations avec le courant du Père Lallemant sont vraisemblables. Simon de Lessau était de ceux qui avaient connu le plus intimement Rigoleuc (*Vie et œuvres spirituelles de Jean Rigoleuc*, éd. A. Hamon, Paris, coll. Maîtres spirituels, 1931, p. 73). Le 6^e^ *entretien de dévotion (Méthode d'oraison*, ch. 14) préconise une oraison de silence qui ressemble à celle de Rigoleuc (*L'homme d'oraison*, ch. 3, éd. Hamon, p. 163) et Crasset comme Rigoleuc met l'accent sur les affections : « La parfaite oraison ne consiste pas à beaucoup penser, mais à beaucoup aimer et l'on peut dire en général que l'action ne vaut pas la souffrance » (*Méthode d'oraison*, ch. 9, *Premier entretien de dévotion)*. Les lectures que Crasset a faites de Surin, surtout du *Catéchisme spirituel*, se devinent à plus d'une trace qu'on relève dans son texte (*Introduction* à la *Méthode d'oraison*, p. 67). Nul doute que l'expérience personnelle de Crasset ne l'apparente à ce courant de mystiques auxquels les *Exercices* ont appris la docilité au Saint-Esprit.

Soucieux d'adapter la spiritualité ignatienne aux diverses catégories d'âmes, il a donné une place importante à la méditation discursive et à la considération par « examen et réflexion », il a proposé des modèles d' « applications des sens » dans *La dévotion du Calvaire* et conseillé pour son efficacité contre les distractions la seconde manière de prier (*Méthode d'oraison*, 1er *entretien*, p. 139-141). Sa fidélité à la lettre des *Exercices* n'est qu'une garantie de sa fidélité à leur esprit. Celle-ci se manifeste dans son estime pour l'oraison qu'il compare souvent à la nourriture d'autant mieux assimilée par l'organisme qu'elle a été mieux préparée et mieux mâchée.

Le royaume de Dieu est comparé à un grain de moutarde, lequel est fort petit; mais lorsqu'il est pilé et broyé, il échauffe l'estomac et tire même les larmes des yeux. C'est ce que font de courtes vérités lorsqu'elles sont bien mâchées et bien digérées : elles allument le feu de la dévotion et tirent du cœur des larmes de douleur, de pénitence et d'amour (*Considérations chrestiennes*, éd. 1691, dans l'édition de la *Méthode d'oraison* par E. Roupain, p. 51).

Il ne craint pas d'insister sur le caractère pratique de l'oraison : « Le fruit de l'oraison consiste principalement en la connaissance de ses défauts et en la résolution de les corriger; ainsi, c'est bien méditer que de se bien examiner » (*Méthode d'oraison*, 2e *entretien*, p. 142). Ce résultat s'obtient par des moyens divers qui correspondent au progrès de l'âme dans l'union à Dieu. Crasset adopte une classification des degrés d'oraison qui rappelle celle de Rigoleuc par la place attribuée à l'oraison de silence, la première forme de l'oraison passive (*ibidem*, ch. 3, p. 103). Les quatre oraisons qui suivent : union, privation, transformation, quiétude caractérisent en les distinguant divers états de l'âme contemplative. Crasset n'a rien écrit de mieux que la 12e *Considération : De l'union de l'âme avec Dieu par la contemplation;* il y résume sa doctrine mystique qui est nettement affective et se rattache par son symbolisme nuptial à celle de saint Bernard, de sainte Thérèse, de saint François de Sales. Son bon sens, doublé par l'expérience qu'attestent les notes confidentielles citées par son biographe, assure à ses enseignements sécurité et mesure. Il souligne les exigences de la haute contemplation : « Que je crains pour ces âmes présomptueuses qui veulent être épouses sans avoir été servantes et se reposer sans avoir travaillé! » (*Considérations*, p. 222). Il voit dans la méditation la préparation normale à la contemplation (*Vie de Madame Helyot*, dans l'édition de la *Méthode d'oraison*, p. 262). Ou plutôt : méditation, affection, contemplation sont trois attitudes d'âme qui ont leur place dans l'union divine (*Considérations*, p. 213). La description du mariage spirituel esquissée dans les *Considérations* (p. 217 svv) prend tout son développement dans la *Vie de Madame Helyot* (*loco cit.*, p. 267-276) et doit sa note dominante à saint Bonaventure, à Gerson, au courant mystique qui dépeint l'expérience passive en termes de sensations spirituelles. Crasset insiste sur le « toucher » spirituel qui traduit le caractère immédiat de l'union avec Dieu saisi « sans figure » (*ibidem*, p. 267). Cette expérience se reconnaît à ses effets dans l'âme dont Crasset excelle à exalter la félicité (*Considérations*, p. 218; *Vie de Madame Helyot*, *loco cit.*, p. 273 svv).

Les épreuves de la voie passive n'ont pas été analysées avec autant d'attention. L'influence de saint Jean de la Croix est loin d'être aussi sensible chez Crasset que chez Rigoleuc. Il fait allusion aux aridités purificatrices surtout dans les 5e et 6e instructions de *La dévotion du Calvaire* (éd. de la *Méthode d'oraison*, p. 290-296; cf *Vie de Madame Helyot*, *loco cit.*, p. 267). Avec saint Bonaventure et sainte Thérèse, il pense que la contemplation de l'Humanité souffrante du Sauveur est toujours possible et bienfaisante, « car il est impossible qu'une personne qui aime voie souffrir celui qu'elle aime sans être touchée de compassion » (*La dévotion du calvaire*, dans Roupain, p. 295). La théologie mystique de Crasset apparaît dans ces textes précise, informée. Lui-même a joint à la 12e *Considération* des éclaircissements sous forme de réponses à des questions qui ont pu lui être adressées par ses dirigés. La conception pratique qu'il se faisait de la spiritualité s'harmonisait parfaitement avec les préoccupations théoriques que nous venons de relever. La culture spirituelle que Crasset avait puisée chez les maîtres dont nous avons cité les principaux étayait le réalisme psychologique qui caractérise sa direction : ascèse et oraison, effort et abandon, entendement et affectivité s'intègrent dans sa synthèse qui est à la fois initiation au devoir d'état, à la souffrance et à l'oraison. Si Crasset n'a pas fait école, son mérite a été de monnayer pratiquement la doctrine traditionnelle et de l'adapter aux besoins des âmes.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1623-1646. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, p. 82-84. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 5, Paris, p. 1920, 311-339; t. 8, 1928, p. 289-309 et *passim*. Nous renvoyons surtout aux deux volumes publiés par E. Roupain, coll. *Maîtres Spirituels :* Jean Crasset, *Méthode d'oraison suivie de la Nouvelle forme des Méditations*, Paris, 1931, avec les appendices qui reproduisent quelques textes essentiels des autres ouvrages de Crasset; *Considérations sur les diverses principales actions de la vie*, Paris, 1932. E. Roupain a également publié un volume des *Maximes chrétiennes*, Toulouse, 1931.

Michel Olphe-Galliard.

CRÈCHE (Dévotion a la). — 1. *Sanctuaire de Bethléem.* — 2. *Jeux liturgiques.* — 3. *Figurines et berceaux.* — 4. *Crèches stables.* — 5. *Crèches mobiles.*

Nous ne nous arrêtons ni à l'étymologie ni aux différentes traductions du mot crèche; notre but est de rechercher les origines de la dévotion à la crèche, en laissant de côté le point de vue archéologique (voir art. *Ane, Bethléem, Bœuf, Crèche*, dans DACL). Toute représentation plastique qui évoque la nativité de Notre-Seigneur est une crèche, que les personnages soient plus ou moins nombreux et correspondent peu ou prou à la réalité. Certains auteurs n'ont pas voulu, à tort, semble-t-il, appeler crèche des groupes, souvent de valeur historique et artistique, exposés en permanence pendant l'année liturgique. Cependant, des tableaux ne constituent pas une crèche, pas plus que le seul Enfant Jésus couché sur la paille. Nous voulons voir en la crèche, ainsi définie, une expression de la vie religieuse et spirituelle. Parler de la crèche, c'est étudier cet ensemble de dévotions qui ont pour objet la nativité et la petite enfance du Sauveur.

L'histoire de cette dévotion est encore fort complexe, malgré les nombreux travaux qui y ont été consacrés. Bien des détails restent ignorés. Les archives en révèlent des traces; mais l'origine ou la signification de ces détails est souvent hypothétique. Si la dévotion à

l'Enfance de Jésus existe depuis le berceau de l'Église, elle s'est manifestée et concrétisée beaucoup plus tard.

1. Le sanctuaire de Bethléem

1° *Pèlerinages et reproductions.* — Le centre de la dévotion a toujours été le lieu de la naissance, Bethléem et son sanctuaire. Sauf en période de persécution ou d'occupation musulmane, la Palestine, et notamment Bethléem, connut, à presque toutes les époques, de nombreux pèlerins. Qu'il suffise de rappeler saint Justin martyr, Origène, saint Jérôme, la pieuse Éthérie. Des pèlerins de toutes nations, comme l'assure saint Jérôme (lettre 108, 14, PL 22, 890), racontèrent leurs impressions, — on en a conservé le témoignage —, ou rapportèrent des souvenirs, selon l'affirmation de saint Paulin de Nole au 5e siècle (lettre 48, 14, PL 61, 407) : éclats de la pierre du sanctuaire, huile des lampes, pincée de terre, qu'on plaçait dans un coffret sous un autel, comme on le signale en 359 à Kharbout Oum-el-Ahdam en Afrique ou à Sainte-Marie-Majeure de Rome. A Monza ou Bobbio, ces reliques sont conservées en de petites ampoules (art. *Monza*, DACL).

On ne s'en tint pas à la vénération des reliques. On construisit des chapelles à l'imitation de la grotte de Bethléem. Sainte-Marie-Majeure, par exemple, conservait des reliques de la crèche sous l'autel de la petite chapelle creusée au flanc de la basilique, et qu'on appelait pour cette raison *Sancta Maria ad Praesepe;* cet oratoire souterrain reproduisait la grotte de Bethléem. Des reliques de la crèche y furent transportées à une date incertaine, soit sous Sixte III au 5e siècle, qui fit construire la basilique, soit sous Théodore Ier au 7e siècle (voir art. *Sainte-Marie-Majeure*, DACL). Plus tard, la dévotion des fidèles s'attacha davantage aux reliques du berceau (appelées alors reliques de la crèche) : cinq morceaux de bois qui se conservent à Sainte-Marie-Majeure, et dont l'authenticité présente des difficultés (discussion et bibliographie, art. *Crèche*, DACL); Sixte-Quint fit placer l'ancien sanctuaire de l'oratoire de la crèche au centre de la chapelle qui porte son nom. Ce lieu de culte contribua beaucoup à répandre la dévotion à la crèche.

2° *Symboles.* — Très vite on rapprocha, dans un magnifique symbole, l'autel et la crèche : chaque autel n'était-il pas une sorte de crèche? Bethléem était la « maison du pain »; Jésus s'était appelé le « pain vivant » (*Jean*, 6, 41, 51). Les Pères ne négligèrent pas cette source d'inspiration. Évagre le Pontique (pseudo-Basile, lettre 8, PG 32, 253-256) et saint Grégoire de Nysse (*Or. in diem natalem*, PG 46, 1141-1144) comparent les chrétiens aux animaux qui, pour se nourrir, se rendent à la crèche. Saint Jean Chrysostome affirme que « cette table (de l'autel) fonctionne comme une crèche » (*de beata Philogonia*, PG 48, 753).

La même pensée se retrouve chez beaucoup de Pères, entre autres, chez saint Éphrem (*hymnus de Nativitate Domini*, éd. I.-E. Rahmani dans *Documents d'Orient*, 1926-1927), saint Cyrille d'Alexandrie (*Explanatio in Lucae ev.*, 2, PG 72, 487 d), saint Zénon de Vérone (*Tractatus*, II, 9, *de Nativitate Domini*, PL 11, 417), saint Ambroise (*Expositio ev. sec. Lucam*, lib. 2, c. 41-42, PL 15, 1567-1568), saint Grégoire le Grand (*Homiliae in Evang.*, lib. 1, hom. 8, in die Natalis Domini, PL 76, 1104), etc.

Nombre d'auteurs postérieurs répéteront que dans a crèche ou à Bethléem le pain vivant s'offre aux hommes, comme dans l'eucharistie sur l'autel. Aelred de Riévaux, par exemple : « la crèche de Bethléem, c'est l'autel dans l'église » (*sermo* 2 *in Nativitate Domini*, PL 195, 227 b). Walafrid Strabon (?) annote : « couché dans la crèche, c'est le corps du Christ sur l'autel » (*Expositio in Lucam*, PL 114, 896 c). Souvent, dans les *Nativités*, les artistes représenteront l'Enfant couché sur un autel. Plus tard, les auteurs spirituels reprendront ces thèmes; J.-P. Camus, par exemple, dans *La crèche, la circoncision et l'Épiphanie mistiques*, Rouen, 1640; P. Calentyn, *Petite crèche pour recevoir l'Enfant Jésus*, Louvain, 1649; etc.

Le symbole entre l'eucharistie et la crèche semble bien avoir inspiré saint François d'Assise, lorsqu'il célébra la fête de Noël à Greccio en 1223. Thomas de Celano (*Vita* I, éd. Quaracchi, n. 84-87) nous en a conservé la description. Le récit donne nettement l'impression que, pour Thomas, cette célébration était nouvelle (« nouveau mystère..., nouvelle joie; l'Enfant Jésus était oublié dans les cœurs de beaucoup; François le ressuscite »). Au milieu d'un bois, saint François trouva une excavation en forme de grotte, où il fit placer une crèche avec l'âne, le bœuf et du foin. Pas d'images de la Vierge, de Joseph ou de l'Enfant. Ce n'est qu'en vision qu'un assistant voit le petit Jésus. Au-dessus de la crèche la messe est célébrée. Un autel plus stable remplacera bientôt cet autel provisoire (*Bullarium franciscanum*, t. 1, Rome, 1759, p. 20-21, nos 17 et 19). Aucun document n'indique si cette solennisation fut renouvelée par le saint ou par ses fils et filles spirituelles. Sainte Claire, malade, empêchée d'assister à l'office de Noël, voyait en vision la crèche (*Legenda S. Clarae virginis*, 29, éd. F. Pennacchi, Assise, 1910, p. 40-42). Les clarisses de Naples auraient, au début du 14e siècle, érigé une crèche, si l'on en croit un texte assez suspect (P. Maddaloni, dans *Atti dell'Accademia Pontiniana*, t. 19, Naples, 1889, p. 61).

On a voulu voir en François d'Assise l'initiateur de la dévotion à la Crèche, notamment les jésuites Th. Raynaud, Patrignani, A. de Gusman, Siniscalchi, et bien d'autres. Les historiens franciscains, surtout anciens, ne s'y sont guère arrêtés, à l'exception peut-être d'un espagnol, dans un manuscrit de 1581 resté ignoré (cf *Scorci di storia*).

2. Jeux liturgiques

Le symbole crèche-autel inspira aussi certains jeux liturgiques du moyen âge. On en trouverait les textes dans K. Young, *The drama of the medieval Church*, Oxford, 1933, t. 2 principalement. Dans le jeu de Novalesa du 11e siècle (t. 2, p. 7-8), deux diacres se tiennent *retro altare* figurant les anges, et deux chantres devant l'autel comme les bergers; l'autel est bien le centre du mystère. Mais ces jeux de Noël, qui ne comportent guère d'indications scéniques, n'éclairent pas souvent sur la composition et la situation de la crèche. Quand il est fait allusion à la crèche, il semblerait qu'elle soit placée au milieu de l'église et ornée de draperies. Les mages *entrent* dans la crèche (jeu de Freising, 11e siècle); les sages-femmes y *introduisent* les mages (jeu de Laon, 13e siècle); *aperiendo praesepe*, explique le jeu de Rouen (12e siècle). Seul, le jeu de Hérode de Fleury (13e siècle) parle de la crèche *ad januas monasterii*. Dans le jeu de Benediktbeuern (13e siècle), à côté de la crèche, on plaça le lit où la Vierge mettrait au monde l'Enfant. A Milan, en 1336, la crèche était près de l'autel; à Ivrea, au haut des degrés du chœur, figurée

par un tableau (14e siècle); peut-être aussi à Padoue (13e siècle). Ces jeux se feront bientôt hors de l'église.

A propos des personnages représentés, à peu près toujours les textes portent : « Adest hic parvulus cum Maria matre sua ». S'agissait-il d'acteurs vivants ou de portraits, il n'est pas toujours facile de le préciser. Le jeu des rois mages de Nevers (11e siècle) parle d'une image de l'Enfant; dans un jeu allemand du 12e siècle des enfants lèvent le petit Jésus; d'après Gerhoh de Reichersberg, aussi en Allemagne et au 12e siècle, les assistants entendent les vagissements du nouveau-né (*Opera*, éd. F. Scheibelberger, t. 1, Linz, 1875, p. 27), bien que le texte ajoute : « exhibent... imaginaliter ». A Rouen, au 14e siècle, des figures de la Vierge et de l'Enfant sont placées sur l'autel.

Il est difficile d'apprécier l'influence des jeux liturgiques sur la dévotion à la crèche. Les textes ne sont pas assez explicites, même lorsqu'on croit saisir un détail intéressant; si à Ivrea au 14e siècle on exposait de Noël à la Purification un tableau représentant la crèche, on sait qu'il s'agit là d'une coutume très ancienne de l'Église orientale, où l'on exposait des tableaux en rapport avec la fête liturgique.

3. Figurines et berceaux

Les âmes pieuses, qui désiraient méditer plus facilement les divins mystères de la naissance et de l'enfance, se sont attachées, surtout au moyen âge, à des objets représentatifs, telles les figures de la Vierge après l'accouchement, qu'on retrouve en Allemagne, en Italie (Tolentino), en Angleterre et en France (les « gésines »). Des sculptures sur bois représentent la Vierge couchée, ayant auprès d'elle son Enfant. La plupart de ces groupes datent du 14e siècle. C'est une des nombreuses manifestations de la dévotion à l'Enfant Jésus à la fin du moyen âge.

Au 15e siècle, le culte de l'Enfance semble encore grandir. Les frères mineurs desservent depuis 1375 le sanctuaire de Bethléem. Or, en 1414, une anglaise, Marguerite Kemp, revient d'un pèlerinage aux Lieux saints en compagnie de deux franciscains. Elle rapportait une figurine de l'Enfant Jésus qui fut l'objet d'une très grande vénération, surtout en Italie. Ces figurines se multiplièrent et l'on prit l'habitude d'en déposer à Bethléem la nuit de Noël. Les musées, notamment dans les Flandres et en Hollande, possèdent encore de nombreuses terres cuites du 15e siècle, qui représentent l'Enfant-Dieu. On les déposait dans les fondations de maisons; elles surmontaient aussi les tabernacles. La foi populaire croyait alors volontiers à la présence de Jésus Enfant en l'eucharistie.

Date sans doute encore du 15e siècle la coutume, en la fête de Noël, de bercer sur l'autel ou chez soi Jésus Enfant. Peut-être déjà au 14e siècle, y en aurait-il quelques exemples. Marguerite Ebner, dominicaine de Medingen en Allemagne, aurait reçu un berceau dans cette intention en 1334; on en conserve de cette époque au musée national de Munich et au musée Schnützgen de Cologne. Ces berceaux ou « repos de Jésus » furent surtout en vogue aux 15e et 16e siècles, à en croire les documents d'archives des Flandres.

4. Crèches stables

C'est au 15e siècle que les crèches, telles que nous les connaissons aujourd'hui, apparaissent dans les églises. Deux cas antérieurs sembleraient faire difficulté. Un document de 1252 signale l'existence d'une crèche à l'abbaye de Füssen en Allemagne; sans doute y a-t-il ici confusion entre *crippa* et *cripta*. A Sainte-Marie-Majeure, dans la chapelle de la crèche, on conserve un célèbre groupe d'Arnulphe de Cambio, de la seconde moitié du 13e siècle : la Vierge et l'Enfant entourés de Joseph et des trois mages. Comme la Vierge et l'Enfant sont de facture beaucoup plus récente, on ignore la composition originale du groupe. L'autel de la chapelle et ses précieuses reliques était-il entouré de saint Joseph et des mages? et y avait-il une Vierge couchée, comme celle que Cambio sculpta pour le clocher de la cathédrale de Florence, et actuellement conservée au musée qui s'y trouve annexé?

Est-ce là le premier type de ces crèches stables que les églises italiennes des 15e et 16e siècles possédaient ou possèdent encore? C'est peu probable. Ce n'est sans doute que plus tard que les fidèles, impressionnés par un théâtre religieux, devenu moins simple et s'exprimant en langue vulgaire, voulurent en conserver des détails qui nourriraient leur dévotion, concrétiseraient les mystères et les aideraient à *voir* l'objet de leur foi. Comme de grands enfants, ils devaient être sensibles à ce qu'ils voyaient et entendaient, lorsque, pendant la messe de minuit, un ange, la lumière à la main, chantait le *Gloria* du haut de la grotte de Bethléem placée tout proche de l'autel; ou lorsque, après l'*Ite missa est*, le diacre, vêtu en ange et annonçant le jeu, en appelait au silence et à la dévotion des assistants. La Vierge et Joseph sortaient alors avec leur âne pour s'en aller répondre au recensement impérial; venaient enfin la naissance, l'annonce aux bergers et l'adoration (V. De Bartholomaeis, *Le origini della poesia drammatica italiana*, Bologne, 1924, 308).

Cette description ressemble à ces crèches stables du 15e siècle, très proches de la réalité, que conservent encore certaines églises d'Italie, dont voici une liste, qui n'est pas exhaustive : 1458, Naples, église de Saint-Augustin della Zecca (crèche disparue); 1460, Cosenza, église Saint-Dominique; vers 1460, Volterra; 1478, Naples, Saint-Jean a Carbonara; Montoro (disparue); vers 1485, Modène, cathédrale; Busseto, Saint-François (disparue); 1494, Termini Imerese, en Sicile; 1503, Polignano a Mare, en Apulie; 1504, Sienne, Saint-Esprit; 1507, Naples, Saint-Dominique majeur; 1515, Pian di Mugnone, près Florence; vers 1520, dans les Abruzzes, Leonessa, Fontecchia, San Martino; 1525, Calvi en Ombrie.

Des musées et des collections particulières ont recueilli, en tout ou en partie, des crèches de ce genre. Peut-être pourrait-on conclure, mais avec prudence, que les crèches stables étaient localisées surtout en Italie. On notera que plusieurs églises appartiennent aux dominicains; on peut présumer la part importante que l'ordre des Prêcheurs dut avoir dans l'extension de la dévotion à la crèche. Sans doute existe-t-il un lien entre ces crèches stables et la confraternité du Très Saint Nom de Dieu, propagée par les dominicains au 15e siècle : on vénérait l'Enfant Jésus, portant sur la poitrine son monogramme.

Ces crèches, vénérées au temps de Noël ou même pendant le cours de l'année liturgique, ont exercé une réelle influence sur la piété.

5. Crèches mobiles

Les crèches stables ont beaucoup mieux résisté au temps et aux avanies des hommes que les crèches mobiles

exposées au moment de Noël, et dont on ne conserve à peu près aucun type. Il est tout à fait vraisemblable qu'on s'en servait depuis longtemps; la dévotion du moyen âge à l'Enfance dut la suggérer. D'ailleurs, les Pères avaient enseigné de préparer dans les âmes une crèche spirituelle, de faire naître Jésus dans l'intimité du cœur par les vertus (vg Bède le Vénérable, PL 92, 480 bc; Aelred de Riévaux, PL 184, 852). Saint Bonaventure, dans le *De quinque festivitatibus pueri Jesu*, demande de faire naître Jésus en notre esprit. Saint Laurent Justinien † 1456 écrit : « Diversorium spiritualiter para... in quo diversarum virtutum et spiritualium meditationum contexe presepe » (*Opera omnia*, t. 2, Brixen, 1506, f° III v.). On trouverait les mêmes réflexions chez Denys le chartreux et saint Thomas de Villeneuve. En 1535, paraissait à Venise, chez Guillaume da Fontaneto un *Presepe spirituale*, écrit par une religieuse anonyme.

Des fidèles ou des religieux se réfugiaient volontiers dans une étable pour mieux méditer la naissance du Christ, comme on le raconte du franciscain Paul l'Allemand † 1483, compagnon de saint Bernardin de Sienne, ou de saint Louis Bertrand † 1581, encore enfant. Catherine d'Arkel, l'aveugle, religieuse de Deventer † 1451, méditait devant un bassin de pierre et elle préparait avec ses prières une maison spirituelle à l'Enfant Jésus (biographies des sœurs de Deventer éditées par D. de Man, 's-Gravenhage, 1919, p. 218-220).

Des prières à réciter à la crèche sont conservées dans des manuscrits du 15e siècle (*Die Weihnachtskrippe*, t. 8, 1932, p. 52-53; t. 11, 1935, p. 6-7).

Attestations de crèches mobiles. En 1489, David de Bourgogne, évêque d'Utrecht, fait don à sa cathédrale d'une crèche d'or ornée de bijoux, avec deux groupes de statuettes pour les fêtes de Noël et de l'Épiphanie (G. Heda, *Historia episcoporum Ultrajectensium*, Utrecht, 1642, p. 294; cf J. Kronenburg, *Maria's heerlijkheid in Nederland*, t. 5, Amsterdam, 1907, p. 636, n. 1). En 1491, Cunégonde de Bavière reçoit une crèche (*Mitterwieser*, p. 2). Au 15e siècle, les Visconti de Milan construisent chaque année leur crèche (De Robeck, *The Christmas crib*, p. 86). En 1500, la bienheureuse Béatrix d'Este, supérieure de monastère près Padoue, possédait, semble-t-il, une crèche en bois (*Acta sanctorum*, mai, t. 2, p. 601 b). La bienheureuse Colomba de Rieti † 1501 demandait pour les fêtes de Noël un âne et un bœuf de bois ou de cire (*Acta sanctorum*, mai, t. 5, appendice, p. 160*).

Sainte Jeanne de France † 1504, « à une feste de Noël... apporta à ses filles une petite creiche avec un petit Jésus et une Vierge Marie et un saint Joseph, les admonestant d'y avoir grande dévotion à l'exemple du benoist sainct François » (*Chronique de l'Annonciade*, éd. J.-F. Bonnefoy, Villeneuve-sur-Lot, 1950, p. 123). Une église de Delft, en Hollande, s'enrichit en 1502 d'une crèche de bois, que l'on plaçait à côté du maître-autel, de Noël à la Purification (H. van Heusden et H. van Rijn, *Oudheden en gestichten van Delftland*, Leyde, 1720, p. 102, dans Kronenburg, *op. cit.*, p. 635). Saint Gaétan de Tiene † 1547 était très dévot à la crèche; il en construisait une à chaque Noël (*Acta sanctorum*, août, t. 2, p. 263 b). Au 16e siècle, l'usage des crèches de Noël est généralisé.

Comme nous avons cherché à le montrer ailleurs (*La storia...*), la dévotion populaire à la crèche n'a guère subi de modification au temps de la Réforme et du concile de Trente. Le culte de l'Enfant Jésus continue à se propager : vénération de statuettes de l'Enfant sans sa Mère, des « repos de Jésus » ou petits berceaux mis en mouvement en chantant des cantiques. Des rétables d'autels présentent la scène de la Nativité (à l'église des franciscains de Bolzano, Tyrol, vers 1500), ou la vie de Jésus et de la Vierge, à partir de la Nativité (dans beaucoup d'églises occidentales). Ces sculptures servaient peut-être de crèches proprement dites (par exemple : les franciscains de Weert aux Pays-Bas en conservent une du 15e siècle, qui servit réellement de crèche). En Belgique on vénère encore des « Bethléems » de la première moitié du 16e siècle (E. Niffle-Anciaux, *Les repos de Jésus et les berceaux-reliquaires*, dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. 18, 1889, p. 427-429).

La dévotion à la crèche occupe, dans les temps modernes, une place normale dans la piété populaire et son histoire, qui relèverait aussi de l'histoire de l'art, n'ajouterait rien de plus, semble-t-il, à ce qui précède. Cependant, la dévotion à l'Enfance, qui connut un renouveau remarquable au 17e siècle, semble avoir englobé la dévotion à la crèche. Voir Enfance. Le livre anonyme : *Les devoirs rendus à la sainte creiche de Jésus avec des réflexions sur toutes les circonstances de sa sacrée Enfance* (Paris, 1680) en est un témoignage manifeste.

É. Mâle, *L'art religieux du 13e siècle en France*, Paris, 1919. — G. Hager, *Die Weihnachtskrippe*, Munich, 1902. — J. Bonaccorsi, *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, Paris, 1903. — J.-B. Chabot, *Les crèches de Noël dans tous les pays*, Pithiviers, 1906. — L. Gougaud, *La crèche de Noël avant saint François d'Assise*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 2, 1922, p. 26-34. — A. Bernareggi, *Le fonti del presepio di Greccio..*, dans *La scuola cattolica*, t. 52, série 6, vol. 3, 1924, p. 7-29; 99-108. — R. Berliner, *Denkmäler der Krippenkunst*, Augsburg, 1926-1930. —, H. Leclercq, *Crèche*, DACL, t. 3, col. 3021-3029. — R. Berliner, *The origins of the creche*, dans *Gazette des Beaux-Arts* t. 88, 1946, p. 249-278. — G. Arnaud d'Agnel et L. Dor, *Noë en Provence*, Paris, 1927. — R. Ligtenberg o f m, *Greccio en onze kerstkribben*, dans *Studia catholica*, t. 4, 1927-1928, p. 1-11. — J. Ringler, *Deutsche Weihnachtskrippen..*, Innsbruck, 1930. — M. Vloberg, *Les noëls de France*, Grenoble, 1934. — N. De Robeck, *The Christmas crib*, Londres, 1938. — A. Stefanucci, *La storia del presepio*, Rome, 1944; *Catalogo della mostra bibliografica consacrata al presepio*, Rome, 1948. — J. Amades, *El pessebre*, Barcelone, 1946. — Césaire van Hulst, *Scorci di storia*, dans *Il S. Bambino d'Aracoeli. Nel cinquantenario della incoronazione*, Rome, 1947; *La storia della divozione a Gesù Bambino nelle immagini plastiche isolate*, dans *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 35-54. — Art. *Presepe*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 9, 1952, col. 1970-1975.

Césaire Van Hulst.

1. CREMA (Baptiste de). Voir Carioni (Jean-Baptiste).

2. CREMA (Jean-Antoine), clerc régulier, † 1669. — Religieux espagnol de l'ordre des clercs réguliers mineurs et descendant d'une famille italienne de Savone, Jean-Antoine Crema naquit à Valladolid au début du 17e siècle. Il entra jeune dans l'ordre et il vécut longtemps au collège Saint-Charles de Salamanque, où il se distingua par sa science théologique et sa ferveur. Il fut quelque temps supérieur à Valladolid. Il mourut à Madrid le 15 décembre 1663. Le plus important de ses ouvrages est intitulé *Suma espiritual y camino del alma para Dios*, Valladolid, 1653, où il est surtout question de l'oraison mentale.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 634. — Fr. García, *Atheneum minorum*, ms. aux archives générales de l'Ordre, Rome, 1re partie, p. 478; 3e p., p. 146. — *Miscellanea della Religione dei Chierici Regolari Minori*, ms. 3804, *Fondi Minori della Biblioteca Nazionale*, Rome, f° 21, 56, 113.

Barthélemy Mas.

CREMISINI (Michele-Antonio), Prêtre de la Mission, 1792-1875. — Né dans le diocèse de Sabine le 13 juin 1792, Michel-Antoine Cremisini entra au noviciat de la congrégation de la Mission de la province de Rome le 31 octobre 1808. Une dispense du Saint-Siège lui permit de prononcer ses vœux le 10 mars 1810. Il fut successivement supérieur de plusieurs maisons de la province de Rome et visiteur de cette même province. Il mourut à Rome, le 27 octobre 1875.

Cremisini a composé de petits ouvrages destinés à instruire les laïques et à développer ou entretenir leur dévotion envers la Sainte Vierge. 1° *Il divoto di Maria occupato nella meditazione delle sue grandezze in tutti i sabati, nell' intero mese mariano e nelle feste principali dell' anno*, Turin, 1855 (Pérouse, 1861). La première partie contient une série de méditations sur l'Ave Maria, le Salve Regina, l'Ave maris stella; la seconde renferme des méditations sur les principaux mystères de la Vierge. 2° *Il tesoro dei divoti di Maria ovvero il salterio grande e piccolo di S. Bonaventura tradotto*, Plaisance, 1857. 3° *Le trenta figure di Maria e i trenta principali suoi divoti dei primi secoli della Chiesa, ovvero nuovo mese Mariano*, Turin, 1857, 1866. L'ouvrage présente pour chaque jour du mois de Marie, une figure biblique de la Vierge, quelques traits d'un personnage célèbre pour sa dévotion à Marie et une prière tirée d'un Père ou d'un Docteur de l'Église. 4° *Il perfetto mese Mariano, ossia il divoto di Maria occupato nella cognizione e nell' ossequio di si gran Vergine in tutto il mese a lei sacro per mezzo di considerazioni, letture, meditazioni e preghiere*, Plaisance, 1857, ou commentaire des litanies de la Vierge. 6° *Il mese di Maria ad uso degli ecclesiastici e specialmente dei seminari*, Bologne, 1865. L'auteur applique aux ecclésiastiques les leçons de vertu qui se dégagent des mystères de la Vierge. 6° *La vita di Maria santissima proposta alle Figlie della Carità*, Gênes, 1875. Après avoir posé le principe de l'imitation de la Vierge, l'auteur détaille les vertus qui doivent le plus retenir l'attention des Filles de la Charité.

Cremisini a aussi écrit d'autres ouvrages de dévotion. *Vita di Sant' Anna, Madre di Maria santissima proposta ai suoi divoti nel mese a lei dedicato*, Bologne, 1862; *I prodigi del Sangue di Gesù Cristo vero Dio e vero uomo*, Turin, 1867; *Chi è San Giuseppe*, Modène, 1867; *San Gioachino, padre ammirabile della gran vergine madre di Dio Maria*, Bologne, 1875; *Visite al Santissimo Sacramento ed alla B. V. Maria per domandare la conversione dei peccatori*, opera del sacerdote Arnault voltata in italiano dal francese, Turin, 1848.

Vito Guarini, *Relazione di quanto precedette, accompagnò e seguì un ricorso avanzato alla S. Sede nel 1842 dal S. Michele Antonio Cremisini...* (1870). — Édouard Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 84-89.

André Dodin.

CRESPET (Pierre). Voir Célestins, t. 2, col. 383-384.

CRESSOLLES (Louis de), jésuite français, 1568-1634. — Du diocèse de Tréguier, Louis de Cressolles entre dans la Compagnie de Jésus en 1588. Après son noviciat à Verdun, il suit les cours du collège de Clermont à Paris, et à Pont-à-Mousson. Il enseigne ensuite les belles-lettres pendant une dizaine d'années, puis le supérieur général, Vitelleschi, l'appelle à Rome en qualité de « secrétaire aux lettres latines ». C'est dans l'exercice de cette charge que Cressolles meurt à Rome ne novembre 1634. Cressolles avait connu Pierre de Bérulle au collège de Clermont pendant qu'ils y poursuivaient ensemble leur théologie. Dans la dédicace du *Mystagogus*, le jésuite rappelle au cardinal que leurs bonnes relations dataient de trente-quatre ans plus tôt (1594-1595) : « clarissimi animi tui dotes et agnosco et amo », continue-t-il. Il semble, en effet, que cette amitié ne se démentit pas. Ils se virent au Gesù à Rome lorsque Bérulle y vint en 1625. Cressolles prend la peine de le signaler au recteur du collège de Dijon.

Outre des ouvrages de rhétorique qu'on distribuait en livres de prix et une traduction latine de l'*Institution catholique* de Pierre Coton, Cressolles publia deux ouvrages qui intéressent la spiritualité. Son *Mystagogus de sacrorum hominum disciplina* (in-folio, Paris, 1629; rééd., 2 in-4°, 1638) est un curieux assemblage de textes de l'Écriture, des Pères et des auteurs spirituels sur l'ordo hierarchicus : sa noblesse et sa dignité, les dispositions et les obligations nécessaires à ceux qui y prétendent; Cressolles traite ici de l'oraison et en propose des thèmes sur les attributs et les bienfaits de Dieu; il parle ensuite du comportement extérieur du clergé. A noter le chapitre *De cura corporis et usu rerum externarum*. Les deux in-folio de l'*Anthologia sacra*, dédiés l'un au cardinal de Richelieu (Paris, 1632), l'autre au cardinal Barberini (Paris, 1638; l'ouvrage était achevé en 1634) constituent un florilège sur les principales vertus morales et chrétiennes.

Ph. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Anvers, 1643, p. 309-310; copié par ses successeurs. — A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. 22. — N. Abram, *L'Université de Pont-à-Mousson*, Poitiers, 1870, p. 336-338. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1654-1655. — J. Dagens, *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, t. 3, Paris, 1939, p. 3. — A. Gandilhon, art. *Bourges*, dans P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 882. — Claude Fleury, dans un poème consacré à la *Bibliotheca Claromontana* (*Nouveaux opuscules*, éd. Émery, Paris, 1807, p. 312), range Cressolles à côté des Maldonat et des Petau : quo doctior alter non fuit, excepta sapientis mente Petavi.

Michel-Jean Picard.

CRESSY (Hugh Paulin Severus), bénédictin missionnaire anglais, 1605-1674. — Né protestant au comté d'York en 1605, élevé à Merton College à Oxford, où il fut *magister artium* et *fellow*, Hugh Cressy fut ordonné prêtre dans l'Église établie et débuta comme chapelain particulier et chanoine à Windsor. Il était doyen de Leighlin en Irlande lorsqu'il se convertit en 1646. Entré chez les bénédictins de Douai il y fit profession en 1649 et, après un séjour à Paris comme aumônier des religieuses anglaises, il fut envoyé en mission dans le sud de l'Angleterre. En 1661 il est chapelain de la reine Catherine de Bragance et séjourne auprès d'elle à Sommerset House. Définiteur depuis 1666 et prieur de Rochester depuis 1669, il mourut à East-Grinstead en Sussex, le 10 août 1674. Il a laissé de nombreux travaux, principalement de controverse et d'histoire, mais doit surtout être signalé ici comme éditeur de mystiques anglais. On lui doit l'édition de la *Sancta Sophia* de dom A. Baker parue à Douai, 2 vol., 1657; celle de la *Scala Perfectionis* de Walter Hilton, à Londres, 1659; et enfin *Sixteen revelations of Divine Love* de Julienne de Norwich, Londres, 1670. Cressy publia le récit de sa conver-

sion : *Exomologesis*, Paris, 1647, et aussi *Certain Patterns of devout Exercices of immediate Acts and Affections of the Will*, Douai, 1657.

H. N. Birt, *Obit book of the English Benedictines*, Edinburgh, 1913. — G. Meunier, *Révélations de l'amour divin* de Julienne de Norwich, Tours, 1926, p. 369-371. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the english Catholics*, t. 1, p. 592-596, Londres, 1885. — *The catholic Encyclopedia*, t. 4, New-York, 1908, p. 486-487.

Antoine DES MAZIS.

CRESTEY (PIERRE), curé de Barenton, 1622-1703. — Pierre Crestey est à compter parmi « les saints prêtres français du 17e siècle » dont Joseph Grandet s'est fait le biographe attitré. Né à Trun, dans le diocèse de Séez, le 17 novembre 1622, il étudie les belles-lettres, la philosophie et la théologie chez les jésuites au collège du Mont, alors incorporé à l'université de Caen. Membre de la congrégation de la Sainte Vierge, sa dévotion mariale marque sa vie spirituelle et son apostolat; dans son testament, il remercie Dieu d'avoir été « chrétien, prêtre, congréganiste » (p. 160). A l'Hermitage de Caen, il noue relations avec tous ceux qui font partie des assemblées, Renty, Bernières, La Vigne, saint Jean Eudes. Tonsuré à seize ans, il est ordonné diacre à Séez, en 1647, par Jacques Camus de Pontcarré, évêque du diocèse, et prêtre à Rouen en 1649 par Jean-Pierre Camus, de Belley. Il revient dans sa paroisse natale, où, en qualité de vicaire, il renouvelle l'esprit chrétien. Il établit dans le collège qu'il fonde la congrégation de la Sainte Vierge, la confrérie du Rosaire, la dévotion aux Saints Cœurs. En 1654 il visite Bourdoise, Olier et prend contact avec saint Vincent de Paul par une retraite à Saint-Lazare. Vers 1660, sur le conseil d'Enguerrand le Chevalier, son directeur et futur supérieur du séminaire de Séez, † 1697, il passe dans le diocèse de Lisieux, à Menil-Imbert. Il s'associe quelques prêtres sans attributions déterminées et fonde un collège « presbytéral » avec deux vicaires, quatre régents et cinq autres prêtres, entre autres Anquetil, « homme fort intérieur ». Intéressés par ce groupe d'ecclésiastiques vertueux, les évêques de Lisieux, de Séez, de Bayeux envoient auprès d'eux les clercs pauvres de leurs diocèses pour les former aux sciences sacrées. Le prestige de Crestey s'impose si bien qu'en 1677 il organise une conférence ecclésiastique tous les mois d'après un réglement concerté avec l'abbé du Val-Richer, † 1693, l'ami de Rancé (J. Grandet, *La vie...*, règlement des conférences, p. 54-57).

Sur la présentation de Mme de Durcet, et suivant l'avis du curé de Saint-Pierre de Caen, La Vigne, il devient en 1678, curé de Barenton au diocèse d'Avranches. Il amène avec lui huit ecclésiastiques de Menil-Imbert et, avec deux autres vicaires, renouvelle les expériences précédentes : groupement de prêtres, conférences, école de filles, collège qui compte jusqu'à 350 jeunes gens, hôpital pour les pauvres à Vimoutiers, confréries et surtout missions fréquentes suivant les méthodes de saint Jean Eudes. Les évêques qui se succèdent alors sur le siège d'Avranches, Froullay de Tessé, Daniel Huet, Roland-François de Querhoent de Coentenfao le soutiennent. C'est pour garder les effets du renouveau paroissial que Crestey publie les *Exercices de la journée chrétienne et pour le jour de la communion, avec un abrégé de la doctrine chrétienne* (vers 1681-1682) qui, en cinq éditions, — la dernière, Rennes, 1718 —, se répandent dans toute la Normandie. On y lit un abrégé des principaux devoirs des chrétiens en toute condition et état jusqu'à ceux des officiers de justice, marchands, laboureurs et artisans (p. 279-288).

Crestey fut souvent appliqué au ministère des religieuses, comme supérieur des chanoinesses de Notre-Dame de Bernay, — par qui il connaît le « P. de Mattaincourt », saint Pierre Fourier —, des carmélites de Pont-Audemer, des bénédictines de Vire, comme visiteur des dominicaines de Pont-Lévêque et des bénédictines de Moutons. A l'hôpital de Barenton, avec deux religieuses venues de Vimoutiers, — l'une d'elles est la Mère Saint-Joseph —, il fonde une congrégation mi-hospitalière, mi-enseignante d'augustines, dont il rédige les constitutions. C'est pour elles qu'il écrit *Le miroir des religieuses*, « où elles voient ce qu'il faut retrancher de leur conduite, ce qu'elles doivent faire et souffrir » (extraits dans Grandet, p. 239-241). Pour les former aux vertus solides, il compose, dans le genre du temps, des alphabets de vingt-cinq maximes ou centons, disposés parfois en acrostiches et dont certains ne manquent pas de valeur psychologique. Deux s'inspirent du parallèle « de la propriété et de l'abnégation » que fait Olier au début de son *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes;* ce sont l'*alphabet de ceux qui se laissent conduire par l'amour-propre ou des propriétaires* (p. 273-275), et l'*alphabet de ceux qui sont dépouillés et vides de l'amour-propre, ou du désapproprié* (p. 276-278). Les augustines de Barenton possèdent une copie d'un *Recueil des méditations que notre très saint et très digne fondateur et supérieur Messire Pierre Crestey donnait aux religieuses dont il était supérieur lorsque, allant les visiter, il leur faisait faire en même temps leurs retraites.*

Dans les lettres que Crestey adresse aux nombreux prêtres qu'il dirige, — Grandet n'en cite malheureusement qu'une douzaine —, ses conseils se ressentent de ses auteurs favoris, Bernières, Surin, etc : il insiste surtout sur l'oraison d'attention amoureuse à Dieu présent et la spiritualité d'abandon (cf *Méthode pour conduire les âmes dévotes à la perfection*, p. 242-243, et ses lettres aux ecclésiastiques, p. 244-253).

> Suivez dans la prière le mouvement, l'attrait et la direction de Dieu. Le raisonnement doit y être rare, mais les affections plus communes, plus simples et plus profondes. Le silence, la récollection et les douces et fréquentes élévations de votre cœur à Dieu la continueront facilement. La fidélité en tout sera leur gardienne; cette œuvre est l'école de la vertu et de la plus solide science pour vous (p. 245).
>
> Demeurez dans l'abîme de votre néant, mais tout perdu en Dieu, comme une goutte d'eau dans l'océan... Une vue simple, respectueuse et amoureuse de Dieu vaut mieux que tous les raisonnements, toutes les affections et bonnes résolutions, parce qu'elle les contient entièrement (p. 247).

L'*exercitium introversionis cum septem illius objectis*, qui était la charte de sa direction, reproduit le chapitre 1er du livre de Louis de Blois, *In conclavi animae fidelis*. On lira aussi dans Grandet (p. 259-266), les *Maximes à suivre pour arriver à la perfection* et ses notes de retraite (p. 17-19, 22).

C'est dans cette vie d'oraison et d'action sacerdotale que cet humble curé de Barenton a été un grand formateur du clergé et de la piété normande, facilitant les voies à saint Jean Eudes avec qui il était en relations continuelles. Outre les cinquante ordinands qui furent parfois à demeure, beaucoup d'autres ecclésiastiques passèrent quelques jours en ce véritable presbytère

avant de recevoir les ordres sacrés, entre autres, Le Faverais, le futur supérieur de Saint-Nicolas du Chardonnet. L'influence de Crestey fut profonde; Boudon le tenait en particulière vénération. Pierre Crestey mourut d'apoplexie le 23 février 1703.

J. Grandet, *La vie de messire Pierre Crestey*, Rouen, 1772, rééditée par Courval, Paris, 1870, par J. Blouet, 1897; c'est à cette dernière édition que nous renvoyons. — L. Hommey, *Histoire générale... du diocèse de Séez*, t. 4, Alençon, 1900, p. 464-469. — D. Boulay, *Vie du vénérable Jean Eudes*, t. 4, Paris, 1908, p. 13 svv. — G. Bonnenfant, *Les séminaires normands du 16e au 18e siècle*, Paris, 1915, p. 235-238.

Paul Broutin.

CRÉTENET (Jacques), fondateur des joséphistes ou crétenistes, 1603-1666. — 1. *Vie.* — 2. *Les joséphistes.*

1. Vie. — Né à Champlitte (Franche-Comté) en 1603, Jacques Crétenet ne trouva pas les attentions familiales qu'auraient dû lui valoir son intelligence éveillée et sa piété précoce. A quinze ans il quitta la maison paternelle, prit à Langres quelque rudiment de chirurgie et vint échouer à Lyon en 1628 en pleine épidémie de peste. Pour ce jeune fratel-chirurgien, ce fut l'occasion de révéler son talent, d'acquérir la « maîtrise » et d'épouser une veuve qu'il avait soignée. A partir de 1634, il subit l'influence de la mère Madeleine de Saint-François, fondatrice du monastère Sainte-Élisabeth pour tiercelines, à Bellecour. Elle lui enseigna les voies de l'oraison, au prix d'un sévère règlement de vie, d'une méthode analogue à celle des *Exercices spirituels* de saint Ignace, et surtout d'une grande docilité à l'Esprit de Dieu. « Dès le moment que vous sentirez votre volonté échauffée et portée aux affections, laissez-vous y aller et ne vous arrêtez pas à discourir... Quand on se sent attiré aux affections d'amour, de reconnaissance, d'abandon ou autres semblables, il faut les suivre sans se mettre en peine de rappeler dans son esprit le sujet de la méditation » (*La vie...*, p. 19).

Les relations nouées au parloir de la contemplative, ses progrès en dévotion n'empêchaient pas Crétenet d'exercer son art avec dévouement. On le vit bien au cours d'une nouvelle épidémie en 1643. Son crédit s'en trouva tellement accru que, l'année suivante, les chirurgiens de Lyon le députèrent à Paris pour soutenir leur procès devant le grand conseil. A cette occasion, il fit la connaissance de M. Olier, qui le désigna bientôt aux prêtres de Saint-Sulpice comme « un modèle de toutes sortes de vertus » (Faillon, *Vie de M. Olier*, 2e éd., Paris, 1853, t. 1, p. 523; t. 2, 475 svv). Quand Crétenet revint à Lyon, dom Arnaud, prieur des feuillants, lui confia les dirigés de la mère Madeleine, morte le 23 juin 1642. La maison du chirurgien devint le rendez-vous d'un groupe de pieux laïques, d'étudiants, d'ecclésiastiques de tout rang, en quête de vie intérieure. Les avis qu'ils recueillirent en ces colloques sont dans la ligne de la spiritualité traditionnelle.

Tâchez de vous tenir en la présence de Dieu le plus souvent que vous pourrez; pour cet effet, élevez de moment en moment votre cœur en Dieu et faites souvent des actes de foi, d'espérance et de charité. Ayez toujours quelques oraisons jaculatoires, comme celle-ci : Mon Dieu, quand est-ce que je vous aimerai? Faites que je vous aime. Accoutumez-vous à ne désirer que de plaire à Dieu et à faire tout pour sa plus grande gloire (*La vie..*, p. 470).

Le but une fois fixé, il n'y a qu'à suivre les voies sûres du courage, de l'humilité et de l'obéissance.

Nous devons toujours regarder notre néant et nos faiblesses et nous estimer de grands pécheurs indignes d'aucun bienfait de Dieu, et dignes de toute sorte de supplices; nous présenter ainsi à Dieu dans nos oraisons et lui demander miséricorde, et, dans ces sentiments, nous regarder les moindres de tous, choisir la dernière place, désirer d'être méprisé et d'être foulé aux pieds d'un chacun, être bien aise quand Dieu en fait naître les occasions, et toujours se soumettre à l'obéissance (p. 463).

Il y a bien des extatiques et des faiseurs de miracles dans l'enfer; mais il n'y a point d'obéissant : c'est un chemin par où il ne se perd personne (p. 547).

Quand un jeune homme veut se marier, il s'informe si celle qu'on lui propose pour épouse est riche, belle, sage et de bonne humeur; il considère les qualités qu'elle possède les unes après les autres, ses richesses, sa beauté, sa vertu; mais quand il a fait toutes ces recherches et toutes ces considérations, si elle lui agrée, il ne s'arrête plus à ces qualités en particulier; l'idée générale qu'il s'en forme dans l'esprit les lui fait voir tout à la fois et le transporte de joie dans l'espérance de l'avoir un jour. De même, une âme qui s'est beaucoup remplie des perfections infinies de Dieu, sitôt qu'elle entend parler de lui, elle est dans l'admiration; c'est assez qu'elle sache qu'il est tout grand, tout-puissant et tout bon, pour entrer d'abord dans des complaisances amoureuses de ce qu'Il est (p. 405-406).

La mère Madeleine fut le témoin de tels progrès spirituels chez celui qu'elle appelait son « coadjuteur », qu'

elle fut obligée de lui dire de se laisser aller aux mouvements du Saint-Esprit, qui voulait prier en lui, de s'abandonner entièrement à ses attraits, et de bien prendre garde de ne pas empêcher ni interrompre par son action propre celle de Dieu, à moins qu'il se sentît fortement poussé d'agir (p. 44).

Crétenet, laïc, devint à son tour un directeur compétent et recherché.

2. Les joséphistes. — Les questions que l'on agitait en la maison du « bon M. Crétenet » ne portaient pas seulement sur des sujets de piété; selon l'actualité on y parlait des missions de campagne. C'est ainsi que parmi les quarante ecclésiastiques qui fréquentaient ce cercle, germa l'idée d'une fondation de missionnaires qui prirent plus tard le nom de joséphistes. Un essai de mission à Martignat fut une réussite.

1° *Fondation.* — Le premier projet de fondation, élaboré en 1648, fut soumis à Deville, vicaire général de Lyon, et encouragé par les jésuites Derhodes et de Saint-Rigaud. Les premières expériences apostoliques des missionnaires Michel, Toniet, Angelot, en Bugey et en Franche-Comté, furent signalées par des conversions éclatantes, entre autres celles du marquis de Coligny et du baron d'Attignat. Ces succès éveillent des jalousies, provoquent persécutions et libelles. En 1651, à la suite de missions en Dauphiné et en Bresse, l'opposition est si violente que l'archevêque de Lyon, le cardinal François de Richelieu, menace d'excommunication « un certain chirurgien qui se mêlait de gouverner des prêtres » (p. 139). L'affaire en resta là; l'orage se dissipa. Ce fut bien autre chose après la mission du Puy en 1656. Sur le conseil de M. Olier (lettre à M. de Bretonvilliers, 27 octobre 1652, éd. E. Levesque, t. 2, Paris, 1935, p. 40), l'évêque, Henri de Maupas, avait fait accepter à M. de Lantages, l'aide de quelques crétenistes, « ce camp volant d'ecclésiastiques missionnaires qui ont plus d'esprit apostolique, et ont plus de béné-

diction, et font plus de fruit solide que tout ce que nous avons vu et ouï ». On les accusa d'étroitesse d'esprit et d'opinions erronées. L'affaire rebondit à Lyon et valut à Crétenet toutes sortes d'avanies. Mais une fois de plus, les autorités diocésaines se prononcèrent en sa faveur, au Puy comme à Lyon.

Le 5 octobre 1661, Camille de Neuville, archevêque, met officiellement fin à toutes oppositions en accordant à la communauté de s'établir à Lyon « pour vaquer aux prédications, catéchismes et missions dans le diocèse ». Le marquis de Coligny assume les frais de l'installation et, tandis qu'il offre une maison et construit une église, le prince de Conti, non content de se déclarer patron et fondateur, obtient du roi des lettres patentes en faveur de la communauté. En 1667, l'archevêque confirme sa confiance en attribuant a l'établissement la qualité de séminaire. En 1656, saint Vincent de Paul avait défendu Crétenet devant l'assemblée du clergé.

Les missionnaires de Saint-Joseph choisirent Crétenet comme leur supérieur et le prièrent de rester en la maison qu'il leur avait cédée. Prudemment le chirurgien se contenta d'y louer un appartement. Bien lui en prit : l'entente fut de courte durée.

« Son dessein n'avait jamais été que d'associer des prêtres pour travailler dans les missions, et pour cet effet il aurait désiré que les missionnaires eussent vécu comme ils avaient fait par le passé, sans aucune maison qui leur fût propre, ou que tout au plus ils en eussent une petite dans la ville qui leur servît de retraite pour se reposer après les missions, avec une petite chapelle pour y faire les fonctions de leur ministère... Ces messieurs, d'un autre côté, croyaient devoir faire une grande église et de grands bâtiments pour avoir plus de lieu et plus de moyen de recevoir un grand nombre de personnes » (p. 190-191). « On résolut... qu'ils regarderaient à l'avenir M. Crétenet comme leur grand-père, à qui ils porteraient honneur et respect, sans que pourtant il dût se mêler d'aucune chose » (p. 194).

La cause réelle de ces divergences portait sur le but même de l'œuvre. Les uns avec Crétenet ne désiraient qu'une simple association de missionnaires diocésains; les autres, autour de Cochet, prétendaient à une congrégation proprement dite avec séminaires et collèges. Ils ne prononçaient point de vœux et leur directeur général était sous l'autorité de l'Ordinaire de Lyon. Avec une admirable humilité s'effaça celui qui avait écrit : « Dieu est jaloux de nos cœurs. Il les veut sans partage. Il ne peut souffrir qu'ils se répandent sur les autres créatures, même les plus parfaites, pour quelque motif que ce soit et pour saint qu'il paraisse ».

Ce drame d'abnégation eut son apothéose terrestre : avant de mourir Jacques Crétenet reçut l'ordination sacerdotale. Il la désirait depuis longtemps, surtout depuis la mort de sa femme (1665). Il était pressé de la recevoir par ses amis fidèles, par dom Arnaud lui-même; on lui avait prédit cet honneur au cours des épreuves de 1650. Camille de Neufville connaissait de longue date et estimait « cet homme extraordinaire qui avait si bien servi l'Église et lui avait procuré de si bons prêtres ». Témoin de sa science infuse des choses de Dieu, avant de partir pour Paris il lui remit des dimissoires pour se faire ordonner où il voudrait. Le Saint-Siège consulté ratifia la décision de l'archevêque, ajoutant les dispenses nécessaires. Malgré une série de contre-temps qui trouvèrent toujours leur solution à point nommé, Crétenet reçut tous les ordres des mains de l'évêque de Belley, dom Belin, entre le 6 et le 15 août 1666. Mais l'effort avait été trop grand pour son organisme épuisé. Retournant à Lyon, il mourut en cours de route, chez les chanoines de Montluel, le 1er septembre 1666, sans même avoir pu célébrer une première messe.

2° *Évolution.* — Communément désignés « joséphistes », surnommés « crétenistes », les missionnaires, institués par Crétenet, furent établis sous le titre de « Communauté de Saint-Joseph ». On les appela aussi « congrégation des missionnaires de Saint-Joseph ». La congrégation est placée sous la juridiction des archevêques de Lyon qui ont autorité pour approuver l'envoi en mission de chaque missionnaire et le choix du directeur général. Ce dernier, nommé à vie par une assemblée générale extraordinaire, est assisté d'un conseil élu pour trois ans. A chaque triennat, les assemblées générales désignent les chefs de missions, les directeurs et les professeurs de collèges.

Crétenet, mis à l'écart, conserva l'admiration de ses disciples qui ne contestèrent jamais la valeur de ses enseignements spirituels et s'appliquèrent à les vivre. Sens de l'humilité et de l'obéissance aux supérieurs, pratique de l'oraison mentale, émulation et abnégation au sein des petites équipes de missionnaires, caractérisèrent la spiritualité de la congrégation à ses débuts, en même temps que le zèle apostolique de ses membres. En 1671, le grand vicaire, B. Morange, inspecte le couvent et en revient édifié, semble-t-il, à moins qu'il n'ait été circonvenu.

L'activité des missionnaires est très diverse. A Lyon, ils se consacrent à l'éducation spirituelle par la parole et leurs écrits. Parmi les premiers joséphistes, Trottet et Légeret sont des prédicateurs réputés et des directeurs recherchés. Ils désirent restaurer la ferveur de vie chrétienne qu'a connue la primitive Église. Leurs dirigés appartiennent souvent à la haute société, qu'il s'agisse des visitandines ou des jeunes filles regroupées dans une de leurs maisons autour de la marquise de Coligny.

Retenons ce témoignage du curé de Saint-Vincent de Lyon dans un recueil de lettres de 1693 : « Monsieur Toniet était un grand homme d'oraison... Il avait une douceur merveilleuse et des talents particuliers pour la conduite des âmes ». On cite de Pierre Toniet † 1680 : *Morale chrétienne en forme de méditations pour les gens du monde* (Lyon, 1680); *La Paix intérieure de l'âme* (Lyon, 1682); *Méditations sur la Passion de Jésus-Christ* (Paris, 1690); *Entretiens de l'âme chrétienne ou cantiques* (Paris, 1698). Ajoutons les ouvrages de Rébeyrolis : *Méditations sur la passion de Notre-Seigneur pour chaque jour du mois en forme d'élévations* (plusieurs fois réimprimées à Lyon au 19e siècle); de P. Rolin, † 1733, sans doute le joséphiste, *L'amour souffrant* (Chambéry, 1711). On peut signaler en passant un certain nombre d'ouvrages de théologie et de controverse, trop souvent teintés de jansénisme.

Le séminaire de Saint-Joseph jouit d'une réelle influence. Largement ouvert à l'origine, il distribue à des externes philosophie et théologie. Le succès lui vaut d'être suivi par des élèves des jésuites; en 1685, devant les protestations de ces derniers, les joséphistes réservent leurs cours à la formation de leurs propres clercs, qui achèvent des études théologiques commencées ailleurs.

A l'extérieur, les joséphistes ont pour objectif la christianisation des campagnes. Les registres de la communauté notent les villages visités et la fréquence des missions qui y sont prêchées. La liste en est impo-

sante et on ne s'étonne pas de constater que trois directeurs de missions résident en permanence au couvent des Terreaux pour les diocèses de Lyon, Grenoble et Vienne. L'installation rapide de couvents à Rivières, près Uzès, et à Nevers atteste l'extension de la congrégation qui, dès l'origine, avait établi le couvent et administré la cure de l'Isle-Adam, aux environs de Paris. Très vite, les joséphistes comprirent l'importance de la formation de l'élite rurale. Sans interrompre le rythme de leur effort missionnaire, ils ouvrent des collèges où voisinent nobles, bourgeois et paysans. L'un des plus connus et le premier en date est celui qui se crée en 1664 à Nantua. Sa popularité est telle que les habitants et les autorités locales n'hésitent pas à soutenir les missionnaires dans leurs démêlés avec la Cour, voire avec l'archevêque. Dans le midi, où les évêques d'Uzès suscitent nombre de missions, un collège est ouvert à Bagnols en 1690. D'autres sont installés à Thoissey en Dombes, à Louhans, à Chalon-sur-Saône, à Grenoble, à Saint-Rambert près de Lyon. En 1765, le collège des jésuites de Roanne sera repris par les joséphistes qui y donneront un enseignement scientifique très apprécié. Ils n'hésiteront pas en 1770 à répondre à l'appel de l'évêque de Belley qui leur confie la direction de son collège-séminaire.

Furent successivement directeurs de la congrégation : Claude Cochet (1661-1682), Jean Légeret (1682-1698), Joseph Biord (1698-1700), Terrier (1700-1705), Plantier (1705-1715), Jean Picheret (1715-1749), Étienne Chevron (1749-1772), Antoine Blanchard (1772-1780), Antoine Thibault-Gentil (1780-1792).

L'histoire de la congrégation est complexe. De même qu'il faut se garder d'identifier les crétenistes avec d'autres joséphistes du 18e ou du 19e siècle, il faut aussi distinguer avec soin les branches autonomes qui se sont détachées des crétenistes. En voici deux exemples. En 1695, Georges Crétenet, suivant la volonté de son père et avec les biens laissés à cet effet, ouvre le séminaire de Sainte-Colombe-lès-Vienne, qui fait fonction de séminaire diocésain. La communauté de « missionnaires de Sainte-Colombe » se maintint au début en rapports avec celle de Lyon; mais elle prit assez rapidement son indépendance.

Également, on voit Jean Vuilleminot (1640-1721), formé par Crétenet, accompagner, vers 1670, l'évêque de Grenoble, Étienne Le Camus, dans ses tournées pastorales, et en 1673 se mettre au service d'Antoine-Pierre de Grammont, archevêque de Besançon. Il attire auprès de lui une douzaine de joséphistes, qui, bientôt, n'auront plus aucun lien avec ceux de Lyon. Le principal collaborateur de Vuilleminot fut François Girod, † 1725, qui s'occupe surtout de la formation des séminaristes. Voir sur cette branche de joséphistes et leur activité L. Loye, *Histoire de l'église de Besançon*, t. 4, Besançon, 1902, p. 36-41, 128-130.

3° *Jansénisme.* — Très rapidement, les joséphistes furent accusés de jansénisme; la première thèse suspecte est imprimée en 1671. Cependant, malgré quelques interdictions individuelles, il faut attendre la publication de la bulle *Unigenitus* en 1713 et la nomination de l'archevêque François de Neuville pour que les joséphistes soient directement menacés. La révocation de l'établissement accordée par le roi n'eut pas ses effets, grâce à Picheret, directeur général, qui gagna la confiance de l'archevêque. Les joséphistes persistent dans leurs positions hétérodoxes sur la grâce, la liberté, la prédestination, le culte de la Vierge. Une liste d'erreurs relève cent et une propositions jansénistes soutenues au séminaire Saint-Joseph par treize missionnaires. Ces erreurs sont dénoncées par une abondante série d'écrits paraissant entre 1718 et 1725.

Joram (pseudonyme non identifié), *Dénonciation des thèses soutenues au séminaire des prêtres de Saint-Joseph de Lyon à Monseigneur l'Archevêque* et *Les nouveaux Pélagiens Jansénistes*, 1718; en 1722, probablement de l'abbé Pelletier, *Liste des erreurs enseignées dans le séminaire Saint-Joseph de Lyon* et *Le Parallèle des erreurs enseignées par les Missionnaires... avec celles de Baïus, de Jansénius, de Quesnel et d'autres, condamnées par l'Église; Lettre de M. l'abbé Pelletier. chanoine de Reims, à une dame de Lyon... au sujet de M. Rebeyrolis, son confesseur, missionnaire de Saint-Joseph*, Reims, 1722; Pelletier publie encore *Réflexions critiques sur le catéchisme et les cantiques spirituels à l'usage des missions composés par MM. les Missionnaires... imprimés en* 1718 *et* 1721; *Remarques sur la prétendue justification de M. Rebeyrolis*, 1722; *Lettre adressée à M. Picheret, supérieur général des Missionnaires*, 1723; l'abbé de Saint-Pierre, voisin du couvent de Bagnols, publie en 1724 en Avignon les *Maximes des Missionnaires de Saint-Joseph de Lyon, surnommez Crétenistes, conformes à celles des anciens et nouveaux hérétiques.*

A Lyon, la communauté est en lutte ouverte avec les sulpiciens du séminaire Saint-Irénée, dont le supérieur est alors Claude Fyot de Vaugimois (1689-1758). L'archevêque provoque entre les deux parties la *journée de Saint-Laurent* (10 août 1722); les opinions, manifestement jansénistes, soutenues par le joséphiste Rebeyrolis, sont approuvées par ses confrères et vivement attaquées par les sulpiciens. Cependant, aucune sanction n'est prise. Sommés en 1724 de signer la bulle les crétenistes ne se soumettent qu'en apparence; en 1729 leur séminaire est fermé et le droit d'enseigner retiré.

De Rochebonne, archevêque, obtient en 1735 la première rétractation formelle de la part de la communauté. L'assemblée générale de 1736 exclut les récalcitrants. En 1747, le cardinal de Tencin exige une nouvelle déclaration. Sous ces trois prélats, Picheret réussit à maintenir sa congrégation malgré toutes les attaques. Sous l'épiscopat de Montazet (1759-1788), tout acquis au jansénisme, le séminaire des joséphistes rouvre ses portes et devient diocésain en 1771; en 1783 il groupe 107 étudiants, y compris les diacres de Lyon qui sont tenus d'y passer un an. Les missions se multiplient, de nouveaux collèges sont fondés; à Lyon la communauté n'a jamais eu plus d'influence. Après la Révolution, la plupart des joséphistes entrent dans le clergé diocésain de Lyon. Plusieurs cependant refusent le Concordat et quatre d'entre eux, jansénistes intransigeants, deviennent des chefs de la Petite Église. On retrouve une dernière trace des crétenistes en 1810, lorsque le collège de Roanne rappelle comme professeurs plusieurs anciens membres de la congrégation.

On a écrit que Crétenet avait servi de modèle au Tartufe de Molière et, se basant sur les difficultés du comédien avec les confrères du Saint-Sacrement, on a prétendu que le chirurgien lyonnais était affilié à la célèbre Compagnie. Il semble certain que Crétenet n'en a jamais fait partie. On sait par contre qu'il fut membre de la congrégation des Messieurs du grand collège des jésuites de Lyon; que le prince de Conti, qui protégeait depuis 1653 la troupe de Molière, lui retira son appui après sa conversion, — à laquelle Crétenet eut quelque part —, et après avoir adhéré en 1656 à la Compagnie du Saint-Sacrement (voir art. Ciron, Conti); que Molière dut être le témoin des violences qui s'exercèrent contre Crétenet et ses missionnaires, circonstances où le terme de « tertufle » fut appliqué au chirurgien lyonnais comme un qualificatif injurieux (J. Audry, *Jacques Crétenet maître chirurgien et Tartufe*, dans *Lyon médical*, 26 juillet 1925; Fr. Baumal, *Tartufe et ses avatars*, Paris, 1925; Fr. Lachèvre, *Glanes bibliographiques et littéraires*, t. 2, Paris, 1929).

Sur Crétenet. — *La vie de Vénérable Messire Jacques Crétenet, prestre et instituteur de la Congrégation des Prestres Missionnaires de Saint-Joseph de la Ville de Lyon*, Lyon, 1680; en appendice *Un abrégé de la Vie de la Vénérable Mère Magdeleine de Saint-François*. L'auteur cite de nombreux textes spirituels et de pastorale attribués à Crétenet; le biographe serait probablement Villernot, chanoine de Saint-Nizier à Lyon. Les lettres N. Orame qui se trouvent à la première page, ne sont pas le nom de l'auteur, mais indiqueraient le privilège royal accordé à l'éditeur. — Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le 17e siècle*, t. 2, Paris, 1824, p. 94-96. — H. Bremond, *Jacques Crétenet*, dans *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, juillet 1922. — Dr C. Ferran, *Jacques Crétenet, chirurgien, barbier lyonnais et fondateur de l'ordre des Joséphistes au 17e siècle*, dans *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, t. 32, avril 1938.

Sur les joséphistes. — Archives départementales du Rhône : séries H (surtout), IG, et pour la Révolution : LQV. — Archives municipales de Lyon. — Bibliothèque municipale de Lyon : manuscrits du fonds Coste. — F. Héliot, *Histoire des ordres monastiques*, t. 8, Paris, 1721, p. 191-203. — L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 329 svv : Notice sur Fyot de Vaugimois, sulpicien, supérieur du séminaire Saint-Irénée. — *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, Lyon, 1882. — Vachet, *Les anciens couvents de Lyon*, Lyon, 1895. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1897, t. 2, p. 373-374. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 6, Paris, 1922, p. 411-416. — J. Godart, *Le jansénisme à Lyon*, Paris, 1934. — « *Tiercelines* ». *Le Tiers-Ordre régulier cloîtré et les religieuses de Sainte-Élisabeth*, Albi, 1943, p. 115-150; l'auteur est une religieuse de Sainte-Élisabeth. — S. Blanc-Foray, *La congrégation des missionnaires de Saint-Joseph de Lyon*, mémoire inédit, 1947.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* prennent toujours la défense des joséphistes. — Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du 18e siècle*, 1760.

Simone Blanc-Foray.

CRISES AFFECTIVES ET VIE SPIRITUELLE. — Il s'agit ici du rappel sommaire de quelques données, désormais classiques, de caractérologie et de psychologie, non d'un résumé complet d'une question dont l'ampleur déborde le cadre d'un article. Ce rappel n'a d'autre but que de présenter aux directeurs de conscience un aperçu sur l'importance des phases décisives de la vie en spiritualité, des écueils à éviter et des orientations positives à adopter.

1. *Notion.* — 2. *Crises d'évolution vitale :* 1° *Crises de l'enfance.* 2° *Crise de l'adolescence.* 3° *Crise de l'âge critique.* — 3. *Crises occasionnelles.*

1. Notion de crise

1° Définition et classification. — Comme le mot κρίσις (jugement, ligne de partage) le suggère, la crise est une étape décisive dans l'évolution d'une vie; suivant la réaction du sujet, elle est susceptible de se résoudre en un état plus riche que le précédent ou de se solder par un échec plus ou moins lourd de conséquences néfastes. Toutefois la situation critique ne suffit pas pour constituer une crise; elle n'en est que l'aspect objectif. Pour que se noue une crise, il faut, en outre, la prise de conscience angoissée, par le sujet, du danger que court son équilibre interne. Hors des moments difficiles qu'elle rencontre dans son histoire, la personnalité se développe, en effet, en conservant le sentiment de son unité : les apports nouveaux, fournis par l'expérience, s'intègrent harmonieusement au noyau déjà existant; en même temps que s'éliminent, sans déchirement, les éléments d'un passé révolu.

De même que le développement du corps se fait par périodes discontinues de modifications rapides, coupées de longs paliers, la vie psychologique, intimement liée aux phases physiologiques, est soumise, aux mêmes époques, à l'obligation de remanier substantiellement les structures anciennes : adolescence, passage à la vieillesse; ceci peut donner lieu aux *crises d'évolution* ou *génétiques*. Un événement brutal vient parfois ébranler l'édifice de la personnalité, acculant celle-ci à reviser les bases sur lesquelles elle s'était jusqu'alors construite : maladie, déception; *crises occasionnelles*. Enfin il arrive qu'une série de lâchetés ait sournoisement sapé l'idéal autour duquel le sujet avait organisé son existence; si bien qu'un jour se manifeste le désaccord qui s'est établi entre le comportement extérieur, réglé encore par les schèmes antérieurs, et la personnalité profonde, rebâtie sur une conception différente de l'existence (crises de foi, crises de vocation). La crise naît alors d'une tension entre deux parties du moi, accompagnée du sentiment qu'une portion notable de l'être n'est plus adaptée au reste. Le malaise ne fait que signaler un conflit intérieur qui ne s'apaisera que par le remembrement de tout l'être, afin de lui restituer sa cohésion menacée. Nous n'aborderons que les crises génétiques et occasionnelles, elles-mêmes limitées aux conflits affectifs, en insistant surtout sur les premières. Pour le reste nous renvoyons à Culpabilité, Direction, Épreuves, Foi, Mort, Vocation.

2° Conditions. — Si nous essayons d'analyser les conditions qui rendent possible l'éclosion d'une crise, il nous faut distinguer :

1) *des facteurs endogènes*, c'est-à-dire une aptitude préalable du sujet à être plus vulnérable à certains chocs, plus sensible à certains problèmes. La rupture d'équilibre n'a tendance à se produire qu'en des régions de plus grande fragilité. Ces points faibles sont : *a*) les uns innés, en dépendance du tempérament et de l'hérédité; les conflits psychologiques requièrent un tempérament « sensibilisé » à tel genre de difficultés, que les études de caractérologie ont pour but de signaler à l'attention des éducateurs. La même blessure d'amour-propre sera à peine ressentie par un extratensif et provoquera au contraire un drame durable chez un sentimental renfermé. — *b*) D'autres sont liés à un âge déterminé, en raison des transformations humorales qui retentissent sur le plan de la conscience psychologique et surtout de l'affectivité et confèrent une actualité brûlante à certains problèmes (la sexualité lors de la puberté). — *c*) D'autres, enfin, résultent du passé personnel. Certains événements s'enregistrent profondément dans la mémoire affective, créant, à la fois, des zones d'irritabilité autour du souvenir douloureux, et la tendance à des réactions stéréotypées devant toute situation qui ravive cette blessure mal cicatrisée. Le passé continue ainsi à peser sur le présent, comme s'il demeurait dans le psychisme des ornières indélébiles, où le sujet vient indéfiniment s'embourber chaque fois que se reproduisent des événements rappelant de trop près certaines situations, jamais complètement liquidées.

2) *des facteurs exogènes*, fortuits : climat dans lequel vit le sujet, ambiance délétère sur le plan des idées ou de la moralité; chocs affectifs imprévus, rencontre inopinée qui favorisent le développement ou provoquent

la cristallisation brusque des facteurs latents, en disposition prochaine de conflit.

Si la crise n'a pu être évitée, le seul effort à poursuivre de la part de ceux qui ont tâche éducative est de donner à celui qui la subit le courage de la traverser. Une crise, en effet, se présente souvent comme une option anxieuse entre deux ordres de valeurs, celles du passé et celles de l'avenir : à l'adolescence, choix entre l'intégration passive de l'enfant dans la famille et l'autonomie; à l'âge critique, choix entre les valeurs d'action et les valeurs de caractère; à d'autres périodes, entre l'acceptation du réel et la fuite de celui-ci, si ce n'est la révolte. Parfois, plutôt que d'un choix, c'est d'une synthèse qu'il s'agit : la personnalité doit garder toutes les acquisitions du passé et s'enrichir de valeurs nouvelles, comme en une sorte de progrès dialectique. Mais en toute hypothèse, choix ou synthèse requièrent une prise de position courageuse; car plusieurs tentations guettent celui qui est en crise : *a*) celle du regard nostalgique vers le bonheur passé qui continue à exercer une fascination séductrice; *b*) celle d'une hâte excessive vers le point d'équilibre nouveau : l'on ne peut que rarement brûler les étapes et forcer les délais nécessaires; *c*) celle d'une résignation maussade qui prolonge le malaise et la nervosité au détriment d'un progrès allègre dans la la vertu.

Une crise ne se dénoue pas sans une véritable ascèse, nécessaire déjà pour s'avancer à tâtons dans l'obscurité. Il faut en effet renoncer à l'équilibre passé avant d'avoir expérimenté la richesse de l'état futur. La réussite d'un tel progrès dépend des forces d'espérance dont dispose le sujet, car il lui faut faire crédit à Dieu, ou à la vie, qui a placé sur son chemin l'épreuve pour provoquer un sursaut généreux de sa part.

3° Liquidation. — Le succès ou l'insuccès dans cette liquidation est d'importance extrême pour la vie ultérieure du sujet.

1) *Mauvaise liquidation.* — Parmi les régions de plus grande vulnérabilité dans le psychisme figurent les « complexes », résultant de crises de l'enfance mal surmontées. Ils sont constitués par une situation, à forte charge d'angoisse, que le sujet a refoulée du champ de sa conscience claire, parce qu'il n'avait pas le courage de l'affronter; le propre d'un complexe est de n'être pas intégré dans la vie en devenir de la personnalité. La portion du psychisme qu'il intéresse garde donc la physionomie et les formes de réactions correspondant à l'âge qu'avait l'enfant lorsqu'il a vécu la crise non liquidée; l'on peut vraiment parler d'une arriération affective ou d'infantilisme; cette structure défectueuse risque de dégénérer en névrose, à l'occasion des périodes difficiles de l'adolescence ou du retour d'âge.

Même si un complexe ne donne pas naissance à une névrose déclarée, il modèle le caractère et imprime sa marque dans la vie spirituelle du sujet, le sensibilisant à certains écueils, le prédisposant à cultiver certaines idées-forces, le rendant imperméable à certaines formes d'idéal; en tout cas il maintient le sujet dans un égocentrisme qui paralyse son effort d'adaptation aux autres dans la charité. Un directeur de conscience saura distinguer les aspirations de pénitence, d'enfance spirituelle, de dévotion mariale ou de vocation religieuse, issues d'un complexe, de celles, en apparence semblables, qui viennent d'une personnalité saine; en faisant crédit aux premières, il n'aboutirait qu'à développer le moi instinctif au détriment du moi spirituel (voir Culpabilité, Enfance spirituelle).

2) *Liquidation authentique.* — Par contre une crise généreusement dépassée, outre le mérite surnaturel de l'épreuve surmontée, apporte à la vie spirituelle le profit d'une adaptation exacte au réel. Par l'effort qu'elle a exigé dans la poursuite d'un ordre de valeurs que le sujet découvrait, elle enrichit la personnalité des vertus spécifiques de chaque étape franchie (loyauté de l'adolescence; humilité et résignation de la vieillesse).

2. Crise d'évolution vitale ou génétique

Les auteurs distinguent crises primaires et crises secondaires selon qu'elles intéressent l'être tout entier ou seulement une portion de son psychisme.

Les *primaires*, — naissance, adolescence, âge critique, mort —, sont des crises fonctionnelles, c'est-à-dire qu'elles ont un point de départ somatique plus ou moins accusé, amenant un remaniement profond dans l'économie des énergies physiologiques. Ce travail organique produit une altération des forces psychologiques en présence. L'individu se sent autre; il doit accepter librement de devenir autre, malgré le malaise qui naît en lui devant cette transformation dont il ne saisit pas exactement la portée ni le sens.

Les phases d'autonomie ou de rupture par où débute chaque crise (le sujet éprouve en lui des sensations inconnues, accompagnées de fatigue; son attention est donc attirée sur ses impressions, ce qui l'amène à un certain repliement sur soi) ont pour finalité de donner à la personnalité le goût de rompre avec le passé et avec les êtres qui l'incarnent, avant d'ébaucher l'esquisse de ce qu'elle deviendra en s'établissant dans de nouveaux rapports avec le milieu ambiant. Déjà, avant que la crise n'éclate, le climat de la vie psychique se transforme assez pour la faire pressentir; sporadiquement apparaissent de brefs conflits qui rompent la monotonie de la période d'adaptation précédente, mettant le sujet et son entourage dans un état de perplexité qui ne révélera sa signification réelle qu'à la lumière du paroxysme suivant. Jusque-là la modification du caractère semble inexplicable, accentuant encore le malaise qui plane dans les relations du sujet avec sa famille. Faute de saisir le motif de ce changement, il est difficile, pour l'un comme pour l'autre, de réagir avec sérénité devant cette évolution incompréhensible. D'où l'inquiétude larvée qui caractérise la « pré-crise ». Pendant la crise elle-même, le déséquilibre humoral se traduit par une hyperémotivité; les états de dépression succèdent, presque sans transition, à des phases d'exaltation. Au début de la crise, le sujet s'apitoie sur lui-même et mobilise son agressivité contre son entourage; à la fin, la sensibilité a renversé sa polarisation, favorisant ainsi la réintégration dans la société. La connaissance des lois biologiques qui président à ces états de malaise spirituel permettra au directeur de rassurer son pénitent sur ce qui se passe en lui : sa générosité n'est pas en cause; d'autres subissent les mêmes difficultés; celles-ci d'ailleurs sont destinées à disparaître d'elles-mêmes.

Les crises *secondaires* se situent à l'intérieur des grandes étapes de la vie, délimitées par les crises primaires, enfance, âge adulte, vieillesse. Même si elles s'enracinent aussi dans le biologique, néanmoins leur

origine semble surtout sociale : il s'agit de régler un problème d'adaptation lié à une phase du développement vital; elles se situent presque entièrement à l'intérieur de l'affectivité, dont elles viennent menacer l'équilibre. Il y aura ainsi à distinguer pendant l'enfance : la crise d'un an avec ses deux stades, buccal (ou oral) et sadique (anal); la crise de trois ans (ou crise de personnalité et crise œdipienne); la crise de sept ans (ou d'adaptation scolaire); au cours de l'âge adulte : la crise complexe de l' « établissement »; pendant la vieillesse, la crise de la mise à la retraite. — Pour la facilité de l'exposé, nous suivrons l'ordre chronologique des crises.

1° Crises de l'enfance. 1) Crise primaire de la naissance. — Nous pressentons son importance sans posséder encore de technique d'investigation précise qui nous permette d'établir son influence sur la vie psychique ultérieure. A fortiori, sommes-nous encore désarmés pour neutraliser les effets que les souffrances du fœtus en gestation ou les chocs affectifs subis par sa mère vont avoir sur le psychisme du sujet. Il semble en effet qu'il faille attribuer à des causes prénatales l'aptitude à l'angoisse et la peur devant la vie.

Commencée probablement vers le 5e mois après la conception, la crise connaît son paroxysme dans le traumatisme de la naissance. Il semble, d'après les travaux de Rank, qu'il survive dans l'inconscient de tout humain un souvenir nostalgique du bien-être de la vie utérine, regret qui est une tentation de refuser les heurts de l'existence et de s'évader de l'effort vers le mirage d'un paradis perdu. A cette source affective toute primitive s'alimentent plusieurs des grands sentiments susceptibles de s'épanouir dans la vie spirituelle : Lacan rattache le sens maternel au renversement de la situation mère-enfant; la mère en effet revivrait, dans son enfant, son propre rêve, jamais assouvi, de retour au bien-être du nourrisson. — L'affection pour le chaud milieu familial aurait même racine inconsciente. La liturgie baptismale fait appel au même archétype de l'eau-symbole de la vie intra-utérine (Préface de la bénédiction des Fonts). — La liturgie des morts ramène, par l'image du sommeil ou du repos, le thème du sein de la terre ou du sein maternel (cf *Job*, 1, 21), et l'inconscient est tout disposé à identifier le paradis final au paradis initial dont l'expérience n'a jamais été complètement effacée. Il n'est jusqu'à la vie mystique qui n'emprunte ses aspirations de fusion vitale dans le Tout à l'état initial d'identité entre l'être et le milieu nourricier.

Si le traumatisme de la naissance n'a jamais été totalement oublié, parce que jamais accepté, l'euphorie des premiers mois de l'enfance a toutes les caractéristiques d'une post-crise, c'est-à-dire d'une phase d' « acceptivité », qui atténue au moins l'impression douloureuse de séparation brutale. Mais le sevrage, en répétant l'expérience de la rupture, risque de réveiller un mal à peine calmé.

2) Crise secondaire d'un an. — Elle s'étage entre le 10e et le 20e mois et se manifeste extérieurement par une grande instabilité motrice : l'enfant remue à en être fatigant; il témoigne d'une tendance à l'indiscipline, refuse la nourriture ou ne consent à la manger qu'à son mode : crise musculaire, euphorique sauf pendant les accès de poussée dentaire. Dans le domaine affectif l'enfant a deux acquisitions importantes à faire, correspondant aux deux stades de cette crise; une mauvaise orientation au départ pèsera toute sa vie sur la faculté d'aimance du sujet.

a) *Stade oral.* — L'amour oblatif s'éduque lentement depuis les premiers mois de la vie. Pour le nourrisson, l'amour n'est qu'une appétence tout instinctive pour la mère-nourriture, de forme très égocentrique, commandée par le principe du « tout ou rien » propre à l'instinct. Si donc l'objet d'amour se dérobe, l'enfant en éprouve une déception pénible de frustration et se sent lésé dans sa juste avidité possessive. Une séparation brusque et prolongée d'avec sa mère (sevrage affectif par maladie de celle-ci ou éloignement de l'enfant à la suite de la naissance d'un cadet) sera une épreuve de force qui dépasse les capacités de tolérance affective de l'enfant.

Un second élément essentiel de cette crise lui a valu le nom de stade oral que lui donna Freud. Ce psychologue mit en lumière l'aptitude que l'excitation de certaines régions du corps a d'engendrer une disposition de sympathie, chez le sujet, à l'égard des personnes associées affectivement à cette expérience. La « zone érogène » correspondant à cet âge est la bouche, et le comportement de l'enfant, dans sa faculté d'amour, trouve son expression symbolique adéquate dans l'avidité de succion.

Si le cap de la première année est doublé dans des conditions favorables, l'enfant accepte de renoncer à identifier l'amour et l'étreinte nourricière; bien plus il consent, dans un climat de tendresse, à une vie moins dorlotée et en particulier à un mode de nourriture exigeant l'effort de mastication. Mais que cette phase critique se passe malencontreusement, le sujet en reste marqué dans sa personnalité profonde et ne peut plus se départir d'attitudes « orales » : il continue à exiger une affection exclusive, totale; il réclame d'être choyé comme un enfant, à la dévotion duquel tous doivent s'empresser; qu'il soit homme ou femme, il demande à son conjoint de le dispenser de vouloir; il témoigne de passivité dans la vie, d'une douceur qui est un refus d'affronter les autres sur le mode agressif, sauf s'ils ne se plient pas à ses caprices ou ne viennent pas combler sa solitude. Une fixation au stade oral crée une propension à l'immortification en matière de confort et de plaisirs de la bouche.

La vie spirituelle se ressent des traits de cette mentalité : le culte de la Vierge sera facilement conçu comme une manière de prolonger l'infantilisme de ce caractère, avec son égocentrisme inconscient, et la sollicitude maternelle de Marie dispense d'initiative personnelle. Le directeur de conscience devra mettre en garde contre la pente trop spontanée à des dévotions d'abandon. Souvent ces inactifs se croiront une vocation de contemplatifs dont l'authenticité sera à éprouver par une ascèse énergique de renoncement et d'altruisme. Il peut se faire que le mystère eucharistique trouve des résonances profondes dans ce tempérament chez qui le mode d'union est toujours conçu sous forme de nourriture; mais il faudra insister sur la réciprocité dans le sacrifice qu'exige un amour vrai.

En somme, de la bonne évolution de ce stade doivent sortir deux dispositions fondamentales : un certain détachement vis-à-vis de l'être aimé pour le laisser vivre sa vie et pour consentir soi-même à devenir autonome; l'acceptation de l'effort que la vie réclame. Si ce tournant a été mal pris, la direction spirituelle devra tendre à faire acquérir tardivement ces qualités essentielles.

b) *Stade sadique.* — L'apprentissage de la propreté coïncide avec la fin de la crise d'un an, à une époque où la vitalité de l'enfant prend un caractère assez agressif. Il s'agit moins d'une révolte dirigée contre l'entourage que d'une dérivation des énergies musculaires, utilisées à lacérer ou à briser tout ce qui tombe sous la main. Freud affirme que la zone érogène, primitivement limitée à la bouche, s'est étendue, sous l'influence des efforts éducatifs pour faire acquérir à l'enfant la discipline de ses sphincters, à toutes les sensations viscérales. Il se peut que l'enfant soit violent et brise-tout pour surmonter en jeu actif l'angoisse du sevrage (Lacan), ou, suivant une théorie plus classique, qu'il ait son agressivité accrue par suite des contraintes éducatives plus vivement ressenties; en tout cas l'enjeu de cette crise est la sublimation bonne ou mauvaise de l'agressivité. Chez l'être qui réussit ce tournant, la violence d'un sacrifice doit être tempérée par la joie du don gratuit à l'être aimé.

Par contre, une liquidation imparfaite amène la personnalité à concevoir la vie spirituelle comme le culte consciencieux du devoir, sans l'élan d'un amour généreux. Le caractère est alors facilement rigide, méticuleux même, avec une propension à l'avarice ou au calcul dans le don de soi. Il manque une nuance de gratuité et de spontanéité dans sa conception de la vie religieuse ou sociale. Qu'un traumatisme plus grave affecte l'enfant à cette période, et ce sont des déviations plus dommageables : obstination, manie de la persécution; gens autoritaires, redresseurs de torts, cyniques, cruels; ou bien, à l'extrême opposé, êtres sans caractère, suscitant comme par un fait-exprès la brimade ou la persécution, et voués à la vocation de victime; se faisant même au besoin leur propre bourreau.

C'est à la douceur envers eux-mêmes et envers les autres, ainsi qu'au don joyeux, que devra les acheminer la direction. Sur la déviation masochiste du désir de pénitence, voir Pénitence. Il semble utile de rappeler aux directeurs qu'ils peuvent, sous l'emprise inconsciente d'une agressivité mal sublimée à ce stade de leur propre enfance, vouloir briser indûment la personnalité de leur dirigé.

3) **Crise de trois ans ou crise de personnalité.** — L'enfant est parvenu à l'âge de l'imitation; celle-ci satisfait à la fois son désir de participation affective avec la grande personne aimée dont il reproduit les gestes, et son besoin de s'initier à l'action efficace. Les mois qui précèdent les 3 ans sont des mois de gentillesse : l'enfant a dû acquérir la disposition d'oblativité au cours des deux stades précédents. Bientôt des accès de « mauvaise tête » de plus en plus fréquents signalent l'approche de la crise suivante. Celle-ci se caractérise par la tendance au caprice, à la bouderie, par les rebellions franches, accompagnées de rages spectaculaires. L'enfant ne veut pas céder. Cette attitude correspond à l'apparition dans le parler du pronom « Je » et l'on doit attribuer l'ensemble des phénomènes, qui marquent cette période, à une prise de conscience de soi qui appelle une affirmation de soi tapageuse. La distinction du moi et du non-moi est obtenue et l'enfant se sent comme un être autonome doué d'une puissance de volonté dont il entend disposer à son gré. La tentation est grande d'explorer la force de ce pouvoir : il se pose en s'opposant et s'exaspère de se sentir contrecarré dans ses volontés.

Au cours de cette période va s'amorcer sur le plan affectif un drame autrement sérieux. La prise de conscience du moi oppose au sujet, non pas un partenaire, mais la pluralité des êtres qui l'entourent, chacun étant doté d'une vie indépendante. Un nouveau renoncement est demandé à l'enfant : il doit admettre que sa mère puisse aimer son père plus que lui. Jusqu'à présent, il ne semblait pas sensible à cet aspect objectif de son monde familial qu'est la tendresse de ses parents l'un pour l'autre; la jalousie n'était éveillée en lui que par des préférences témoignées à ses frères et sœurs. La susceptibilité nouvelle qu'il ressent à l'égard de son père, les rêves inconscients d'exclusion qui la traduisent dans la logique implacable de l'instinct de possession affective, constituent les éléments, devenus classiques, de la crise œdipienne.

Pourquoi ce revirement d'attitude vis-à-vis d'une situation qui date de toujours et n'a jamais mobilisé son agressivité? Freud a cherché une explication dans la fixation, à cette époque, de la sexualité à la zone génitale. Il est certain que les organes génitaux sont alors l'objet d'une curiosité très attentive; ils semblent doués d'une sensibilité particulièrement excitable. Presque tous les enfants passent vers 3 ans par une période de masturbation. Cette pratique semble dépourvue de risque sérieux d'habitude tyrannique pour la suite; tout au plus mérite-t-elle d'être combattue au nom du savoir-vivre; car sa répression sévère par des adultes qui la jugent avec leur optique est souvent très pernicieuse.

Cette modification physiologique, qui attire l'attention de l'enfant sur son sexe, peut très bien agir sur sa psychologie et être cause de son amour ombrageux à l'égard de sa mère. Quoi qu'il en soit, le problème de son sexe est, pour le garçon de 4 ans, un point sur lequel l'angoisse est facile à naître; car le conflit que la masturbation engendre entre ses éducateurs et lui, en même temps que la rivalité avec son père grossie par son inconscient, lui fait appréhender le châtiment de la castration; bien des paroles anodines de ses parents sont interprétées comme une confirmation de ses craintes, donnant lieu à des cauchemars et de violentes peurs nocturnes. C'est la situation œdipienne, doublée du complexe de castration. Il est remarquable que ce contenu psychologique est vécu dans un climat de culpabilité, dont la subsistance sous forme d'anxiété diffuse pourra marquer profondément la personnalité spirituelle. La petite fille traverse à cet âge une crise légèrement différente où la rivalité du garçon avec son père est, pour elle, devenue une rivalité, bien moins vive, envers sa mère (complexe d'Électre); par contre la culpabilité ressentie à l'occasion d'une mutilation, qu'elle s'imagine avoir subie en punition d'une faute, est facilement plus aiguë chez elle que chez son frère.

La psychologie analytique a eu le mérite de mettre en lumière l'enjeu de la bonne liquidation de cette situation, au terme de laquelle les enfants des deux sexes ont surmonté leur angoisse pour établir des relations épanouies avec leurs parents. Pour lutter contre l'angoisse, l'enfant recourt à des inhibitions psychiques qui refoulent du champ de sa conscience claire les pulsions trop gênantes. Il pratique une politique de l'oubli systématique dont le mécanisme de censure a été baptisé « surmoi » par Freud. Encore faut-il que les quatre éléments constitutifs de la crise aient obtenu la solution nécessaire pour le développement affectif ultérieur de l'enfant : c'est-à-dire que celui-ci ait renoncé à la possession exclusive de sa mère, dépassé sa rivalité avec son père dans un amour sans réticence, intégré la réalité de son

sexe hors de toute angoisse, apaisé son sentiment de culpabilité.

Nous avons dit que c'est vers la 4e année que les plis indélébiles des complexes se contractent, rendant si difficile plus tard l'adaptation à la vie sociale, conjugale ou même à certaines vertus chrétiennes, comme l'humilité ou l'espérance, chez ceux qu'un complexe d'infériorité prédispose au doute débilitant ou aux sentiments d'indignité. La crise œdipienne ne doit pas se prolonger au delà des 7 ans, âge auquel le surmoi doit céder la place à la moralité de la conscience; où le refoulement sexuel que l'amour de la mère a provoqué doit être assez résorbé pour laisser disponible la sexualité en vue d'autres amours (des vocations peuvent être inspirées par un attachement infantile à l'égard de la mère, qui a capté toutes les puissances d'aimance du sujet à son profit au point de susciter un véritable dégoût du mariage; ces vocations issues d'un complexe d'Œdipe mal liquidé sont pour le moins suspectes). D'autres séquelles regrettables peuvent dériver de ce même attachement à la mère : impuissance sexuelle, scrupules attachés à telle activité sexuelle normale, homosexualité. La disparition du père pendant le développement de la crise œdipienne produit, le plus souvent, chez le garçon un accroissement dangereux du sentiment de culpabilité.

Si la liquidation est mal faite, en refoulant les complexes au lieu de les dénouer, le surmoi garde une sévérité excessive au détriment de l'équilibre psychologique et spirituel du sujet. Cette contrainte intérieure mobilise d'une façon improductive des énergies psychiques; de plus, tout refoulement se traduit spontanément en une tendance à l'obsession; les pulsions instinctives, exacerbées, en deviennent plus difficilement contrôlables par le moi supérieur. D'où un risque plus grand pour la moralité du sujet. La liquidation s'opère grâce à un mécanisme dont l'importance est de plus en plus soulignée dans les études modernes de psychologie, l'identification. L'enfant ne pouvant supplanter le parent de même sexe, pour lequel il éprouve une certaine rivalité, se substitue à lui par l'imagination en essayant de vivre la vie de celui-ci. Il apprend ainsi à le mieux comprendre et à l'aimer. C'est une sorte de réconciliation affective sur le mode du pardon et de la fusion; l'émulation qui naît ainsi avec l'adulte stimule la croissance de l'enfant dans la ligne de son sexe. Or cette identification harmonieuse n'est possible que si les parents restent pour l'enfant un idéal et un soutien affectueux, et qu'ils tiennent exactement leur rôle respectif : la faiblesse du père est peut-être plus néfaste pour son fils qu'un excès d'autorité, pourvu toutefois que cette puissance du père n'éteigne pas la personnalité de son garçon. Les parents ne devraient jamais oublier que, d'après les travaux de Bovet, l'image de Dieu, que se feront leurs enfants, est en dépendance étroite de la vision intérieure qu'ils ont de leurs parents : fermeté, justice, bonté, équilibre. Le premier objectif des parents est donc le témoignage d'amour harmonieux de leur tendresse conjugale.

4) **Crise de sept ans.** — Plus intellectuelle et motrice qu'affective, cette crise ne donne ordinairement pas lieu à des drames aussi apparents que celle de 3 ans; l'enfant est dans un « âge de grâce », qui coïncide avec la « période de latence » de la troisième enfance débutante. L'aspect positif de cette phase est l'entrée dans la vie personnelle à l'âge de raison : la première confession et la communion privée marquent le point de départ d'une vie religieuse souvent très généreuse.

Mais divers éléments peuvent amorcer une crise : — la turbulence de l'enfant dans cette période d'exubérance rend parfois difficile le passage à la vie plus disciplinée de l'école; — l'éloignement progressif de la famille pose des problèmes d'adaptation à la vie en groupe, avec les détresses que peut provoquer le contraste trop brutal entre l'affection reçue à la maison et la solitude affective de l'école; — l'amorce des intérêts intellectuels aide l'enfant à sublimer ses besoins instinctifs, dans la mesure où il n'est pas paralysé par des échecs scolaires répétés.

Il n'est pas rare de voir apparaître des signes d'une mauvaise adaptation à la vie : — complexe d'infériorité et doute de soi; — crise de mensonge chez l'enfant que les adultes ont déçu et qui se venge plus ou moins consciemment; — mythomanie d'évasion, par fuite du réel dans le monde imaginaire, en connexion plus ou moins étroite avec un complexe d'infériorité qui cherche à se compenser et avec des curiosités sexuelles insatisfaites; — scrupules; instabilité et paresse, souvent greffées sur une insuffisance des glandes endocrines ou des troubles de la croissance, valant à l'enfant des remontrances qu'il sent partiellement injustes.

D'après une enquête de W. Smet (*A propos de l'initiation des enfants*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 68, 1946, p. 44-60), il semble que l'initiation sexuelle individuelle par les parents devrait être à peu près complète avant l'âge de 12 ans; 12 ans est en effet l'âge de la vitalité spontanée maxima et les courbes des essais d'activité sexuelle, dressées par Kinsey, ont leur maximum à cet âge, comme d'ailleurs les courbes de la générosité altruiste, établies par de Clerck.

Notons que cette époque de la troisième enfance doit aboutir à une détente de la personnalité s'épanouissant dans un équilibre joyeux où Dieu parle souvent à l'âme par des touches intimes qui sont à l'origine de beaucoup de vocations.

2° **Crise primaire de l'adolescence.** — Il semble que l'adolescence constitue un passage douloureusement ressenti pour plus de la moitié des jeunes : 52 % des filles, 64 % des garçons (Debesse); avec un caractère aigu dans 28 % des cas (Lancaster). Trois tempéraments sont particulièrement atteints par le malaise de cet âge : les nerveux, EnAP; les sentimentaux, EnAS; les apathiques, nEnAS, pour lesquels le manque de dispositions pour l'action rend difficile l'essor vers l'avenir (voir l'attitude éducative à adopter dans Le Gall). La crise d'adolescence a deux terrains d'élection : le domaine de la sexualité, qu'éveille à l'attention du sujet sa puberté physiologique, et la prise de conscience du moi. Cette distinction est plus logique que vécue; car les deux ordres de réalités interfèrent l'un avec l'autre.

1) **La puberté et les problèmes sexuels.** — La croissance du corps se fait en une poussée rapide au début de l'adolescence, provoquant une désharmonie des formes et un déséquilibre des fonctions endocriniennes; en même temps se manifestent les signes de la maturité sexuelle. Le problème de cette phase de la vie est l'intégration dans l'ensemble harmonieux de la personnalité, de la force nouvelle de la sexualité, dont l'apparition brutale surprend et trouble, en même temps qu'elle attire violemment. Le sujet aborde d'ailleurs rarement cet affrontement avec une âme libre. Depuis les crises de l'enfance, la sexualité a été maintenue systématiquement dans la pénombre du mystère :

elle est le fruit défendu et convoité que les forces de refoulement ont cherché à écarter du champ de la conscience. Les confidences sont rendues difficiles auprès des éducateurs, et le caractère clandestin, dans une atmosphère de culpabilité, des initiations, solitaires ou entre camarades, contribue à entretenir l'angoisse d'un problème jamais vraiment tiré au clair.

Il s'agit pour l'adolescent de passer, à travers bien des tâtonnements, de l'ignorance de l'enfance et de sa sécurité en ce domaine, à l'acceptation lucide d'une fonction qui apparaît surtout, au début, comme occasion de péché. Douloureux, en effet, est le cas des garçons, chez qui la sensibilisation des organes génitaux, si grande vers l'âge de 14 ans, provoque, dans 80 à 90 % des cas, l'expérience plus ou moins répétée de la masturbation, suivie d'un sentiment angoissé de culpabilité. Impression d'échec et masturbation sont si intimement liées que l'humiliation de la faute, comme d'ailleurs toute autre constatation douloureuse d'inadaptation, tend à multiplier les chutes sexuelles. C'est à ce climat de pessimisme que le directeur s'attaquera, pour libérer l'adolescent de son habitude tyrannique, dût-il pour cela le dispenser, comme un anxieux qu'il est souvent, de l'accusation détaillée de ses défaillances, dans la mesure où cet aveu maintient dans un état d'accablement moral.

a) *Chez le garçon.* — L'intégration de la sexualité ne se fait que par étapes. A 14 ans, l'appétit sexuel chez le garçon est encore dissocié de l'amour et de la procréation; l'adolescent se replie sur lui-même pour inventorier son être et la volupté nouvellement découverte est surtout perçue comme une fonction du moi. Même les expériences entre camarades ne sont, à cet âge, qu'une investigation collective de soi. A 15 ans, au stade des amitiés sensuelles, se développe, dans un contexte d'homosexualité larvée, la découverte de l'attrait sexuel exercé par la personne de l'autre. C'est vers 16 ans que s'amorce la dernière étape, dans laquelle doit s'opérer progressivement la fusion entre le sentiment de l'amour et la génitalité. Au début, le désir sexuel reste encore très égocentrique, alors qu'apparaît déjà un sentiment vague, sans objet précis; puis apparaît un amour timide et très idéalisé, accompagné d'interminables rêveries sentimentales; enfin, vers 18 ans, l'amour, à la fois spirituel et charnel, se porte sur la même femme, entrevue comme compagne de la vie.

Cette évolution vers une sexualité normale peut être retardée de plusieurs années par des troubles de croissance; elle peut aussi n'aboutir jamais à une intégration, si un complexe d'Oedipe, mal liquidé, forme un barrage psychique vers la sexualité hétérosexuelle. L'adolescent est ainsi tenté de se fixer à un des deux stades transitoires ou même de revenir vers une forme narcissique de son instinct. C'est pourquoi il est important qu'il comprenne la richesse d'une sexualité équilibrée. C'est la tâche de l'éducateur, de l'amener à la maîtrise de soi, en lui faisant découvrir et désirer l'idéal d'une telle sexualité, par la fréquentation, au besoin, d'un foyer vraiment épanoui. La perspective du mariage, à fortiori les fiançailles (pourvu qu'elles ne se prolongent pas trop longtemps) sont un adjuvant puissant pour faire dépasser les stades intermédiaires de l'autoérotisme ou de l'homosexualité.

b) *Chez la fille.* — Le phénomène de la puberté, plus net par l'apparition des règles vers 13 ans ½, est moins lié que pour le garçon à des problèmes moraux; il semble que la masturbation soit beaucoup moins fréquente, 41 % (Le Moal); par contre les amitiés passionnées entre camarades et les rêveries sentimentales sont plus tyranniques, mais en général peu stigmatisées par la conscience. Le choc est ici plus psychologique, suscitant une honte secrète. — Au sortir d'une prépuberté d'allure très « garçonnière » (correspondant à un besoin d'activité et de générosité ardente, appelées il est vrai à connaître une éclipse), beaucoup d'adolescentes sont tentées de refuser leur féminité, ressentie comme une tare. L'obligation d'entrer en compétition avec les hommes pour des carrières ouvertes aux deux sexes fortifie les tendances viriles au détriment des qualités plus féminines de discrétion et de charme, accusant le malaise d'inacceptation de leur sexe.

Les trois étapes vers l'intégration de la sexualité, décrites plus haut, valent ici, avec cette différence toutefois que chez la femme, la dissociation entre l'amour et le désir génital est beaucoup moins nette. Ceci expose la jeune fille à deux sortes de dangers : — l'appel des sens, à peine ressenti, ne l'avertit guère des imprudences auxquelles elle s'expose et surtout des tentations dont elle est cause; — l'amour étant vécu comme un don d'elle-même, lié aux charges sérieuses de la maternité, apparaîtra, même lorsqu'il est illégitime, comme un sacrifice généreux et beau, que la conscience n'arrivera pas facilement à condamner comme il le mériterait. Une pudeur ombrageuse et un sentiment très vif de la complexité intérieure rendent d'ailleurs difficile à la jeune fille la mise au clair de ses sentiments et de ses tentations auprès de son directeur. Celui-ci l'accuserait volontiers d'attitude fuyante ou même de déloyauté, alors qu'il s'agit plutôt d'inhibition et du besoin inconscient de ne pas perdre l'estime.

2) **L'affirmation du moi.** — Nous ne distinguerons pas les deux sexes; les aspirations vers l'indépendance sont assez semblables entre eux. Nous pouvons discerner trois phases successives de cette évolution psychologique.

a) *L'affirmation de soi (garçon* 14-16 *ans; fille* 13-15 *ans).* — Cette phase commence en pleine prépuberté par des accès sporadiques d'opposition, dirigés plus particulièrement contre la mère, dont la tendresse un peu accaparante est ressentie comme une entrave à la liberté; accès suivis de retours à des attitudes très puériles. Le goût de la contradiction, de l'excentricité (vêtement, langage prétentieux ou paradoxal, impolitesse systématique), la peur d'être banal marquent le besoin de s'affirmer « contre » le tout-fait de l'enfance. L'attrait pour la liberté est si vif que tout engagement répugne, car il restreint les capacités d'épanouissement; souvent les vocations nées vers 12 ans traversent une éclipse vers 14 ans, pour réapparaître sur le mode adulte vers 16 ans (Ernst, *L'option vitale*). Notons, à cet âge, la faculté d'un mysticisme à forte composante émotive et sentimentale, ayant pour objet la Nature, la Beauté ou le Dieu mystérieux qui, Lui, vous comprend! Le ressort que le directeur fait jouer avec le plus de succès est le désir de maîtrise de soi, qui emprunte pour se concrétiser les codes d'honneur entre égaux, les devises, l'exemple d'un héros. La vertu de cet âge semble être la loyauté envers soi-même et envers les autres.

b) *La découverte du moi; l'âge romanesque (garçons* 16-18 *ans),* — Après la phase de « rupture » où le jeune

se dépouille de sa personnalité infantile et des assujettissements qu'elle implique, s'ouvre une période d'intériorisation. L'âme de l'adolescent est alors le siège d'un jaillissement continuel d'émotions, d'enthousiasme, d'intuitions qui le charment, mais aussi le déroutent par leur caractère contradictoire. Il ne sait pas encore les dompter pour en utiliser les richesses. L'attention portée aux phénomènes intérieurs favorise le recueillement, le goût de la solitude et du silence, mais d'un silence où le moi occupe plus de place que Dieu. L'oraison, lorsqu'elle est cultivée, est riche d'émotions : consolations sensibles, enthousiasme de la découverte personnelle du Christ, sentiments intenses de culpabilité, scrupules, sens tragique de la destinée (qui amène parfois des tentations de suicide). Les conversions comme les vocations, à cet âge, ne seront authentiques et durables que si elles arrivent à se dégager de tout climat d'exaltation.

Le culte du moi est pourtant un facteur réel de progrès; l'adolescent mobilise son agressivité dans son effort d'ascèse; volontiers, il fait fond sur la puissance de sa volonté tendue, sauf si l'expérience douloureuse d'une habitude mauvaise invétérée lui fait constater avec désespoir sa faiblesse. Il a d'ailleurs ample matière d'examen, pour dominer le foisonnement de ses pulsions instinctives. Si l'on peut établir une correspondance entre les âges de la vie physique et ceux de la vie spirituelle, cette période de la conversion à une vie plus personnelle équivaudrait à la « voie purgative », où l'accent est encore mis sur un effort teinté de moralisme. Le sujet ne se quitte guère de vue dans son ascèse. Ce ne sera que plus tard, lorsqu'il aura déblayé le terrain de ses principaux obstacles et qu'il aura acquis le contrôle de ses tendances, que cet adolescent pourra détacher ses regards de lui-même pour les porter désormais presqu'exclusivement vers le Christ, dont l'imitation remplira la « voie illuminative ».

c) *Le dénouement* (18-20 *ans*). — Il se manifeste par une attitude plus objective : le sujet commence à se juger avec réalisme, au lieu de se contempler avec ferveur; en même temps il prend assez de recul vis-à-vis de ses problèmes intimes pour ne plus donner tous les torts à son entourage. Il s'effectue ainsi un apaisement dans les relations familiales; l'avenir quitte le domaine assez irréel du rêve pour devenir une chose à construire par le mariage et la profession. Les responsabilités envisagées plus froidement hâtent la maturation ; et le sujet, jusqu'alors en état d'alarme dans un sentiment d'incertitude et d'insécurité, commence à se sentir intégré au monde adulte, dans lequel il entre avec l'entrain que lui donnent le goût de l'aventure et un sentiment euphorique d'adaptation.

La liquidation de l'adolescence risque pourtant de ne s'opérer qu'incomplètement (« adolescentisme »). Ceci se manifeste par un manque de maturation affective, persistant dans l'âge adulte : sexualité bloquée à l'autoérotisme ou à l'homosexualité; peur des responsabilités, doute de soi et timidité, idéalisme utopique, opposition systématique au milieu.

3) **Pédagogie de la crise.** — Le jeune attend de ses éducateurs de le révéler à lui-même et de l'aider à s'y reconnaître dans sa complexité intérieure et à réaliser sa vocation personnelle. Il a besoin d'un confident averti (le plus souvent extra-familial, sauf si les parents n'incarnent pas pour lui les structures du passé, ressenties comme freinant son essor vers un avenir librement choisi). L'adolescent vit, en effet, ses problèmes sur le mode dramatique; sa souffrance, tout subjectif qu'en est le contenu (tiraillement entre des états d'âme contradictoires : peur de l'avenir, révolte contre le passé, tendresse et impertinence, angoisse et attirance à l'égard de la sexualité, reproches de conscience), est réelle. Le pessimisme est le fond de tableau très habituel; le jeune se croit toujours incompris. Sans s'apitoyer, son confident lui rendra confiance en lui et en l'avenir; il montrera le positif de toutes ces forces anarchiques, mais fera consentir le sacrifice de virtualités authentiques en vue de la réalisation de l'idéal choisi; enfin, il confiera des responsabilités qui hâtent la maturation affective, nécessaire à l'engagement définitif qui lie l'avenir. L'adulte, devant l'adolescent altéré de loyauté, reconnaîtra ses limites et ses torts; son témoignage vivant n'en aura que plus de valeur exemplaire.

4) **La phase critique de l'établissement.** — Au moment de la rupture avec le passé qui s'exprime par le mariage ou la vocation, il est inévitable que le sujet éprouve des sentiments qui ébranlent sa personnalité profonde.

a) *Mariage.* — *Chez le jeune homme*, la préparation que requiert sa profession absorbe le plus clair de ses énergies. Il ne peut songer sérieusement à fonder un foyer avant d'avoir assuré l'avenir. Mais, plus ou moins tôt, l'activité professionnelle, même très aimée, apparaît comme n'étant pas le tout de la vie; la profession n'a de sens qu'en fonction du but stable de l'existence; le manque d'une raison de vivre, intéressant l'homme tout entier, crée un vide affectif qui, après 25 ans, appelle impérieusement d'être comblé. D'où la tendance à se détacher de l'action pour songer au mariage.

La crise est souvent plus violente *chez la jeune fille*, en raison du rôle plus passif qu'elle a ordinairement dans le problème du mariage : elle est hantée par l'appréhension de n'être pas remarquée et d'être contrainte au célibat et à la solitude dans la vie. État de crise latent, dont la tension s'accroît au fur et à mesure que les chances de mariage se font plus rares. La tentation d'immoralité devient parfois obsédante et il n'y a guère de solution à cette crise que dans une sublimation de l'instinct maternel insatisfait, dans des tâches de dévouement.

La crise des premiers temps de mariage. Beaucoup de jeunes ménages, après quelques années ou même quelques semaines de vie commune, traversent une crise qui naît de la constatation, parfois amère, que le conjoint n'est pas réellement doté des qualités que l'amour lui avait prêtées. Le malaise peut s'aggraver de causes supplémentaires, comme la dysharmonie sexuelle et la stérilité. Dans les foyers où la foi n'oppose pas un veto absolu, cette crise aboutit souvent à la solution d'évasion qu'est le divorce. Pour les ménages chrétiens, elle se résout par un effort de dépassement des antagonismes, qui achemine les époux, de l'amour encore très instinctif des débuts du mariage, à un amour plus réaliste, basé sur les qualités profondes, ou, si celles-ci font vraiment défaut, par une volonté de fidélité et de sacrifice.

b) *Vocation.* — Le choix d'une vocation s'opère fréquemment au terme d'une délibération douloureuse et d'une marche dans l'obscurité. Il en résulte un état de malaise semblable à celui d'une crise, durant toute

la période de recherche. La réalisation des projets de vie religieuse ou sacerdotale ne se fait pas non plus sans un état de tension affective plus ou moins pénible. L'arrachement au milieu familial laisse des cicatrices qui ne s'effacent que lentement : il faut près de 10 ans, d'après l'enquête de Ernst, pour que les courbes d'affectivité de jeunes religieux et de jeunes étudiants coïncident de nouveau dans un certain apaisement. On ne s'étonnera pas que la personnalité s'exalte dans un sentiment de triomphe assez proche de l'orgueil. Plus tard, dans l'action, cette tentation s'estompera pour laisser la première place à l'insécurité d'un célibat toujours menacé.

3° **Crise primaire du retour d'âge.** — La crise du « retour d'âge », de l'âge critique ou de l'âge climatérique, est facile à situer et à décrire pour la femme; elle possède des contours beaucoup moins précis chez l'homme, pour qui elle peut passer inaperçue. Mais l'infléchissement de la vie à la maturité est un phénomène qui, pour n'être pas toujours angoissé, n'en est pas moins réel chez tous les individus et à l'intérieur des ménages, lors des « années tournantes ».

1) **Chez l'homme.** — Les transformations physiologiques qu'il subit entre 45 et 55 ans (troubles endocriniens et circulatoires) ne suffisent pas à caractériser la crise, quand elle a lieu. Le noyau douloureux est surtout d'origine psychologique, avec un contenu de désillusion et de doutes lancinants; jusque-là l'homme se portait vers son avenir avec assurance, plein d'ambition de création. Il prend maintenant conscience que ses forces ont des limites, qu'il « plafonne » et ne se renouvelle plus; que le temps se fait court. Il se sent menacé de déclin et, son imagination aidant, il se voit déjà dépassé, rejeté de la scène sociale, avec un goût amer de solitude. D'où une angoisse génératrice de réaction de défense, instinctives et plus ou moins contradictoires. Celles-ci sont de deux sortes : fuite vers l'avenir et économie de forces.

a) *Fuite vers l'avenir. — Dans le domaine sexuel.* L'homme devient très sensible à l'attrait de la beauté et de la jeunesse par sensualité et esthétisme plus que par amour; de plus, éprouvant l'usure des jouissances que lui apportait la vie conjugale, il subit un regain de tentations irritantes qui risquent de le mener à des aventures : c'est le « démon de midi »; obscurément joue le désir d'épuiser les virtualités demeurées insatisfaites : curiosité d'expériences nouvelles pendant qu'il en est encore temps, autant qu'avidité. Chez le célibataire le besoin de tendresse donnée et reçue, qu'aucun dérivatif dans l'action n'arrive à faire oublier, intervient d'une manière aussi obsédante que l'attrait des sens. Des statistiques sur les crises de vocations, causées par le problème de la chasteté à cet âge, indiquent un maximum très accusé entre 40 et 45 ans. L'enquête de Maistriaux témoigne de deux maxima dans les tentations sexuelles, l'un vers 45 ans, l'autre vers 55.

Dans le domaine professionnel. La même tendance à réaliser hâtivement ses chances désormais mesurées pousse à la frénésie dans le travail, à des entreprises hasardeuses, à la brigue de postes brillants. Il s'agit de se prouver, par une affirmation de soi excessive, que l'on reste efficient, ou de puiser dans l'opinion avantageuse des autres un témoignage rassurant contre le doute qui monte en soi vis-à-vis de ses capacités.

b) *Économie de forces.* — Comme l'homme n'est plus sûr d'acquérir, il veut conserver; cela se traduit par de l'avarice, ainsi que par des options politiques en faveur des partis d'ordre; et, dans le domaine moral, par un raidissement des attitudes : « les convictions deviennent des principes et les habitudes des devoirs ». Le malaise intime, mal avoué, engendre l'agressivité (agacements en famille, autoritarisme, colères par impuissance d'entendre le point de vue des autres); comme, à d'autres moments, il fait naître de pénibles accès de découragement. Ce dernier, à l'occasion d'un surmenage, peut devenir dépression nerveuse, le « break down » de l'âge critique (névrose ou neurasthénie, timidité).

Jung s'est attaché particulièrement aux maladies psychiques de l'âge mûr; il y a vu une revanche des forces obscures du moi, notamment de l'*anima* chez l'homme, de l'*animus* chez la femme, que le développement exclusif des virtualités de son sexe a conduit à brimer systématiquement, dans la construction de sa personnalité, au cours de la période active de la vie. L'homme retrouve vers 40 ans son tempérament réel sous le vernis de son personnage; il est déconcerté par la resurgence de traits qu'il croyait avoir définitivement éliminés : impulsivité, émotivité. La névrose est due au refus d'intégrer tout le réel et d'accepter les transformations de l'âge.

c) *Remède à la crise.* — On ne peut négliger l'appoint des médications endocriniennes; mais la cure est surtout spirituelle, faite de lucidité et d'acceptation. Celle-ci ne doit pas se contenter d'être simple résignation à l'inévitable; mais aboutir à la conviction que les nouvelles données sont spirituellement plus riches que les précédentes. Certes l'on n'a pas pleinement réalisé ses ambitions; ou, même si, par une chance inespérée, les événements ont dépassé l'attente, on a au moins connu l'échec de ses désirs spirituels; car loin de progresser avec l'âge, on fait plutôt l'expérience d'un certain recul apparent (moindre possession de soi, sous l'influence d'instincts plus forts, et diminution de la volonté). Au lieu de se dépiter de ses impuissances, il est nécessaire de se pacifier dans la certitude que la réussite demandée à un homme est bien moins celle d'une œuvre, même pas celle d'un beau caractère, que celle autrement difficile, d'un abandon joyeux à Dieu dans l'espérance : conversion vers l'intériorité moins ascétique et plus théologale. Le témoignage que l'on attend d'un homme de 50 ans, c'est de savoir perdre sa volonté de puissance ou la naïve satisfaction du pharisien, sclérosé dans ses pratiques religieuses, pour se sentir pauvre de toutes ses misères morales et s'en remettre à Dieu de l'acquisition d'une perfection qui semble échapper à l'effort.

2) **Chez la femme.** — La crise (située aux environs de 47 ans; d'une durée de plusieurs années, avec un état aigu de quelques mois) a chez la femme une signification biologique beaucoup plus marquée du fait des perturbations hormonales liées à la cessation de la fonction ovarienne (signes : bouffées de chaleur, palpitations, migraines, vertiges; mais aussi apparitions de caractères virils : mue de la voix, pilosité). Cette instabilité physiologique se double d'une instabilité psychologique : hyperémotivité, irritabilité, dont la femme est souvent seule à s'apercevoir et dont elle souffre au delà de l'importance objective de ces phénomènes. Cette instabilité se manifeste encore par un besoin fébrile d'activité, semblable à celui de la prépuberté : œuvres, mondanité, reprise du désir de créations

artistiques. C'est la traduction, dans la sphère du comportement, de la virilisation, ainsi que du besoin de compensation que réclame le sentiment de la fonction maternelle éteinte. Mais cette tendance à l'action, comme toute réaction de défense, est très instinctive et risque de développer la superficialité, au détriment de l'approfondissement spirituel. Ce dernier est d'ailleurs menacé d'autres dangers : comme chez l'homme, les grands instincts connaissent à l'âge critique un renouveau de virulence.

La sexualité devient plus vive : même des femmes mariées ne découvrent parfois qu'à cet âge le plaisir complet; et il arrive à des célibataires d'en faire l'expérience inopinée et troublante, à l'occasion d'émotions, par exemple dans la vie d'oraison. Outre cet éveil des sens, la femme expérimente un appel du cœur, qui se porte de préférence sur les tout jeunes hommes. Il s'exacerbe sous l'influence du sentiment obscur que la féminité et les charmes qu'elle confère sont menacés à brève échéance; avec, en même temps l'impression qu'a la femme de n'avoir pas encore été pleinement aimée et comprise. D'où une recherche inconsciente de coquetterie et d'aventures extra-conjugales, s'alliant à un certain dégoût du conjoint (embourgeoisé ou trop exclusivement absorbé par sa profession) et des témoignages sexuels où la tendresse a moindre part qu'au début du mariage.

L'agressivité croît, elle aussi, sous forme de jalousie, ou de tyrannie familiale exercée sur le mari ou sur le fils, même sur le directeur. Notons encore la tendance aux réactions dépressives (manies de la persécution, peur de l'indigence dans la vieillesse, découragements, mélancolies); ainsi qu'une poussée imaginative et émotive fréquente de religiosité mystique.

La femme ne doit pas se cramponner avidement à la forme de féminité qu'elle a connue dans sa jeunesse et dont le sacrifice lui est demandé inexorablement. Elle n'essaierait d'en conserver l'illusion qu'au prix de son équilibre intime; elle doit au contraire découvrir et acquérir une nouvelle féminité, faite des qualités de cœur, d'intelligence et d'âme : il lui faut « perdre » les fondements de sa vie antérieure (épouse désirée, mère protectrice), pour devenir la confidente librement choisie de ses grands enfants et le secours de toutes les misères qu'elle peut soulager. Il y a un réel renouveau de la femme après l'âge critique. La Vierge au Calvaire, lors de la même période tournante de la vie, a vu son rôle prendre une ampleur universelle, avec un cœur accessible à toute nécessité; c'est ce même élargissement de la maternité à une sollicitude plus vaste que la famille, qui est demandée à toute femme.

3) **Pour le couple.** — La tentation des époux est de s'isoler dans leurs problèmes personnels ou d'alourdir de leurs propres difficultés celles de leur conjoint, ou enfin de s'apitoyer sur eux dans une solitude sans grandeur. La crise, qu'elle soit celle d'un seul conjoint ou des deux, doit au contraire rapprocher les époux pour leur faire porter ensemble cette épreuve de leur amour. L'homme accepte le vieillissement physique de sa femme et aime celle-ci d'un amour qui, en restant très incarné, transcende la beauté du corps, pour s'attacher aux charmes accrus du cœur et de l'âme, dans une fidélité plus profondément affectueuse; au sortir de cette crise une meilleure intimité s'établit entre les époux, souvent réduits désormais au tête à tête.

4) **« Mise à la retraite ».** — La crise affective, que traverse l'homme au moment où il lui faut quitter sa profession, est ressentie très différemment suivant qu'il s'était très peu engagé dans son activité professionnelle ou qu'il s'y adonnait avec passion. Le détachement qu'exige cette mort sociale est facilité humainement par des activités charitables de remplacement, par le besoin naturel du repos après une existence très active, par le retour nostalgique sur le passé; mais rien ne dispense vraiment de l'effort d'acceptation de la volonté de Dieu; c'est cette dernière qui donne au vieillard la sérénité pacifiée qui confère aux dernières années d'une vie tout leur rayonnement.

3. Crises occasionnelles ou conflits affectifs

Entre ces crises et les crises génétiques, la différence vient seulement du fait que les facteurs endogènes cèdent le pas, en importance, aux facteurs exogènes : le traumatisme causé par un événement fortuit, extérieur au sujet, est primordial; ce qui ne supprime pas le rôle de sélection joué par le caractère sur les éléments de la situation : c'est parce que le sujet est déjà au préalable sensibilisé à une forme particulière d'angoisse que le choc l'atteint si profondément et peut même ruiner ses « raisons de vivre » jusqu'à provoquer le dépérissement physique ou la tentation de suicide. Ces crises coïncident le plus souvent avec les crises génétiques dont elles viennent brusquement aggraver l'acuité, en accentuant le déséquilibre déjà existant (surtout enfance et adolescence; parfois retour d'âge).

Leur noyau est constitué par un des grands instincts vitaux dont l'intégration harmonieuse est rendue impossible par le déchaînement brutal des forces passionnelles : la sexualité, chez des enfants victimes de manœuvres coupables de la part d'adultes, ou découvrant trop précocement, et dans une atmosphère de dégoût intense, les réalités charnelles; l'agressivité lorsque des scènes familiales violentes suscitent une haine inexpiable à l'encontre d'un des parents, ou qu'un conflit de jalousie naît contre un frère injustement préféré; la joie de vivre blessée par une déception trop lourde. Enfin, le sentiment de culpabilité peut causer, lui aussi, des ravages quand, par son intensité ou sa durée, il use gravement les puissances d'optimisme (enfants meurtriers involontaires ou rongés, des années durant, par le remords d'une faute cachée en confession). Les effets de ce malaise se font sentir dans le caractère qui subit une modification notable; jusqu'à atteindre des degrés franchement névropathiques (perversions sexuelles, cleptomanies, mythomanies, attitudes antisociales, criminalité...).

Le seul antidote efficace consiste en une cure affective où le sujet ose avouer et décrire son trouble, de sorte que son confident puisse réduire ce dernier à ses justes proportions, lui faire perdre ses contours mythiques et aider la victime à l'intégrer. Cette cure d' « exorcisation » doit se doubler d'un intense secours d'affection, de sorte que le sujet puisse retrouver la paix et la joie de vivre, dans la certitude que le monde est encore bon et que la vie garde un sens.

L'histoire des existences individuelles est jalonnée de périodes critiques aussi bien que l'histoire du monde; la philosophie du devenir peut voir, aux tournants décisifs de chaque homme, la même finalité bienfaisante qu'aux phases déterminantes dans l'évolution de l'humanité. Il s'agit toujours pour l'âme individuelle,

comme pour le Peuple de Dieu, d'apprendre à se perdre pour se retrouver renouvelée et enrichie : Exode, Désert, Terre Promise; renoncement, patience, espérance, telles sont les étapes obligatoires de toute marche en progrès. A travers chaque crise, la même dialectique se reproduit, avec les mêmes tentations qu'au mont Horeb ou aux eaux de Mériba, de regard en arrière, de divertissement ou de murmure. La seule attitude positive est d'entrer à plein dans le jeu de la vie et de croire à l'apport fécond du « passage » à travers la crise, qui est toujours un « Passage » de Dieu.

La spiritualité du temps de crise s'insère donc toujours dans celle d'un « baptême », dans lequel il faut consentir à mourir pour renaître, mourir à son passé pour ressusciter à un stade de vie plus riche; ceci en communion avec la Mort et la Résurrection du Christ. Mais ces mues successives ne s'opèrent pas sans une souffrance qui en fait des épreuves de force pour la foi en l'amour. Chez le petit enfant, l'amour s'incarne dans celui des parents; pour l'adolescent et l'adulte, en l'amour humain; il finit par prendre de plus en plus son vrai visage de charité, quand les séparations de la vie mettent en un tête à tête de plus en plus exclusif avec Dieu : c'est toujours d'un Autre que vient l'appel au dépassement de soi, qui est la loi de la vie. C'est pourquoi toute crise, une fois résolue, se solde par un pas fait dans la charité.

1. *Problème général des crises.* — Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*, Leipzig, 1930; *Kindheit und Jugend, Genese des Bewusstseins*, Lepzig, 1931; *Le cours de la vie humaine, un problème psychologique*, dans *Journal de psychologie*, 1932; *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, dans *Acta psychologica*, 1935. — C. Bühler, Hetzer, Mabel, *Die Affektwirksamkeit von Frendheitsendrücken im ersten Lebensjahr*, dans *Zeitschrift für Psychologie*, 1928. — J. Dublineau, *Les grandes crises morales de l'enfance*, Paris, 1947. — Encyclopédie française de Monzie, t. 8, *La vie mentale*, Paris, 1938, nombreuses indications : fasc. 10 : psychologie génétique; 14-16 : embryologie; 32-34 : évolution de la sexualité; 40-42 : vie affective et familiale; 44-46 : âge scolaire; 56 : vieillesse. — L. Heller, *Les âges de l'homme*, Paris, 1949. — A. Hesnard, *Traité de sexologie normale et pathologique*, Paris, 1933. — C.-G. Jung, *Probleme der modernen Psychotherapie*, dans *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich, 1931; *Les problèmes des différents âges de l'homme*, dans *Essai de psychologie analytique*, Paris, 1931. — Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 2e éd., 1947; *L'homme esclave de son infériorité*, 1952. — M. Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1952. — G. Richard, *La psychanalyse et la morale*, Lausanne, 1946.

2. *Enfance.* En plus des ouvrages précédents : C. Baudouin, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel, 1931. — P. Bovet, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel. — J. Boutonier, *L'angoisse*, Paris, 1945. — K. Friedlander, *La délinquance juvénile*, Paris, 1951. — C.-G. Jung, *Conflits de l'âme enfantine*, traduction d'articles de 1910, Paris, 1935. — F. Marette, *Psychanalyse et pédiâtrie*, Paris, 1940. — Ch.-H. Nodet, *Vie affective infantile et vie morale adulte. Notions analogues*, dans VS Suppl^t, février 1948, p. 390-410. — E. Pichon, *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent*, 1936. — O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*, trad. Jankélévitch, Paris, 1928. — A. Rey-Herme, *L'enfant et son devenir*, Paris, 1951.

3. *Adolescence.* J.-M. de Buck, *Caractères difficiles*, Paris, 1943; *Cas difficiles*, 1942; *Erreurs sur la personne*, 1951. — M. Debesse, *La crise d'originalité juvénile*, Paris, 1941. — H. Deutsch, *La psychologie des femmes*, Paris, 1949. — *Puberté et sexualité, Vocation et affectivité*, dans *Cahiers Laennec*, n^{os} 1 et 4, 1950. — P. Ernst, *L'option vitale. Contribution à une psychologie ascétique de la vocation*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 69, 1947, p. 731-742, 1065-1084. — A. Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents à l'usage des parents et des éducateurs*, Paris, 1950. — P. Le Moal, *La sexualité à l'adolescence*, dans *L'adolescence*, n° spécial d'*Éducateurs*, p. 34-52, Paris, 1951. — R. C. Mc Carthy, *Training the adolescent*, Milwaukee, 1952. — *Médecine et adolescence*, coll. du Groupe lyonnais d'études médicales, Lyon, 1936. — P. Mendousse, *L'âme de l'adolescent*, 3e éd., Paris, 1924; *L'âme de l'adolescente*, Paris, 1928.

4. *Age critique.* — *Anges et démons de midi*, dans *l'Anneau d'Or*, août 1952. — C.-G. Jung, *Le moi et l'inconscient*, chapitre sur l'*anima* et l'*animus*, Paris, 1938. — G. Marañon, *L'âge critique*, Paris, 1934. — *Semaine des Hôpitaux*, Paris, juin 1950.

5. *Vieillesse.* — Encyclopédie française, t. 8, fasc. 56. — A.-M. Couvreur, *L'oblation du soir*, Paris. — J. Dublineau, *Psychologie de la sénescence*, dans *Journées d'étude du vieillissement de la population*, Paris, 1948.

Joseph Mac Avoy.

CRISPINO (Joseph), v. 1635-1721. — Joseph Crispino naquit à Roccaguglielma vers 1635; canoniste et secrétaire du cardinal Caracciolo, archevêque de Naples, il devint successivement évêque de Bisceglie en 1685, puis d'Amelia en 1690, délégué apostolique de Palestrina en 1703 et visiteur apostolique d'Albano en 1704.

Il publia des ouvrages de droit canon et de pastorale : *Relatio status ecclesiae Amerinae ad Clementem XI* (Amelia, 1702), *Decreti per la visita pastorale* (Montefiascone, 1704), *Trattato della visita pastorale* (Venise, 1711), qui eut un légitime succès, et *Bibliotheca manualis juris ecclesiastici.* Crispino nous intéresse davantage par *La scuola del gran maestro di spirito S. Filippo Neri*, publiée à Naples en 1675. Il affirme s'appuyer sur les *Vies* écrites par A. Gallonio, P.-G. Bacci et G. Ricci, avoir consulté le procès de canonisation, les biographies des disciples du saint et les constitutions de l'Oratoire. En fait l'ouvrage est à la fois un dithyrambe et une sorte de traité spirituel destiné à tous les états de vie; le 5e livre est un vrai manuel de pastorale, dont la lecture est encore bienfaisante.

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 170. — L. Nicodemi, *Addizioni...*, 1683, p. 145. — F. Ughelli, *Italia sacra*, 2e éd., Venise, 1721, t. 7, col. 951-952. — *Nuovo dizionario storico*, t. 4, Bassano, 1796, p. 621. — *Enciclopedia cattolica*, t. 4, Rome, 1950, col. 886.

Michel-Jean Picard.

CRISTO (François de), ermite de Saint-Augustin, † 1587. — Né à Villaviciosa, Portugal, François de Cristo fait profession en 1548 au couvent des ermites de Saint-Augustin d'Evora. Gradué à Coïmbre en 1562, il enseigne la théologie aux religieux de l'ordre et à la célèbre Université de 1563 à 1581, où il se distingue comme « vesperarius professor ». Il publia sur place des *Praelectiones divini Verbi incarnationis* (1563), des *Enarrationes* sur les Sentences (1579), un *De fide, spe et charitate* (1579). Nous intéresse surtout son *Incitamentum amoris erga Deum*, qui comprend encore *Dominicae precationis paraphrastica explanatio* et *In Coena Domini privatim habita declamatio* (Coïmbre, 1550). Une traduction portugaise fut faite par Fr. Alvarez Victorio : *Despertador do Amor divino, que excita as almas catholicas a perfeita uniaõ do seu Criador* (Lisbonne, 1746).

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 2, Madrid, 1915, p. 167-170. — H. Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. 3, Innsbruck, 1907, col. 142-143.

Michel-Jean PICARD.

CROISET (JEAN), jésuite français, 1656-1738. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie et œuvres. — Jean Croiset s'est fait un nom dans l'histoire de la spiritualité par ses écrits ascétiques, largement diffusés, et plus spécialement par sa collaboration à la propagation de la dévotion au Sacré-Cœur. Il naquit à Marseille le 28 octobre 1656 et fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 16 décembre 1677. En troisième année de théologie (1689), il entre en relation épistolaire avec Marguerite-Marie Alacoque. Il est déjà gagné à la dévotion, alors toute nouvelle, au Sacré-Cœur. Par quelle voie en eut-il connaissance? Fut-ce par relations personnelles avec Claude La Colombière, mort en 1682, ou par la lecture de la *Retraite spirituelle* du bienheureux, publiée en 1684? Probablement un groupe de disciples du directeur de la sainte, parmi lesquels le Père de Gallifet occupe un des premiers rangs, la lui révèle. L'impétuosité de son caractère porte à croire que ce fut peu après avoir découvert cette dévotion, qu'il s'adresse directement à Marguerite-Marie. A l'automne 1689, en compagnie du Père de Villette, il va la voir à Paray-le-Monial.

Les lettres de Croiset à la visitandine n'ont pu être jusqu'ici retrouvées. Dix lettres de la sainte ont été publiées pour la première fois, sauf la seconde déjà connue, en 1889-1890 dans le *Messager du Cœur de Jésus* et réunies en volume : *Courte biographie et lettres inédites de la B. Marguerite-Marie* (texte critique et histoire des lettres dans Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse*, t. 2, p. 511-620). La première date du 14 avril 1689. Marguerite-Marie mourait l'année suivante, le 17 octobre. Entre la visitandine et le jeune religieux qui se préparait à l'ordination sacerdotale, qu'il devait recevoir en mars 1690, on ne peut dire que se soient nouées des relations de direction spirituelle. Comme l'a montré l'abbé Décréau (*Ami du Clergé*, 20 avril 1950), Croiset demande conseil plus qu'il n'en donne. Il s'agit plutôt d'une collaboration dans un même zèle pour la diffusion de la dévotion.

Pour faire connaître la dévotion, un premier recueil de prières et de pratiques avait paru, connu sous le nom de *Recueil de Dijon*. Quoiqu'il se répandit rapidement, répondant à un besoin et à une attente, il demeurait insuffisant, faute d'un exposé doctrinal substantiel. Marguerite-Marie cherchait l'écrivain qui pût mener à bien cette tâche. Elle en parle à peu près à la même époque aux Pères Froment et Croiset. Celui-ci est le plus prompt à exécuter le projet. Grâce à ses soins, d'abord, le *Recueil de Dijon* est réimprimé à Lyon en 1689, sous son titre primitif *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, « avec les additions d'un très saint religieux ». Non content de ce premier travail, Croiset, en achevant ses études théologiques, rédige un ouvrage de plus longue haleine et, Marguerite-Marie étant morte sur ces entrefaites, il se hâte d'ajouter un *Abrégé de la vie de la sœur Marguerite-Marie Alacoque...*, qui fera connaître dans quelles circonstances la nouvelle dévotion a pris naissance. Le volume paraît à Lyon, en 1691 : *La Dévotion au Sacré Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Il connut aussitôt un vif succès et contribua largement à faire connaître la nouvelle dévotion. Il suscita aussi des oppositions, auxquelles ne fut pas étranger le zèle trop ardent de Croiset, à Lyon, auprès des jeunes gens du collège dont la conduite spirituelle lui était confiée, et des jeunes religieux. Critiqué auprès de ses supérieurs, il fut, pour le bien de la paix, écarté de Lyon en 1693. Dix ans plus tard, l'ouvrage, dans son édition de 1694, fut inscrit au catalogue de l'Index (décret du 11 mars 1704), sans que des contemporains aussi bien informés que J. de Galliffet, qui fut assistant de France à Rome, ait pu en connaître la raison véritable (les réviseurs du Collège romain avaient cependant pressenti la mesure : « omnes censemus magis expedire ut non imprimatur », 25 mai 1697; il est question de la traduction latine). Le livre ne fut retiré de l'Index que le 29 août 1887, sur les instances de Mgr J. Stadler, archevêque de Serajevo, qui en préparait une traduction croate. Néanmoins de multiples éditions et traductions, avec des modifications de détail, se succédèrent au cours du 18e siècle.

Envoyé à Arles, ensuite à Avignon, Croiset y enseigne la philosophie, puis la théologie à Marseille et à Aix. Il est nommé supérieur à Marseille (1703-1708). Lyon le revoit en 1708. Il y est instructeur du 3e An en 1711. Après un nouveau séjour à Avignon et à Aix (recteur du collège, 1713-1716), il est nommé recteur du collège de la Trinité à Lyon (1716-1719), puis de la maison Saint-Joseph (1719-1723), maître des novices à Avignon (1723-1729), provincial de Lyon (1729-1732). Enfin, il se retire à Avignon, où il meurt le 18 janvier 1738.

Au cours de cette longue carrière d'enseignement, de direction spirituelle, de gouvernement, Croiset ne cessa de composer des ouvrages spirituels, dont les éditions multipliées attestent le succès.

Ce fut d'abord la *Retraite spirituelle pour un jour chaque mois* (Lyon, 1694). La première édition comporte, après des généralités sur la retraite, six séries de méditations, les mêmes sujets revenant deux fois dans l'année : janvier et juillet, etc. Chaque journée comporte trois méditations, dont la troisième « Des sentiments que nous aurons à l'heure de la mort » est identique pour chaque mois. Les éditions postérieures, considérablement augmentées, comportent douze séries de méditations, une par mois. Si le thème de la mort est repris invariablement à la troisième méditation de la journée, le point de vue sous lequel il est abordé varie cependant chaque fois. Les brèves *Réflexions chrétiennes* placées à la fin du volume, développées, forment plus tard un volume, publié tantôt comme second volume de la *Retraite spirituelle*, tantôt en ouvrage autonome, sous le titre *Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale, utiles à toutes sortes de personnes, et particulièrement à celles qui font la retraite spirituelle un jour chaque mois* (Paris, 1707). En outre, dès 1696, parut un *Abrégé de la retraite spirituelle* (Lyon); en 1704, une *Retraite pour se préparer à la mort* et, en 1721, les *Moyens de conserver les bons sentimens que la retraite inspire...* (Paris), qui attestent le succès du livre, pour ne rien dire des nombreuses éditions, traductions et contrefaçons.

De 1712 à 1720, Croiset fit paraître les *Exercices de piété pour tous les jours de l'année, contenant l'explication du mystère, ou la vie du saint de chaque jour, avec des réflexions sur l'épître et une méditation sur l'évangile de la messe, et quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes* (Lyon), en douze volumes, un pour chaque mois, auxquels s'ajoutèrent, en six volumes, des *Exercices de piété pour tous les dimanches et fêtes mobiles de l'année contenant ce qu'il y a de plus instructif et de plus*

intéressant dans ces jours-là avec la Vie de Jésus-Christ (Lyon, 1721-1723). L'ensemble forme une « année chrétienne » en dix-huit volumes, dont les rééditions, traductions, extraits se poursuivent, nombreux, jusqu'au milieu du 19e siècle : *Année chrétienne ou Exercices de piété...* (1812), *...ou Vies des Saints* (1852), *Les Vies des saints* (2 in-folio, 1723), *Vie de Notre-Seigneur* (2 t., 1726), etc.

Lors de son retour à Lyon, en 1711, Croiset publie ses *Règlemens pour Messieurs les pensionnaires des Pères Jésuites du Collège de Lyon, qui peuvent leur servir de règle de conduite pour toute leur vie* (Lyon; autres éditions : *Heures et règlemens...*). Cet ouvrage, qui comporte bientôt deux volumes dans ses rééditions, s'adapte sans doute à la formation des adolescents, mais son contenu en fait un des premiers *Livre du chrétien*. Aux conseils de portée durable sur la vie chrétienne et la vie spirituelle, se joignent des méditations et un formulaire de prières, extrait du bréviaire ou du rituel, pour les diverses circonstances de la vie. Les pensionnaires de Lyon ne furent pas les seuls à en bénéficier et leur nom disparut du titre. Au même public, Croiset offrit *Le parfait modèle de la jeunesse chrétienne dans la vie de S. Louis de Gonzague* (Avignon, 1735). A signaler aussi deux autres ouvrages spirituels : *Parallèle des mœurs de ce siècle et de la morale de Jésus-Christ* (Paris, 1727) et *Des Illusions du cœur dans toutes sortes d'états et de conditions* (Lyon, 1736).

Jean Croiset fut un directeur de conscience recherché, un prédicateur de retraites fermées de talent et un propagandiste zélé des congrégations mariales, notamment à Marseille, où il s'occupa des congrégations des théologiens, des nobles et des dames. Il rédigea un audacieux *Règlement pour les Dames de la Congrégation établie à Marseille sous le titre de la Purification* (Lyon, 1710). Mentionnons enfin sa *Relation de tout ce qui s'est fait à Marseille et ailleurs pour obtenir la cessation du mal contagieux* (Lyon, 1722).

2. Doctrine spirituelle. — Tous les historiens de la dévotion au Sacré-Cœur reconnaissent le rôle prépondérant du premier ouvrage de Croiset. C'est lui qui l'a fait sortir d'un cercle restreint d'amis de la Visitation pour la répandre dans le grand public; qui en a dessiné nettement les traits, en même temps qu'il précisait, dans son *Abrégé de la vie de la sœur Marguerite-Marie Alacoque*, les circonstances de la révélation à Paray-le-Monial.

La doctrine, diffuse dans les écrits alors inédits de Marguerite-Marie et implicite dans la *Retraite spirituelle* de Claude La Colombière, se trouve désormais formulée en termes clairs, principalement dans la première partie (les motifs de cette dévotion), qui en définit l'objet et la fin : l'amour du Fils de Dieu, manifesté notamment dans l'eucharistie, mais méconnu des hommes, qu'il faut reconnaître et honorer par un retour d'amour, qui portera à réparer les outrages ou l'indifférence dont il est l'objet. « Toute cette dévotion ne consiste, à proprement parler, qu'à aimer ardemment Jésus-Christ, que nous avons sans cesse avec nous dans l'adorable eucharistie, et à lui témoigner cet ardent amour par le regret qu'on a de le voir si peu aimé et si peu honoré des hommes, et par les moyens que l'on prend pour réparer ce mépris et ce peu d'amour » (ch. 1). La deuxième partie (moyens d'acquérir cette dévotion) et la troisième (pratique de cette dévotion) formulent des conseils ascétiques, suggèrent des exercices précis, proposent des méditations, qui facilitent la mise en pratique de cette dévotion.

Les ouvrages postérieurs de François Froment (*La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, Besançon, 1699, entrepris en même temps que celui de Croiset), et de Joseph de Gallifet (*De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733) ne firent pas oublier celui de Croiset. Ce fut néanmoins le seul ouvrage qu'il consacra à la dévotion au Sacré-Cœur. Écarté de Lyon, et voyant son ouvrage mis à l'Index, il se tut sur ce sujet. Ni son *Année chrétienne*, au vendredi qui suit l'octave de la Fête-Dieu, ni ses *Règlemens pour Messieurs les pensionnaires*, parmi les pratiques de dévotion, ne la proposent. Il n'est pas douteux qu'après l'enthousiasme, peut-être intempestif, de ses premières années de sacerdoce, Croiset ne s'imposât lui-même cette réserve, pour satisfaire aux directions de ses supérieurs. Il écrit cependant de Lyon le 29 août 1713 à la sœur Chalon : « J'espère donner prochainement sa vie (de Marguerite-Marie) en un volume entier », et il réclame des documents. Cette vie n'a pas été publiée (Fr.-L. Gauthey, *Vie...*, t. 1, p. 612-613).

Par la propagation de la retraite pour un jour chaque mois, procurant « un moyen facile de faire la retraite à toutes sortes de personnes, surtout à ceux qui à raison de leurs occupations n'ont pas assez de loisir pour consacrer huit à dix jours à une retraite annuelle », Croiset se montre un initiateur. Pareillement, en offrant ce guide quotidien que sont ses *Exercices de piété*, sorte d'*année chrétienne*, qui répond peut-être à celle du janséniste Nicolas Letourneux (*Année chrétienne*, Paris, 1684 svv; à l'Index en 1691), Croiset se distingue par une utilisation plus marquée de l'année liturgique (sanctoral et temporal), pour alimenter la méditation quotidienne.

La doctrine spirituelle de Croiset ne peut être dite réellement originale. Toute son attention se porte sur l'ascétique, la pratique des vertus, l'opposition à l'esprit du monde. Dans cette lutte constante, l'effort est soutenu par la méditation des grandes vérités de la première semaine des *Exercices*, les seules développées dans ses retraites mensuelles, ses *Règlements*, et principalement par la pensée de la mort. Cette dernière est prépondérante, parce qu' « à la mort chacun a l'esprit chrétien ». Il y revient constamment, comme à la lumière qui juge pensées et démarches. La fin même de la retraite mensuelle est de « se mettre, par un véritable changement de vie, en état de bien mourir ». Croiset n'en guida pas moins, durant près de deux siècles, une foule de chrétiens dans la vie spirituelle.

Mémoires de Trévoux, passim. — É. Régnault, *Le R. P. Jean Croiset*, Toulouse, 1888 (quelques lettres de Croiset). — *Courte biographie et lettres inédites de la B. Marguerite-Marie, l'apôtre du Sacré-Cœur de Jésus*, Toulouse, 1890. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, t. 2, 1891, col. 1661-1686; t. 9, col. 151-153; Suppl. nos 434, 1241, 4151. — E. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1891, p. 53-100. — E. Soullier et R. Terret, *Les Jésuites à Marseille aux 17e et 18e siècles*, Avignon, 1899. — H. Dutouquet, art. *Croiset*, DTC, t. 3, col. 2338-2339. — Fr.-L. Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, 3 vol., Paris, 3e éd., 1915. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 1, *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1923, t. 3, 1927. — J. Décréau, *Le P. Croiset fut-il directeur ou dirigé de sainte Marguerite-Marie*, dans l'*Ami du clergé*, 20 avril 1950, p. 241-243.

Paul Mech.

CROISIERS. — 1. *Origine et développement.* — 2. *Législation.* 1° *Règle;* 2° *Constitutions.* — 3. *Caractère général de l'Ordre et de sa spiritualité.* — 4. *Culte de la croix.* — 5. *Auteurs spirituels.*

1. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT

1° **Origine.** — L'histoire de l'Église présente plusieurs institutions religieuses dont les membres portent le nom de croisiers *(cruciferi, crucigeri)*. Ce sont géographiquement : les croisiers de Jérusalem ou chanoines réguliers du Saint-Sépulcre, fondés en 1114; les croisiers portugais ou chanoines réguliers de la Sainte-Croix de Coïmbre (1131); les croisiers italiens institués comme ordre hospitalier (1169); les croisiers de Bohême avec l'étoile rouge (apparus en 1323); les croisiers polonais, porteurs d'un cœur de couleur rouge (1236); les croisiers belges (1211). D'origine plus récente : la congrégation de la Sainte-Croix de la propagation de la Foi, fondée en France (1622); la congrégation des clercs déchaux de la Croix et de la Passion (passionistes, reconnue en 1769); les Prêtres de Sainte-Croix, institués à Sainte-Croix près du Mans (1833).

Il s'agit exclusivement ici des croisiers belges, également appelés néerlandais ou franco-belges. Plusieurs historiens ont rapproché les croisiers belges des croisiers italiens notamment, mais il n'existe aucune preuve permettant d'établir la moindre relation entre les croisiers belges et les autres. Les croisiers de Bohême ont voulu au 17e siècle se rattacher aux croisiers belges, mais sans résultat (C.-R. Hermans, *Annales Ordinis S. Crucis*, t. 1, pars 2, p. 96).

On consultera au sujet des divers croisiers Aubert Le Mire, *Origines monasticae*, Cologne, 1620, lib. 1, c. 12-14. — J. Hermant, *Histoire des ordres religieux*, t. 2, Rouen, 1710, p. 86-90. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, t. 2, Paris, 1721, p. 222-241. — *Acta sanctorum, Vita B. Agnetis de Bohemia*, 6 mai, t. 1, Venise, 1735, p. 518-520. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3e éd., Paderborn, 1933. — *Enciclopedia Cattolica, Crocigeri della Stella rossa*, t. 4, 1950, col. 998-999.

L'ordre des croisiers belges (Ordo sanctae Crucis) fut fondé au début du 13e siècle à Clair-Lieu près de Huy, dans la principauté de Liége. La question du fondateur n'est pas encore résolue, faute de documents contemporains. Du 14e au 17e siècle on attribue la fondation, soit à cinq clercs de la région, soit (c'est la tradition la plus courante) à Théodore de Celles (du nom de sa localité natale : Celles-lez-Dinant).

Le principal chroniqueur de Théodore, Henri Russelius (*Chronicon Cruciferorum*, Cologne, 1635) rapporte que Théodore, né à Celles en 1166, fut dans sa jeunesse l'élève d'une école capitulaire de Liége; en 1189 il prit part à la troisième croisade; chanoine à Liége depuis 1191, il partit en 1209 pour le Midi de la France, afin d'y prêcher la croisade contre les albigeois; il gagna l'amitié de saint Dominique; de retour au pays en 1210, il abandonna sa prébende de chanoine, se retira à Clair-Lieu avec cinq compagnons et vécut avec eux comme chanoine régulier, prêchant la Croix dans les environs. Tel aurait été le noyau d'où l'ordre de la Sainte-Croix est sorti.

Russelius est certainement un écrivain sérieux et l'évolution ultérieure de l'ordre permet d'accorder pour le moins une certaine vraisemblance aux principaux traits qu'il donne du fondateur et des circonstances de la fondation. Néanmoins Russelius a commis des erreurs; aussi peut-on se demander quelle est la valeur des sources, — multiples d'ailleurs et anciennes —, qu'il dit avoir consultées avec soin. Aucun document connu du 13e siècle ne nous parle du fondateur, fut-ce seulement pour le nommer. La chronique de Russelius et les autres récits qui concernent l'origine des croisiers belges demandent encore une étude approfondie.

La fondation n'avait certainement pas de forme définitive à la mort de Théodore (1236). C'est ce qui explique peut-être le silence des contemporains; elle passa inaperçue. Il est certain que l'ordre ne reçut une organisation plus déterminée qu'en 1248, lorsque, sur la demande du successeur de Théodore, Pierre de Walcourt, les statuts furent approuvés par Rome et les *Fratres sanctae Crucis* de Huy pris officiellement en protection par Innocent IV. A partir de cette date, en tout cas, nous avons une certitude historique, tant par les pièces diplomatiques que par le texte des statuts originaux, conservés, avec des interpolations possibles, dans des documents ultérieurs.

2° **Développement.** — De Clair-Lieu, l'ordre se répandit en Belgique, en France, en Angleterre, en Allemagne et en Hollande. Il connut, surtout au 15e siècle, un bel épanouissement (plus de soixante-dix maisons et environ quinze cents membres). La Réforme amena la stagnation, puis la décadence. A l'intérieur, l'ordre lutta avec force contre l'hérésie et il y eut relativement peu de cas d'apostasie; mais tous les couvents d'Angleterre et plusieurs dans le nord de la Hollande durent fermer leurs portes par suite des persécutions.

La guerre de Succession d'Autriche, la politique de Joseph II, puis la Révolution française et Napoléon réglèrent le sort de presque toutes les autres maisons. C'est ainsi qu'au début du 19e siècle, l'ordre semblait agoniser. Il n'y avait plus que deux maisons, Sainte-Agathe et Uden en Hollande; de plus, un arrêt de Guillaume Ier interdisait l'admission de nouveaux novices. Guillaume II leva l'interdiction le 28 novembre 1840. L'ordre, qui ne comptait plus que quatre vieillards, se releva bien vite, grâce à l'action de Mgr Van den Wymelenberg, entré prêtre au noviciat, bientôt commissaire général et maître général en 1853.

En Belgique et en Hollande, l'ordre s'étendit. Actuellement, il compte cinq maisons en Belgique et sept en Hollande. Les croisiers se sont, depuis 1910, fixés aux États-Unis où ils possèdent cinq couvents. Depuis 1920, ils ont une mission au Congo belge (vicariat apostolique de Bondo), une autre à Java depuis 1926 (vicariat apostolique de Bandoeng). Le Brésil (Bélem) les accueillit en 1934. Une procure a été installée à Rome en 1921.

2. LÉGISLATION

Divers documents de l'année 1247-1248 traitent de la législation primitive des croisiers (*Annales*, t. 2, p. 64-69).

1° **Règle.** — Obligés par le concile du Latran de choisir une des quatre anciennes règles, les croisiers adoptèrent celle de saint Augustin. D'après Russelius (cf *Annales*, t. 1, 1re partie, p. 35), ce fut le fondateur lui-même qui l'adopta, à l'exemple des chanoines du Saint-Sépulcre de Jérusalem *(cruciferi Hierosolymitani)*.

Selon toute vraisemblance, le choix de cette règle a été déterminé par le caractère canonial de l'ordre.

Peut-être le grand épanouissement, que l'ascèse augustinienne connut à cette époque dans le pays de Liége, ne fut-il pas sans influence sur ce choix. Le petit prieuré d'Oignies surtout, où la règle de saint Augustin resta longtemps la seule loi écrite, présentait beaucoup d'affinité spirituelle avec Clair-Lieu, si bien que R. Haass, dans son livre *Die Kreuzherren in den Rheinlanden*, émet l'hypothèse que les deux fondations sont issues du même courant spirituel. Russelius nomme la mystique Marie d'Oignies parmi les personnes dont Théodore aurait subi l'influence spirituelle (H. Van Rooyen, *Theodorus van Celles*, p. 135).

2° **Constitutions.** — Elles furent empruntées aux statuts dominicains et plus spécialement à la nouvelle version qu'en avait rédigée Raymond de Peñafort en 1238, influencé en cela par les *consuetudines* des norbertins. D'après Russelius, ce fut le premier successeur de Théodore, Pierre de Walcourt, qui adapta ces statuts : il y aurait notamment ajouté *ea quae a Patre nostro Theodoro tradita sunt* (*Annales*, t. 1, p. 47), comme l'aurait dit Pierre dans sa lettre-préface. Russelius entend par là les différents statuts qui auraient Théodore même pour auteur. Mais leur existence ne peut être prouvée, bien que l'influence de l'exemple et de la manière de vivre du fondateur et de ses premiers compagnons soit certaine. En tout cas, la plus grande partie des statuts correspondait presque littéralement aux statuts dominicains. L'adaptation consista principalement dans la suppression de ce qui était propre aux dominicains; les additions ne furent pas nombreuses (se reporter à l'introduction et au texte des *Constitutions* publiés par A. van de Pasch).

Dans les deux ordres, les statuts n'obligeaient pas *ad culpam* mais *ad poenam*, sauf en cas de précepte formel ou de mépris de l'autorité. De part et d'autre, il y avait des clercs (chanoines chez les croisiers) et des frères convers. Après 1410, il y eut pendant un certain temps chez les croisiers des frères « donnés » *(donati)*. Leur habillement était emprunté aux donnés chartreux. Les croisiers n'eurent jamais de branche féminine.

A la tête de l'ordre se trouvaient un maître général *(prior major)*, toujours le prieur de Huy, élu à vie, un conseil de quatre définiteurs et un chapitre général qui se réunissait chaque année. A la tête de chaque maison, il y avait un prieur, élu à vie par le couvent. Chaque maison pouvait, avec la permission du général, admettre des candidats au noviciat et à la profession, et fonder des filiales. A l'encontre des dominicains, les croisiers conservaient une certaine stabilité de lieu : on faisait profession pour une maison déterminée. Les maisons ne jouissaient cependant que d'une autonomie relative; le général avait partout droit de visite, de sanction et de contrôle des finances; la profession était reçue par lui ou en son nom; c'est à lui qu'on promettait obéissance; et il devait encore confirmer l'élection du prieur.

Les chapitres généraux ayant pouvoir législatif, les statuts de 1248 furent complétés ou réédités à maintes reprises (1466, 1498, 1660, 1868, 1925). Mais on conserva toujours autant que possible le texte original. Le général Lambert de Fisen (1741-1778), qui voulut imposer de nouveaux statuts, rencontra beaucoup d'opposition et dut finalement s'incliner devant une décision de Rome. H. Van den Wymelenberg (1853-1881) introduisit en 1868 la communauté de biens et supprima la stabilité. Les constitutions subirent leurs plus grands changements en 1925, lors de leur adaptation au nouveau Code de droit canon, mais le texte original resta à la base de la nouvelle rédaction. L'ordre de la Sainte-Croix y est présenté comme un ordre clérical exempt avec les trois vœux solennels. Il n'y a pas de vœux spéciaux et on ne promet explicitement que l'obéissance. Le maître général est toujours élu à vie (il jouit des pontificalia depuis 1630), les prieurs locaux pour trois ans. Tous, de même que les quatre définiteurs et le visiteur, sont élus *electione canonica* à la majorité absolue. Les membres ne peuvent être admis que par le gouvernement central et ils font profession pour tout l'ordre, y compris les missions.

3. CARACTÈRES DE L'ORDRE ET SA SPIRITUALITÉ

Il n'est pas facile de décrire la spiritualité d'un ordre vieux de sept siècles, dont on commence à peine à fouiller l'histoire. Beaucoup de documents sont perdus et on en découvre d'autres tous les jours. Par ailleurs, aucune étude approfondie n'existe sur les écrits spirituels des croisiers, leurs manuscrits et leurs livres liturgiques. Aussi nous bornerons-nous à quelques traits généraux.

D'après Russelius l'origine de l'ordre aurait été influencée par les quatre courants spirituels du début du 13e siècle : les croisades, la réforme des chanoines, les ordres mendiants et les béguines. Théodore aurait fondé son ordre afin de servir les croisades par la prédication et l'aide aux pèlerins; il aurait voulu, pour réagir contre le relâchement des chapitres de cathédrales au sein desquels il avait vécu, mettre à la base de la prédication la vie religieuse des chanoines réguliers, selon l'idéal des chanoines du Saint-Sépulcre de Jérusalem; il aurait subi l'influence, surtout par Marie d'Oignies, du courant spirituel d'où sont issues les béguines. La parenté avec les Mendiants, plus particulièrement avec les dominicains, trouverait son origine dans l'amitié qui lia Théodore à saint Dominique.

Il n'a pas été possible jusqu'ici d'appuyer de solides arguments historiques toutes les circonstances de la fondation, telles que Russelius les décrit. Mais il est certain que l'aspect officiel de l'ordre au moment de son organisation définitive en 1247-1248, répond dans l'ensemble à l'esprit du fondateur et aux circonstances de la fondation. Cet aspect et l'évolution ultérieure de l'ordre correspondent avec les données essentielles de Russelius; ce qui ne justifie pas nécessairement tous les détails.

1° **Christocentrisme. Influence des croisades et des béguines.** — Lorsqu'en 1247-1248 l'ordre de la Sainte-Croix fait son apparition officielle dans l'histoire, plusieurs traits font penser aux croisades : le nom, la croix sur l'habit et le fait que très tôt (vers 1256) les croisiers fondent un couvent à Toulouse, au centre de l'hérésie albigeoise, et à Paris (1258), bien qu'il soit étonnant que les premiers statuts ne parlent pas explicitement des croisades. Par contre, on relève avec certitude dès 1248 des signes d'une dévotion spéciale à la sainte Croix et à la Passion du Sauveur. Cette dévotion, qui se développera de plus en plus, donne à la spiritualité des croisiers un caractère affectif et christocentrique. Qu'on pense à ce que Russelius rapporte de l'influence

de Marie d'Oignies sur le fondateur, Théodore de Celles. Cette béguine appartenait à ce vaste courant spirituel, — dont sont également issus les mendiants —, qui avait pour idéal de se rapprocher le plus possible de la *vita apostolica* des premiers chrétiens. L'influence de ce vaste courant d'idées, centré sur la personne du Christ pauvre et souffrant, est d'autant plus probable que les croisiers deviendront plus tard, spécialement à Cologne, directeurs spirituels et visiteurs de plusieurs béguinages. Cependant le manque de documents contemporains ne permet pas de préciser davantage cette influence.

2° Le caractère canonial des croisiers et les Mendiants. — Il est établi aussi qu'en 1248 l'ordre des Frères de la Sainte-Croix de Huy passe pour un ordre de chanoines réguliers. Il est approuvé en tant qu'*ordo canonicus* selon le formulaire des prémontrés. Les clercs dans les premiers statuts sont appelés *canonici*. A l'office ils portent l'*almusium*, propre aux chanoines. Chaque semaine a lieu la cérémonie du *mandatum* ou lavement des pieds, comme c'était la coutume chez les chanoines. Et, à l'encontre des dominicains, les premiers croisiers accordent à l'office divin la priorité sur l'apostolat. Ils ont conservé en général, aussi littéralement que possible, le texte dominicain des statuts; mais les changements portent précisément sur la récitation de l'office et l'exercice de l'apostolat. Chez les dominicains l'office devait se réciter *breviter et succincte... non protrahendo vocem... ne studium impediatur...;* chez les croisiers par contre *tractim... protrahendo vocem in pausa et in fine versus...* Aussi ne rencontrons-nous rien, dans les premiers statuts des croisiers, de l'apostolat doctrinal qui fut l'idéal de saint Dominique. Les statuts qui regardaient expressément cet apostolat, entre autres les chapitres *De praedicatoribus* et *De studentibus* ne furent pas repris par les croisiers. Quelques traits de ces chapitres préviennent les croisiers contre les *scientiae saeculares* en insistant sur l'étude en général; plusieurs statuts touchent à la prédication et à la confession, mais de façon beaucoup moins accusée que chez les dominicains. Des documents ultérieurs prouvent que tout l'office était chanté chaque jour; à partir de 1424, le petit office de la Sainte Vierge fut certainement dit au chœur, aux fêtes moindres que doubles. L'office nocturne avait lieu à minuit. Afin de donner plus d'éclat aux solennités on introduisit plusieurs fêtes dites prieurales, c'est-à-dire que le prieur devait présider l'office et chanter la messe conventuelle. Ajoutez une vie de pénitences très sévères : jeûne et abstinence la moitié de l'année, usage fréquent de la discipline, silence rigoureux, *minutio* (saignée), chapitre des coulpes quotidien, tonsure monastique, repas sur le sol ou au pain et à l'eau, prostration devant la porte de l'église, sans oublier la prison. L'ancien idéal monastique survivait chez les premiers croisiers, bien qu'il soit ambigu d'affirmer, sans plus, que les croisiers belges ont fait revivre l'érémitisme, comme l'écrit Ch. Dereine (DHGE, art. *Chanoines*, t. 12, col. 404).

Les premiers croisiers étaient des chanoines réguliers, désireux de pratiquer un certain apostolat, sans pourtant y mettre l'insistance des Mendiants : la louange de Dieu importait d'abord. Toutefois, ils se rapprochaient des Mendiants, comme nous l'avons déjà indiqué, par l'organisation juridique de leur vie religieuse, qui était presque une copie de l'organisation dominicaine. Les couvents de croisiers ne furent jamais des abbayes autonomes avec un abbé à leur tête; comme chez les Mendiants, le gouvernement était plus centralisé et il se centralisa toujours davantage. Les croisiers adoptèrent aussi le bréviaire et le missel dominicains : leur liturgie, quoique indépendante, resta donc en gros la liturgie dominicaine jusqu'à ce que fussent adoptés au 17e siècle le missel romain et, au 19e siècle, le bréviaire romain. Haass relève encore la ressemblance entre l'habit des croisiers et celui des dominicains ainsi que le nom de *fratres* donné aux membres des deux ordres. Dans la construction de leurs couvents et de leurs églises, les croisiers désiraient être plus simples que les dominicains.

Les feuilles de garde d'un manuscrit qui daterait du 14e siècle (Bibliothèque Mazarine, Paris, ms. 692) décrivent les croisiers sous un jour plus sévère que les autres documents : « ils marchaient nu-pieds, s'abstenaient totalement de viande et présentaient toutes les caractéristiques des Mendiants, exception faite de la possession de biens en communauté ». Ce droit de posséder, les croisiers l'avaient demandé et reçu dès 1248; ce qui les différencie essentiellement des Mendiants. D'autre part, les croisiers demandaient et recevaient en 1318, avec une exemption partielle, les privilèges des Mendiants touchant la prédication, la confession et la mendicité; dès lors, ils déploient une plus grande activité apostolique, notamment dans la direction de paroisses. Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer au 14e siècle des croisiers qui, avec les Mendiants, défendent leurs privilèges contre les séculiers. Des couvents entiers de tertiaires franciscains vivant en communauté passèrent à plusieurs reprises dans les rangs des croisiers. Les manuscrits des croisiers du 15e siècle dénotent un très grand intérêt pour les auteurs spirituels et les théologiens dominicains et franciscains.

De tous ces faits R. Haass croit pouvoir conclure que les croisiers étaient dès l'origine plus proches de l'idéal des Mendiants que de celui des chanoines réguliers. Il tire de l'évolution du nom un nouvel argument pour sa thèse. Les croisiers portèrent à l'origine le nom presque exclusif de *Fratres sanctae Crucis* (Frères de la sainte Croix, Kruis-broeders, ou Frères porte-Croix, *cruciferi*). Ils furent rarement appelés *canonici*, et ce n'est qu'à partir des 14e et 15e siècles qu'on rencontre, en Néerlande et en Allemagne, les dénominations : Cruiszbruderhere, plus tard Kruisheren, croisiers en France. C'est seulement à la fin du 17e siècle que les termes *canonici regulares Ordinis sanctae Crucis* furent officiellement employés. Ce qui prouverait, selon Haass, que c'est à partir du 15e siècle seulement que les croisiers se considérèrent et furent considérés comme de vrais chanoines.

On peut dire que la nature de l'ordre des croisiers était fort complexe. Fondé pour prêcher la croisade, l'ordre associait le caractère des Mendiants à celui des chanoines réguliers. Il marquait, comme l'écrit É. de Moreau (*Histoire de l'Église en Belgique*, t. 3, Bruxelles, 1945, p. 470-471), une étape nouvelle dans le développement de l'ordre canonial : à la vie commune et à la pauvreté, idéal commun de tous les chanoines, les croisiers ajoutaient, comme les prémontrés d'ailleurs, la prédication. C'est ce que Russelius a bien exprimé en disant que Théodore renonça au monde pour suivre « l'institut apostolique dans sa prédication ». Cette prédication serait chez les croisiers une prédication sédentaire, liée aussi fortement que possible à

la vie religieuse. En effet, l'apostolat s'exerçait surtout dans leurs propres églises ou dans les environs de leurs couvents; par exception et non sans beaucoup de réserves, l'apostolat fut exercé hors du cadre de la vie religieuse. Jusqu'au 19e siècle les croisiers restèrent à l'écart du mouvement missionnaire. C'est ainsi que l'élément contemplatif domina nettement jusqu'au 17e siècle, et s'exprima principalement dans les longs offices liturgiques, conformément à l'idéal des chanoines réguliers. Les documents officiels des premiers siècles parlent peu des exercices de dévotion privée.

Arrêtons-nous surtout à la pratique du chapelet. Officiellement elle n'apparut pour la première fois qu'au 19e siècle. Toutefois, déjà en 1516, l'ordre avait reçu de Léon X le privilège d'attacher cinq cents jours d'indulgences à chaque Pater ou Ave récité avec un chapelet bénit par le maître général ou, — concession ultérieure —, par un prêtre de l'ordre délégué par lui (indulgences connues sous le nom d'indulgences des croisiers). Par l'octroi de ces indulgences ainsi que par l'érection de plusieurs confréries du rosaire, les croisiers contribuèrent à répandre la pratique du chapelet. On peut supposer que la récitation de cette prière fut connue assez tôt dans l'ordre. Cette supposition est rendue plus plausible par le fait que vers la fin du 15e siècle le croisier Alexandre Mondet transcrivit l'*Apologia super Rosarium* du dominicain Alain de la Roche et y ajouta un assez long prologue, où est célébrée avec enthousiasme la puissance du rosaire. Pour le reste, la dévotion mariale était surtout liturgique : petit office de la Vierge; célébration solennelle des fêtes de Marie ainsi que quelques fêtes propres; *Te Deum* marial terminant l'office des complies (plus tard remplacé par les litanies); le chant, après la messe conventuelle, de l'antienne *Haec est praeclarum vas*, d'origine néerlandaise, etc.

Notons encore que les convers et les donnés pouvaient communier de neuf à dix fois par an (*Annales*, t. 2, p. 244). D'après un statut d'avant 1464, les prêtres célébraient la messe au moins une fois par semaine (p. 309). Au 16e siècle plusieurs membres de l'ordre reçurent de Rome le privilège de pouvoir se choisir un confesseur, même en dehors de la maison (t. 3, p. 16-17). Ce qui fait supposer que la confession se faisait ordinairement auprès du supérieur ou auprès d'un confesseur approuvé par lui, comme c'était l'usage général dans les couvents. La première ordonnance officielle de la confession hebdomadaire remonte à 1624 (t. 3, p. 137-138). C'est à peu près tout ce que nous savons sur les exercices privés des premiers siècles. On ne trouve aucune mention officielle de la méditation avant 1614 (t. 3, p. 133). Il est toutefois possible que cette pratique ait existé beaucoup plus tôt sous l'influence de la Dévotion Moderne, qui l'a beaucoup propagée.

3° **Influence de la Dévotion Moderne.** — L'ordre, du moins dans les régions du Nord, a subi sans aucun doute l'influence de ce courant spirituel issu de Gérard Groote, et propagé par les chanoines de Windesheim et les Frères de la vie commune. Divers documents prouvent qu'il y eut entre eux et les croisiers des relations assez étroites. Le général Helmicus Amoris de Zutphen écrivait en 1424 une lettre pour défendre les Frères de la vie commune, accusés d'hérésie et de sectarisme (*Archief Aartsbisdom Utrecht*, t. 2, p. 272-275). Dans son *Chronicon montis S. Agnetis* (*Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, t. 7, 1922, p. 510), Thomas a Kempis rapporte que beaucoup de religieux, surtout croisiers et cisterciens, sortaient de leurs instituts. Les Frères cédèrent aux croisiers leur maison d'Osterberg et pourvurent de manuscrits divers les bibliothèques de l'ordre. Sans doute la même influence a-t-elle marqué aux 15e et 16e siècles les nombreux copistes et calligraphes que l'on rencontre surtout dans les couvents de Huy, Liége, Sainte-Agathe, Cologne, Düsseldorf, Hohenbusch et Marienfrede. On comprendra dès lors que les œuvres des principaux représentants de la Dévotion Moderne comme Gérard Groote, Thomas a Kempis, Jean de Schoonhoven, Gérard de Zerbolt de Zutphen aient fourni une large part aux manuscrits des croisiers. Au 17e siècle, nous voyons encore des croisiers mettre en vers l'*Imitation*. Les copistes croisiers avaient comme les Dévots un très vif intérêt pour la piété affective et christocentrique de saint Bernard et de saint François. Haass relève même chez les croisiers une prédilection particulière pour le *Speculum perfectionis* des franciscains. Certes, la piété dominicaine occupe une très grande place dans les anciennes bibliothèques des croisiers; remarquable encore, l'intérêt à l'égard de la mystique spéculative de Ruysbroeck et de Suso, ainsi que pour les ouvrages théologiques et ascétiques de Denys le Chartreux, Hugues et Richard de Saint-Victor, etc, mais du fait de la dévotion spéciale à la Croix, la spiritualité des croisiers n'en conservait pas moins une orientation christocentrique; ce que renforçait d'autre part la Dévotion Moderne.

4° **Esprit mystique et pratique.** — Les croisiers semblent avoir été très enclins à la mystique. Ils transcrivirent, à côté des œuvres de saint Augustin, de saint Bernard et d'autres Pères de l'Église, les œuvres de Ruysbroeck, Suso, Hildegarde de Bingen, Élisabeth de Schönau, Mechtilde, Brigitte de Suède. Haass n'hésite pas à parler de la tendance mystique des croisiers. Il appelle le couvent de Marienfrede en Allemagne un centre de vie mystique au 15e siècle. C'était certainement l'esprit mystique du moyen âge qui vivait en eux; ce qui ressort également d'écrits légendaires sur une origine plus ou moins mystérieuse de l'ordre, des ouvrages sur la patronne de l'ordre, sainte Odile, et de l'aspect mystique du culte de la Croix, comme nous le dirons plus loin. A cet attachement à la mystique les croisiers associaient cependant un esprit ascétique et pratique que l'on relève surtout chez les auteurs spirituels. Ni spéculatifs, ni doctrinaires, ils visent en général d'abord à la pratique des vertus et à la dévotion. Ils recommandent fortement l'amour de la solitude et de la cellule, la prière liturgique, la méditation de la Passion, et ils n'abordent d'ordinaire que très peu le terrain de l'apostolat. Par cet esprit pratique et ascétique les croisiers rejoignent encore la spiritualité de la Dévotion Moderne. La priorité sans cesse accordée au spirituel par les copistes et par les auteurs, — priorité qui ne les fit pas négliger cependant la culture profane et la théologie —, démontre encore la tendance plutôt contemplative de l'ordre, du moins pendant les quatre premiers siècles de son existence.

5° **Vita mixta.** — L'infléchissement vers une vie plus active ne s'est effectué que progressivement. L'octroi des privilèges des Mendiants, en 1318, avait

déjà rendu possible une plus large activité apostolique. On vit aussi dès la fin du 15e siècle un intérêt grandissant pour les études. Les universités de Paris, de Louvain, de Caen et de Toulouse reçurent sous le général Harlemius (1473-1482) leurs premiers étudiants croisiers. Quelques-uns devinrent même professeurs aux universités de Cologne et de Paris. En 1498, un collège fut fondé à Louvain près de l'université (*Annales*, t. 2, p. 450 svv; E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'université de Louvain*, t. 5, Louvain, 1892, p. 574-581). Corneille de Cloethingen, plus tard général, † 1512, dirigea à Huy une école théologique florissante. D'autre part, il y eut pendant un certain temps des hôpitaux annexés à des couvents. La Réforme de son côté avait imposé une plus grande activité apostolique dans les paroisses menacées par l'hérésie et, sous l'influence de la Contre-Réforme, l'ordre avait commencé l'enseignement dans plusieurs écoles latines. C'est ainsi qu'au 17e siècle, — pour des motifs d'études et d'apostolat, et à cause de la diminution des membres —, les premières dispenses locales furent données dans le *chant* de l'office et le lever de minuit. Le renouveau de l'ordre après 1840 ne fit que renforcer cette orientation plus active. De nouveaux collèges devaient assurer la survie et le renouvellement de l'ordre. Pour rendre l'activité plus facile, on abandonna complètement les coutumes de chanter l'office et de se lever à minuit, réservant désormais le chant à la messe conventuelle et aux vêpres du dimanche. Le reste de l'office serait récité, toujours *tractim*, mais non plus *protrahendo vocem*.

Le caractère actuel de l'ordre est nettement mixte. Les croisiers connaissent toutes les activités de l'apostolat moderne : collèges, paroisses, œuvres d'action catholique, missions populaires. Les missions d'outremer ont pris une place plus importante et sont rangées *inter praedilecta opera ordinis*. L'office divin cependant, bien que moins solennel que jadis, conserve toujours la priorité sur l'action, tandis que sont entrés également en pratique les exercices ordinaires du culte privé selon l'esprit et les directives de l'Église. Les pénitences se sont peu à peu adoucies en conformité avec les diverses activités extérieures.

L'ordre des croisiers ne compte aucun saint canonisé ou béatifié par l'Église. Le fondateur, Théodore de Celles, il est vrai, est quelquefois appelé vénérable, bienheureux et saint, ou présenté comme tel dans l'iconographie; le martyrologe de France le cite comme bienheureux à la date du 17 août (P. Guérin, *Les petits Bollandistes*, Paris, t. 9, 1882, p. 625) et les croisiers l'invoquent chaque jour, mais aucun de ces titres n'est justifié par un document rigoureusement historique.

4. CULTE DE LA CROIX

« Cum Ordo noster tamquam finem secundarium prosequatur, ut fratres et omnes homines colant et venerentur S. Crucem et Passionem D. N. J. C., et ut augeatur in omnibus amor Salvatoris patientis, hinc omnes Confratres nostri tum meditatione et contemplatione in semetipsis, tum verbis, adhortationibus et bono exemplo in aliis excitent devotionem erga S. Crucem et Passionem Domini nostri J. C. » (statut 25). Ces mots, quoiqu'ils ne figurent que dans la rédaction des statuts de 1925, sont l'expression explicite et le fruit d'une tradition séculaire dans l'ordre. C'est un héritage du fondateur lui-même, lequel nous est présenté par Russelius *vitae contemplativae studiosissimus* (*Annales*, t. 1, 1re partie, p. 38) et très dévot à la Croix et à la Passion. Cette dévotion fleurissait d'ailleurs au 13e siècle dans toute l'Église et spécialement dans le pays de Liége (Van Rooyen, *Theodorus van Celles*, passim).

1° Dans la vie des croisiers. — Que les premiers croisiers aient voulu en faire une caractéristique de leur spiritualité, le nom qu'ils adoptèrent *(Fratres sanctae Crucis)* et la petite croix rouge et blanche qu'ils appliquèrent sur le scapulaire et le manteau, en témoignent. Que le nom et le vêtement rappellent des services rendus aux croisades, ou non, peu importe : il est indiscutable qu'ils indiquaient, dès l'origine, une vénération spéciale pour la Croix et la Passion.

Dans les statuts de 1248, il était prescrit que les croisiers devaient dédier toutes leurs églises à la sainte Croix (*Annales*, t. 2, p. 32, actuellement statut 391); ce qui signifiait, surtout au moyen âge, que tous les exercices religieux, accomplis dans des églises, se faisaient en l'honneur du *patronus ecclesiae*, ici la Croix. C'est pourquoi ce statut fut inséré dans le chapitre *De officio Ecclesiae;* les longs offices liturgiques rendaient ainsi un hommage ininterrompu au Christ crucifié.

Le premier auteur spirituel connu de l'ordre, le maître général Pincharius, qui écrivit environ cent vingt ans après l'approbation de l'ordre, exhorte également (*Vestis nuptialis*, p. 49) ses confrères à méditer les diverses phases de la Passion de préférence à chaque heure de l'office divin. Il ajoute que leur nom et leur vêtement doivent les engager à avoir la Croix du Christ toujours présente à l'esprit. La couleur rouge et blanche de la croix pectorale doit leur rappeler le sang et l'eau qui coulèrent du côté du Christ; la croix elle-même doit les stimuler à la mortification. Ces exhortations paraissent être l'expression d'une tradition antérieure. Aux premiers siècles, les croisiers portèrent un certain temps un scapulaire gris : couleur qui devait leur faire penser à celle du bois de la Croix (le scapulaire noir fut introduit en 1521).

Les fêtes de l'Exaltation et de l'Invention de la sainte Croix furent célébrées assez tôt comme *tota duplicia*. L'Exaltation avait une octave dès 1411. En 1856, elles furent élevées toutes deux au rang de doubles de première classe avec octave. En 1913, l'Exaltation fut choisie comme fête titulaire de l'ordre, tandis que la fête de l'Invention était réduite au rang de double de seconde classe. Jadis (chapitre général de 1485), les croisiers organisaient des processions à ces deux jours. Les fêtes de sainte Hélène et de saint Cyriaque furent célébrées comme tota duplicia certainement dès le 15e siècle, parce que ces deux saints jouèrent un grand rôle dans la découverte de la Croix. Actuellement, elles sont doubles majeures. Jusqu'en 1856, on récitait l'*officium Sanctae Crucis* tous les vendredis, quand aucune autre fête ne tombait ce jour-là.

La mémoire de la sainte Croix fut faite jusqu'en 1913 tous les jours où l'on devait dire les *suffragia*. Il existait aussi un *officium parvum Sanctae Crucis*, composé par Albert Tonsorius (Ruremonde, 1656). Il n'était pas obligatoire, mais on le récitait par dévotion. Dès le 16e siècle fut introduite la fête de la Compassion de Notre-Dame, actuellement remplacée par la fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs. Depuis 1856, l'ordre célèbre à partir de la Septuagésime sept fêtes spéciales de la Passion : la Prière de Notre-Seigneur dans le jardin des oliviers, la Commémoration de la Passion, la Couronne d'épines, le Très Précieux Sang, le Très Saint Suaire, la Sainte Lance et les saints Clous, les cinq Plaies Sacrées. Lors de la réforme du bréviaire en 1913, la congrégation des Rites ne laissa que les deux dernières, mais l'ordre retrouva les cinq autres en 1923.

Mentionnons la *Commemoratio expirationis Domini*. Le

chapitre général de 1520 avait prescrit qu'on devait dans tous les couvents sonner chaque jour la cloche à midi *in memoriam vivificae crucis et passionis Domini, cui Ordo noster specialiter dedicatur, et ob populi devotionem.* On récitait alors, dès 1530, au réfectoire, le verset *qui passus es pro nobis miserere nobis. Et respice nos propter nomen tuum,* suivi de l'oraison *Respice quaesumus...* Quand plus tard apparut la coutume de sonner l'Angelus à midi, on sonna à trois heures « la cloche de la Passion ». Cette coutume subsiste toujours quoique les statuts actuels n'en parlent plus : la prière est dite en privé. Les auteurs spirituels et les actes des chapitres généraux exhortent continuellement les croisiers à faire de la Passion l'objet principal de leurs méditations, à réciter souvent et même chaque jour la Couronne des cinq plaies ou à faire le chemin de croix. Le chemin de croix se fait ordinairement en commun tous les vendredis; il est obligatoire comme prière pour les confrères défunts. En 1845, l'ordre reçut le pouvoir d'ériger le chemin de croix *more Fratrum Minorum.* Le premier vendredi du mois doit être spécialement consacré à la Passion (chapitre général, 1914).

Les croisiers doivent imiter le Seigneur souffrant en se mortifiant et en acceptant avec patience et amour leurs croix et leurs peines, même la mort : c'est, d'après les auteurs spirituels, ce que leur rappellent surtout nom et vêtement (Pincharius, p. 141; G. van Lit, p. 127). Le jeûne du vendredi fut très tôt considéré (Pincharius, p. 71) comme spécialement institué en l'honneur de la Croix et de la Passion; d'où plus tard le statut *Non facile priores dispensent in lege jejunii feriis sextis cum toto conventu,* auquel on ajouta en 1925 *quia hoc jejunium praesertim institutum est in honorem S. Crucis et passionis Domini* (statut 41). La Croix et la Passion furent toujours le grand stimulant et l'élément principal de l'apostolat. Danelius écrit dans sa *Clavis Coeli* (Cologne, 1628) que le croisier porte une croix sur la poitrine « pour qu'elle soit vue de tous et leur rappelle la Passion du Christ ». Nous avons déjà signalé que la cloche de la Passion sonne aussi *ob populi devotionem.* Jadis, les croisiers érigèrent des confréries de la Sainte-Croix (Londres, Gloucester, Maastricht, Venlo, Brandenburg); des papes accordèrent des indulgences à ceux qui visitaient les églises des croisiers le jour des fêtes de la sainte Croix. Enfin les missions furent entreprises pour propager le culte de la Croix. Quelques poètes de l'ordre aimaient à écrire le nom de Jésus en forme de croix et les généraux avaient presque toujours la Croix dans leurs armoiries (*Verbum Crucis, Dei virtus* est la devise du maître général actuel).

En général, toutes les phases et tous les éléments de la Passion sont pour les croisiers objet de méditation, sujet de prédication et exemple à imiter. Tous les aspects sous lesquels la théologie et la mystique ont considéré la Passion dans le cours des siècles sont envisagés dans les œuvres spirituelles, la liturgie, les sermons, les exhortations des chapitres généraux : la Passion comme source de pardon et de mérites, comme image de la malice du péché, comme signe de l'amour du Christ; le Christ porte-croix comme exemple de toute vertu; la signification mystique des événements de la Passion, etc.

2° La croix dans la spiritualité des croisiers. — Tout ceci se résume manifestement dans la Croix qui est vénérée dans l'ordre sous deux aspects distincts. Plusieurs auteurs spirituels insistent sur la *Compassio cum Christo crucifixo.* Le croisier doit avoir constamment devant les yeux le Christ souffrant, le Christ porte-croix qui fut vraiment le premier croisier, et, à l'exemple de Jésus, le croisier doit être un *crucifer,* un porte-croix. La contemplation et l'imitation du Christ souffrant est pour le croisier la voie de la perfection; ce qui signifie renoncement et mortification, humiliation et sacrifice. Le trésor spirituel de l'ordre contient de nombreux textes significatifs à ce sujet. Très caractéristique également l'attachement des croisiers pour l'*Imitatio Christi* de Thomas à Kempis, surtout pour les chapitres 11 et 12 du 2e livre : *De paucitate amatorum Crucis Jesu* et *De regia via sanctae Crucis.*

Cet aspect toutefois n'est pas le seul envisagé dans la spiritualité de l'ordre. Il se trouve même dépassé par l'aspect plutôt mystique de la Croix. C'est la reconnaissance, la joie, la jubilation pour le triomphe de la rédemption que le Christ nous a méritée par sa mort. La Croix est surtout et avant tout un signe de victoire et une cause immense de joie. L'ancienne liturgie des croisiers mettait sans aucun doute l'accent sur cet aspect glorieux et triomphal. Dans les différentes séquences liturgiques, dans l'*officium sanctae Crucis* qu'on récitait tous les vendredis libres, dans les fêtes de l'Invention et de l'Exaltation, presque tous les traits douloureux de la Croix semblent avoir été passés sous silence, pour ne laisser apparaître que les fruits salutaires de la Croix. La Croix c'est l'*arbor salutifera totius populi,* la *scala peccatorum,* la *medicina corporalis et mentalis,* la *margarita coelestis,* le *lignum victoriae,* la *porta lucis,* etc. Tel est le sens profond de l'emblème que l'ordre s'est choisi : *In cruce salus.* C'est pour prêcher le salut par la Croix, que l'ordre exerce son apostolat et entreprend l'action missionnaire.

La spiritualité propre des croisiers rejoint donc le mystère le plus profond du christianisme : celui de la Croix, mystère de renoncement et de sacrifice, d'amour incompréhensible de Dieu pour l'homme pécheur, mystère enfin d'allégresse chrétienne.

Le culte de la Croix amena assez tôt les croisiers à la dévotion au Sacré-Cœur. Dans son ouvrage *Die Herz-Jezu Verehrung des deutschen Mittelalters* (Regensburg, 1934), Ch. Richtstätter fait mention de deux documents des 14e et 15e siècles, qui proviennent du couvent des croisiers de Marienfrede (fondé en 1439), particulièrement significatifs sur la dévotion au Sacré-Cœur. C'est surtout le Cœur souffrant, le Cœur blessé par l'ingratitude des hommes et source de grâces et de pardon, qui est l'objet de cette dévotion. Les prières des quatorze stations du chemin de la croix, qui se trouvent dans un de ces documents, s'adressent six fois au Cœur aimant et miséricordieux de Jésus. On comprendra enfin que, dans leur culte marial, les croisiers se soient tournés de préférence vers la Mère des douleurs. Les indications sur ce point sont jusqu'ici limitées.

5. AUTEURS SPIRITUELS

Les croisiers ont relativement peu écrit ou du moins peu édité. Dans ses *Annales* Hermans cite une trentaine de *viri scriptis clari* (t. 1, pars 1, p. 76 svv), pour la plupart du 17e siècle. Il y en eut certainement beaucoup plus. Plusieurs œuvres sont anonymes, principalement des manuscrits; de nombreuses bibliothèques restent encore à explorer, plus particulièrement en France et en Angleterre. Si l'on excepte le général Antoine Fresenius Odorpius, profès de Huy, † 1575, et Jean Busaeus, prieur de Cologne au 17e siècle, qui ont commenté divers traités d'Aristote et quelques moralistes, la plupart des écrivains connus jusqu'à

présent ont écrit des œuvres ascétiques ou historico-religieuses, notamment sur l'origine et l'histoire de l'ordre et sur sainte Odile. Voici, par ordre chronologique, les principaux auteurs spirituels et les ouvrages anonymes plus importants.

1° 14e *siècle.* — Pierre Pincharius, profès de Huy, maître général, † 1382, *Vestis Nuptialis seu Ornatus animae devotae maxime religiosae ad nuptias agni aeternitatis pie anhelantis, sub schemate religiosi habitus Sacri Ordinis salutiferae Crucis*, Cologne, 1639; édité sur l'ordre du général Augustin Neaerius, qui l'attribua à Pincharius. Le style fut adapté au goût de l'époque par Gilles de Vriese. La *Vestis nuptialis*, plus pratique que théorique, est la meilleure œuvre spirituelle des croisiers connue jusqu'à nos jours. Prenant les parties de l'habit comme symbole des différentes vertus, l'auteur traite des principaux exercices de la vie spirituelle, des vertus et des vices, selon les trois voies. Le symbolisme est trop poussé, mais l'exposé de la vie ascétique est fondé sur une science théologique solide; riche en citations de l'Écriture et des Pères, l'ouvrage reste très personnel. — Hans ou Hansen, originaire du duché de Clèves, croisier très probablement, rédigea à la fin du 14e siècle un très long recueil de poèmes en l'honneur de la Vierge conservé en bas allemand à la bibliothèque de Dusseldorf, c. 93, et réédité par R. Minzloff (Hanovre) d'après un manuscrit de la bibliothèque royale de Saint-Pétersbourg.

2° 15e *siècle.* — Jean Coci, profès, *Collationes spirituales*, 1415, conservées aux archives historiques de Cologne (ms. GB^{8} 58 et GB^{4} 118). — Pierre d'Amsterdam, profès de Huy, *Sermo in translatione Odylie virginis et martiris*, 1439, 2 ms. au grand séminaire de Liége (6 M. 7^{6} et 6 N^{2}). Sainte Odile, qui remplaça sainte Hélène au 16e siècle comme patronne, fut d'abord vénérée chez les croisiers de Huy au 13e siècle. D'après la légende elle serait apparue à Jean d'Eppes, frère lai du couvent de Paris et l'aurait chargé d'aller rechercher ses restes, enfouis à Cologne. Cette légende repose sur des bases historiquement certaines (inscription de Clematius, translation des reliques à Huy, miracles difficilement contestables). — H. de Buscoducis, profès de Cologne, *Postillatio super psalterium*, 1464; *Index theologicus*; *Index concionatorius.* — 2 anonymes de Cologne : *Revelationes cuiusdam religiosi defuncti Cruciferi*, aux archives historiques de Cologne (ms. GB^{4} 218); et *Devotus libellus de perfectione fratrum Santae Crucis* (ms. GB^{4} 192). — 3 anonymes de Huy : *Exordium fratrum Sanctae Crucis* (14e-15e siècles), ms. au grand séminaire de Liége (6 L. 21); le traité *In honore Summi Regis*, renfermé dans ce ms., constitue l'essai le plus ancien, connu jusqu'ici sur l'origine de l'ordre (voir *Clair-Lieu*, t. 1, 1943); *Narratio translationis gloriosae Odiliae virginis*, ms. à la bibliothèque de l'université de Liége (135); *De misteriis allegorice crucis habitus nostri*, ms. à la bibliothèque royale de Bruxelles (II 193), voir *Clair-Lieu*, t. 10, 1952, p. 63-78.

3° 16e *siècle.* — Henri van Gerrisheim, profès de Dusseldorf, traduisit en bas allemand la *Vita Sancti Swiberti*, attribuée à Marcellinus Presbyter, *Ein seer und vrochtbarlieck devoit boick lange zyt verboden gewes is, inhabende die Historia des hilghen Bischofs Sent Swibertz der Friezen in gantz Hassenland Apostel..*, Cologne, 1516. — Martin de Kuick, *Preces dicendae in agonia et sepultura Fratris S. Crucis vel peregrini, qui apud Cruciferos elegerit sepeliri*, codex chartaceus 1556, conservé à Sainte-Agathe, Hollande. — Jean Duys, profès de Venlo, écrivit en 1550 une histoire de sainte Odile en vers, conservée dans Banelius (voir plus loin). — Alexandre Mondet, de Tournai, profès de Kolen (Kerniel), *Prologue à l'Apologie du Rosaire* d'Alain de la Roche (bibliothèque du grand séminaire de Liége, ms. 6 M 24, vers 1500), publié par O. Jodogne, *Un écrit en « roman de Tournai » de l'extrême fin du moyen âge*, dans *Bulletin de la commission royale de toponymie et de dialectologie*, 1952, p. 203-228.

4° 17e *siècle.* — Pierre Halloix, profès de Liége, plus tard jésuite, † 1656, *De omnibus rebus concernentibus Ordinem Fratrum Sanctae Crucis libri duo, exceptis privilegiis*; ouvrage très précieux pour l'histoire interne de l'ordre. — Jean Banelt ou Banelius, originaire de Liége, profès de Huy, *Petit discours de la translation du corps de Madame sainte Odile vierge et martyre et patronesse des Frères Croisiers*, Liége, 1616; traduction latine, auctior et castigatior, Cologne, 1621; nouvelle édition française en 1664, Liége; « petit livre d'une grande rareté » (De Theux). — Hermann Woestenraedt, prieur de Liége, † 1630, *Monachus sive mystica monachi elucidatio, qua servus Dei ad spiritualis vitae amorem excitatur*, Liége, 1621; huit sermons sur huit vertus nécessaires aux religieux; *R. Thomae Malleoli a Kempis opus aureum de imitatione Christi, quatuor libellis concinnatum, carmine redditum*, Liége, 1623; « livre curieux et rare » (De Theux, *Bibliographie liégeoise*); il se trouve à la bibliothèque de l'Université de Liége; *Sidus lucidum peregrinantis animae et quadraginta duarum mansionum Israelitarum umbris erutum, tum divini verbi praeconibus, tum caeteris viatoribus apprime deserviens*, Liége, 1627; *Canis evangelicus*, édité dans *Bulletin de la société d'archéologie et d'histoire du diocèse de Liége*, t. 24, 1932, p. 1-31; poème de 234 vers; *Dialogus inter S. Crucis et Societatis Jesu patres ...de restauranda monastica religionis disciplina*, ms. 672 à l'université de Liége. — Godefroid a Lith, prieur de Venlo, † 1642, *Sacrificium vespertinum sive de passione et cruenta Christi in ara crucis immolatione, conciones quadraginta*, Cologne, 1628; *Lucerna splendens super candelabrum Sanctum, id est, explanatio constitutionum Sacri ac Canonici Ordinis FF. S. Crucis*, Cologne, 1632; commentaire ascétique, théologique et juridique des constitutions, très utile pour la connaissance de l'esprit de l'ordre. — Théodore Danelius, profès de Venlo, *Clavis Coeli*, Cologne, 1628. — Gilles Colley, profès de Liége, *De quatuor hominis novissimis* (poème), Liége, 1630. — Jacques Dardeius, profès de Huy, *Jesus in Cruce... Thomas a Kempis, De Imitatione Christi, De Regia Via Sanctae Crucis, Lusus Poëticus*, Liége, 1663; imitant les versificateurs de son temps, l'auteur fait revenir au milieu de chaque strophe de cinq vers le nom de Jésus en forme de croix; *Ecclesiastae encomia de vanitate*, Liége, 1632. — Plusieurs autres croisiers ont mis en vers l'*Imitation*, entre autres Théodore Graswinkels les trois premiers livres (Rotterdam, 1661) et Duquesnoy de Boisguibert les quatre livres (Paris, 1729). — Henri Russelius, prieur de Suxy, *Chronicon Cruciferorum sive synopsis memorabilium Sacri et Canonici Ordinis Sanctae Crucis*, Cologne, 1635; récit le plus détaillé sur l'origine de l'ordre et son fondateur; sa valeur historique est discutée. — Arnold Hertzworms, profès de Swartzenbroich, successivement prieur de Swartzenbroich, de Maaseik et de Venlo, † 1693, *Vacantia vel vacatio sacra, sive hebdomas, sacra-*

rum feriarum ad usum bene viventium et orantium, Liége, 1684; méthode pour retraites; *Alter sive novus Joseph*, accrescens per imagines et theoreses patheticas S. Josephi prime patientis, dein gaudentis accretionem memoratim considerans, Cologne, 1680; *Religio Sanctissimae Crucis* seu brevis ac solida informatio de ortu ac professu, necnon memorabilibus quibusdam gestis virisque Ord. S. Crucis, una cum methodo utendi, ad revolvenda VII praecipua mysteria passionis Christi, Ruremonde, 1661; 2e éd. augmentée, 1686; *Oefeninghe van devotie ter eere van de Allerh. Dryvuldigheyt ende de H. Maget Maria van Remedie*, Ruremonde, 1663.

Albert Tonsorius, *Officium Sanctissimae Crucis*, 2e éd., Ruremonde, 1656; c'est le petit office récité dans l'ordre. — Théodore Le Blanc, profès de Huy, successivement prieur de Maaseik et de Sainte-Agathe, † 1692, *Ode in praetiosissimum Tapetem a Pont. Max. Alexandro VII missum Virgini Deiparae in aspero Collo*, Malines, 1662, inséré dans son *Altera Clavis Coeli*; *Symbola Trinitatis...* (en vers), Ruremonde, 1663; œuvre très curieuse : sur toutes les trinités qu'il trouve dans l'Écriture, l'histoire ecclésiastique et profane, les sciences et la nature (au total 443), l'auteur a composé un petit poème en tridistiques, en l'honneur de la sainte Trinité; *Altera Clavis Coeli misericordia, sive Eleemosyna Clavis S. Johannis Eleemosynarii*, Ruremonde, 1676; les deux premières parties, en prose, donnent des considérations théologiques et ascétiques sur l'aumône et l'avarice. La troisième partie, en vers, présente Jean, patriarche d'Alexandrie, comme exemple de libéralité; la quatrième partie, également en vers, contient des exhortations à la libéralité. La deuxième moitié du livre (en vers) renferme des poèmes de circonstances, religieux et profanes, entre autres la vie des saintes Harlinde et Relinde; *Clypeus metricus pro immaculata conceptione Deiparae Virginis*, Liége, 1684. — Gilles de Vriese, né à Deventer, profès de Cologne, prieur d'Ehrenstein et professeur à Venlo et à Maaseik, *Aegis Aegidio Vresana sive poëmata R. P. Aegidii de Vrese*, édité à Cologne après sa mort en 1665; poèmes sacrés et profanes. — Pierre Verduc, profès de Toulouse, *La vie du Bienheureux Théodore de Celles*, Périgueux, 1681. — Guillaume Portz, profès de Cologne, *Morodoxion universi seu cura septem peccatorum mortalium sub schemate septemplicis naturalis stultitiae curandae moralezata et adornata plurimis ac variis sententiis...*, Cologne, 1687.

C. R. Hermans, *Annales Canonicorum Regularium Augustini Ordinis S. Crucis*, Silvae-Ducis, 1858, 3 vol.; ces annales forment une collection de documents, rassemblés par C. R. Hermans, historien néerlandais, sur la demande de Van den Wymelenberg; c'est la source principale de l'histoire des croisiers. — *Regula S. P. Augustini et Constitutiones cum Caeremoniali FF. Ordinis Can. S. Crucis*, 1868; il y eut une édition à Cologne en 1660; cette édition et le texte de 1248 se trouvent dans les *Annales*, t. 2 et 3. — H. Van Rooijen o s c, *Theodorus van Celles*, Cuyck, 1936; *Sinte Odilia, legende of historie?* Diest, 1946. — H. Van Lieshout o s c, *Rond het reliekschrijn van Sinte Odilia*, publié dans *Verzamelde opstellen*, uitgegeven door den Geschied-en Oudheidkundige Kring te Hasselt, t. 11, 1935, p. 1-159.

A. Van Asseldonk o s c, *Het Brevier der Kruisheren*, Diest, 1944. Nous avons largement pu profiter de deux études encore inédites du même auteur sur *Les exercices spirituels* et *Les fêtes prieurales* chez les croisiers. — E. Fontaine o s c, *Mgr Jacques Dubois*, général des Pères croisiers à Huy, 1778-1796, Diest, 1947; *Nouvelles recherches sur les origines de l'Ordre des Pères croisiers* (inédit). — W. Sangers o s c, *De Kruisheren te Diest*, Diest, 1945; *De oudste Constituties der Kruisherenorde*, dans *Miscellanea L. van der Essen*, Bruxelles, 1948; *Predikbroeders-Kruisbroeders* dans *Miscellanea Gessleriana*, Anvers, 1948, p. 1089-1095. — A. van de Pasch o s c, *De tekst van de Constituties der Kruisheren van 1248*, dans *Bulletin de la commission royale d'histoire*, t. 117, fasc. 1, Bruxelles, 1952, p. 1-95.

A. Ramaekers o s c, *De Privileges der Kruisheerenorde vanaf haar ontstaan tot aan het Concilie van Trente*, Louvain, 1943. — P. Hofmeister, *Die Verfassung des holländischen Kreuzherrenordens*, dans *Festschrift U. Stutz*, Kirchenrechtliche Abhandlungen, fasc. 117-118, Stuttgart, 1938, p. 189-223. — H. Denifle, *Die Constitutionen der Predigerordens vom Jahre 1228*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1885, p. 165-217; t. 5, Fribourg, 1889, p. 530-564. — *Clair-Lieu*, périodique consacré à l'histoire des croisiers, Diest, t. 1, 1943. — R. Haass, *Die Kreuzherren in den Rheinlanden*, Bonn, 1932; *Kreuzbrüder-Kreuzherren*, dans *Rheinische Vierteljahrsblätter*, t. 3, 1933; *Spätmittelalterliche Reformbestrebungen im niederländisch-niederrheinischen Raum und der Kreuzherrenorden*, dans *Annalen des Hist. Vereins*, f. d. Niederrheim, fasc. 144-145, 1946-1947. — Egerton Beck, *The Order of the Holy Cross (Crutched Friars) in England*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, London, 1913.

H. F. Chettle, *The Friars of the Holy Cross in England*, dans *History*, t. 34, 1949, p. 204-220. — A. Ceyssens, *Croisiers (Règle des)*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, 1948, col. 799-814. — A. Ramaekers, *Croisiers (Indulgences des Pères)*, *ibidem*, col. 814-816; *De Kruisherenaflaat*, dans *Clair-lieu*, t. 6, 1948, p. 3-52. — *Les Manuscrits des croisiers de Huy, Liége et Cuyk au* xve *siècle*, Liége, 1951. — M. Vinken, *De Spiritualiteit der Kruisheren*, Anvers, 1953; *Le culte marial chez les croisiers*, dans *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, t. 2, Paris 1952, p. 909-914; art. *Croisiers*, dans DHGE (à paraître).

Matthieu Vinken.

1. CROIX (CHEMIN DE). — Le chemin de croix, dans son acceptation littérale, est le chemin parcouru par Notre-Seigneur, le vendredi saint, lorsque chargé de sa croix il fut conduit du prétoire de Pilate au Golgotha (*Mt.* 27, 22-61; *Marc* 15; *Luc* 23; *Jean* 19). L'exercice appelé *chemin de croix* consiste à suivre en esprit le même trajet, en s'arrêtant devant quatorze scènes ou stations traditionnelles pour y méditer les souffrances du Sauveur et lui témoigner sa compassion. Le chemin de croix en 14 stations, qui est aujourd'hui la forme la plus ordinaire et la plus populaire de la dévotion à la Passion, est étroitement lié dans son histoire à l'évolution de cette dévotion. Il est le dernier chaînon d'une longue suite de pratiques particulières de piété qui, en se développant au cours des siècles et en se compénétrant, lui ont donné naissance. On ne peut étudier l'un sans parler des autres.

I. *Dévotion à la Passion :* 1. *Aux premiers siècles.* — 2. *Au moyen âge.* — II. *Dévotions :* 1. *aux chutes*, 2. *aux marches*, 3. *aux stations du Christ.* — III. *Chemin de croix à 14 stations :* 1. *Les « pèlerinages spirituels »* — 2. *Le chemin de croix occidental à Jérusalem.* — 3. *Forme définitive et diffusion du chemin de croix.* — IV. *Chemin de croix et vie spirituelle.*

La partie historique de cet exposé est empruntée, — en l'adaptant et en l'abrégeant —, à un article que le capucin Amédée Teetaert (de Zedelgem) † 1949 écrivit pour le Dictionnaire et qui fut publié sous le titre *Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix* dans les *Collectanea franciscana*, t. 19, 1949, p. 1-98. Nous y renvoyons une fois pour toutes.

Le P. Teetaert suit souvent, corrige ou complète K.-A. Kneller, s j, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, et H. Thurston, s j, *The Stations of the Cross*, Londres, 1906, trad. A. Boudinhon, *Étude historique sur le chemin de la croix*, Paris, 1907. Nous les citons K et T suivies de la page.

I. — DÉVOTION A LA PASSION

1. — AUX PREMIERS SIÈCLES

Si importante que soit dès l'origine la place de la Passion dans la piété, il n'est pas question dans les dix premiers siècles de vénérer le chemin parcouru par Jésus pour se rendre au lieu du crucifiement. Sans doute l'Écriture dit que le baptême nous unit à la mort du Christ (*Rom.* 6, 3-6; *Col.* 2, 12), que ses souffrances sont un exemple (1 *Pierre* 1, 21; *Col.* 1, 24; 1 *Cor.* 2, 2; 4, 16; 11, 1), que nous devons nous réjouir d'y participer (1 *Pierre* 4, 13); les Pères apostoliques demandent aux chrétiens d'avoir devant les yeux la Passion (S. Clément, *Ad Cor.* 2, 1), de s'unir à elle (S. Ignace, *Ad Phil.* 3, 3), de se clouer à la croix (*Ad Smyrn.* 1, 1; 4, 2; 5, 3); ils redisent la nécessité d'imiter le Christ dans sa Passion (*Ad Eph.* 9, 1; 10, 3; *Ad Magn.* 5, 2; *Ad Rom.* 6, 3); les martyrs trouvent dans la mort du Christ la force de supporter leurs tourments. Il reste que la Passion est surtout considérée comme le triomphe sur l'enfer (S. Léon, *Sermo* 59, 4; 61, 3, PL 54, 339 et 347).

1° Vénération des Lieux saints. — Certains traits de la dévotion à la Passion portent cependant en germe, dès cette époque, la dévotion au chemin de croix, notamment la vénération des Lieux saints, qu'attestent de nombreux pèlerinages. Dans les relations des pèlerins on trouve les indices d'une *via sacra*, ou d'une route déterminée suivie dans la visite de Jérusalem, mais on n'y rencontre pas trace d'une *via crucis*, d'une *via dolorosa*, c'est-à-dire du chemin suivi par le Christ chargé de sa croix.

P.-W. von Keppler, évêque de Rottenbourg, *Die XIV Stationen des hl. Kreuzwegs nach Compositionen der Marlerschule des Klosters Beuron*, 4e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 13. Légendaire est donc le récit qui veut que la Vierge ait fréquemment suivi à la fin de sa vie le chemin de son Fils pendant la Passion : apocryphe syriaque *De transitu Mariae*, 5e siècle (?); (cf W. Wright, *The departure of my Lady Mary from this World*, traduit dans *Journal of Sacred Literature*, avril 1865; adaptation latine dans C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866; sur les développements postérieurs de cette légende, cf T).

Saint Jérôme nous apprend le séjour à Jérusalem d'illustres romaines et le pèlerinage de notables de Gaule : « quicumque in Gallia fuerit primus, huc properat » (*Ep.* 46, 10, PL 22, 489). La plus ancienne relation est sans doute celle du pèlerin de Bordeaux de 333 (*Itinerarium Burdigalense*, éd. P. Pithou, 1589; *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII*, éd. P. Geyer, CSEL, Vienne, 1898, p. 3-33). Un autre pèlerinage important des dernières années du 4e siècle est la *Peregrinatio Silviae*; Éthérie, *Journal de voyage*, éd. H. Pétré, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1948. La *Peregrinatio* enregistre un certain nombre de sanctuaires : l'Anastasis au saint sépulcre, le Martyrium au Calvaire, l'église de l'Ascension sur le mont des Oliviers. Éthérie a vu l'église de Gethsémani, de la grotte de l'Agonie, du chemin qui franchit le Cédron, du mont Sion avec la colonne de la flagellation. Mais pas plus dans la *Peregrinatio* que dans les autres récits, il n'est fait mention de la *via dolorosa*. Les pèlerins attestent unanimement le culte des Lieux saints, surtout du Calvaire et du saint sépulcre. Mais une pratique, mentionnée dans les *Itineraria*, souligne bien la dévotion des fidèles : la procession qui, à certains jours, se fait de l'Anastasis au Martyrium (Éthérie, éd. Geyer, p. 23; éd. H. Pétré, p. 220-223). Cette procession s'est étendue peu à peu à d'autres lieux sanctifiés par la Passion; elle est devenue au moyen âge ce qu'on appelle encore de nos jours la procession des latins : visite des divers sanctuaires du Saint-Sépulcre, avec cierges allumés et chant de cantiques. Au 4e siècle la visite se bornait au Saint-Sépulcre et au Calvaire.

Cette procession, à peine mentionnée par les historiens du chemin de croix, semble importante pour l'histoire de cette dévotion. Bien qu'étrangère au chemin de croix proprement dit, elle exerça sur ses origines une influence. Elle en est comme un embryon.

2° Les reproductions des Lieux saints manifestent aussi la dévotion à la Passion. C'était pour les pèlerins une façon de conserver le souvenir des sanctuaires visités et un moyen d'en faciliter la vénération à ceux qui ne pouvaient se rendre en Terre sainte. La plus importante, peut-être, de ces reproductions est le groupe des sept églises réunies en une seule construction au monastère de Saint-Étienne de Bologne, qui copient les sanctuaires réunis autour du saint sépulcre. Dans sa forme actuelle cet ensemble date du moyen âge; mais il est probable que saint Pétrone, évêque de Bologne au 5e siècle, auquel la légende l'attribue, avait déjà réalisé une reproduction de même genre (F. Lanzoni, *S. Petronio, vescovo di Bologna*, Bologne, 1907).

La vie manuscrite du saint (vraisemblablement du 12e siècle) rapporte que dans un pèlerinage à Jérusalem il avait pris les mesures de l'église du Saint-Sépulcre; il l'avait ensuite reproduite dans le monastère de Saint-Étienne que des bulles papales désignent sous le nom de Jérusalem. Sur un lieu plus élevé, appelé mont des Oliviers, Pétrone avait bâti un nouveau monastère, et une église qui reproduisait celle de l'Ascension. La vallée séparant les deux églises reçut le nom de vallée de Josaphat : il y avait entre elles la distance même du mont des Oliviers au Calvaire.

Dès le 9e siècle, on voit surgir partout des reproductions de l'église du Saint-Sépulcre (Vienne, Constance, Paderborn, Eichstaedt, Borgo-San-Sepolcro, Milan, Plaisance, Sélestat, Loches, Bourges, Dijon, Neuvy-Saint-Sépulcre-lez-Tours, Cambrai, etc; cf K 36-38). Sans nul doute, ces imitations contribuèrent à répandre la dévotion aux lieux sanctifiés par la Passion du Christ. Voir Passion, Pèlerinage.

2. — AU MOYEN AGE

1° Dévotion compatissante à la Passion. — A partir du 11e siècle, la dévotion à la Passion s'attendrit et se manifeste par une compassion profonde à Jésus souffrant, une participation véritable à ses souffrances (Emidio d'Ascoli, cap., *La vita spirituale anteriore a S. Francesco di Assisi*, dans *Collectanea franciscana*, t. 2, 1932, p. 5-22).

De cet aspect nouveau le mérite principal revient à saint Bernard, dont l'influence a été considérable au moyen âge. Sans doute, il y a déjà de magnifiques élans d'amour pour Jésus souffrant et mourant chez saint Anselme, Egbert de Schönau † 1184 (*De humanitate Christi*, PL 158, 748-761) et surtout Jean de Fécamp † 1078 (sa prière *Invoco te Deus meus*, PL 158, 858-865); mais c'est l'abbé de Clairvaux qui tranforme la dévotion à la Passion (vg *In feria 4ª hebdomadae sanctae sermo de passione Domini*, 3-11, PL 183, 264-269; *sermo* 22 *de quadruplici debito*, 5-6, 597-598; *In Cantica sermo* 29, 8, 933; *sermo* 43, 4, 995, etc; E. Vacandard, *Vie de*

S. Bernard, Paris, 1897, t. 2, p. 548-549). Les mystiques du moyen âge, directement ou indirectement, dépendent sur ce point de saint Bernard.

A sa suite, saint François est un entraîneur incomparable de la dévotion compatissante à la Passion. Depuis l'apparition célèbre de Saint-Damien, ses larmes ne cessent plus quand il songe aux plaies du Christ (Thomas de Celano, *Vita* 2ª, 1e p., nº 10-11 dans *Analecta franciscana*, t. 10, 1926, p. 136-137; S. Bonaventure, *Legenda minor*, lect. 4, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 566; *Legenda major*, c. 10, p. 533-534; cf Barthélémy de Pise, *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *Analecta franciscana*, t. 4-5, 1906-1912). Son ardent désir de s'unir aux souffrances de Jésus lui mérite les stigmates. L'ordre franciscain hérite de son fondateur la tendresse pour le Christ souffrant et contribue de tout son pouvoir à la répandre. Ses docteurs, s'ils subissent l'influence de saint Bernard, ont des accents nouveaux pour célébrer la Passion. Avec le *Lignum vitae* et la *Vitis mystica*, saint Bonaventure introduit la dévotion à la Passion dans la doctrine mystique du moyen âge (Stanislas du Chambon-Feugerolles, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de S. Bonaventure*, Lyon, 1932, p. 91-92). Dès lors, les livres sur la Passion se multiplient et attestent que le moyen âge eut « la passion de la passion du Sauveur » (F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 82). Ils se rattachent soit à saint Bernard, soit à saint Bonaventure.

2º Méditation de la Passion. — Les *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes (DS, t. 1, col. 1848-1853) constituent une étape dans l'histoire de la dévotion à la Passion. Non contentes de nous proposer les moindres détails évangéliques de la Passion avec un réalisme impressionnant et une mise en scène pathétique, elles complètent le récit, puisent dans les apocryphes et les révélations privées, racontent ce qui aurait dû se passer et imaginent des épisodes, comme l'entrevue de Jésus avec sa Mère. L'influence des *Meditationes* est considérable. Elles contribuent tout d'abord au développement des contemplations, réelles ou imaginaires, des mystiques, qui reconstituent les moindres détails de la Passion (sainte Angèle de Foligno † 1309 et sainte Brigitte † 1373 parlent de la Passion comme si elles y avaient assisté; voir aussi l'ouvrage jadis attribué à Tauler † 1361 *De vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi piissima exercitia*). Elles donnent ensuite naissance aux *Vies* du Christ, où une place prépondérante est réservée à la Passion. La plus célèbre, celle de Ludolphe le Chartreux † 1377, fut souvent copiée, éditée, traduite ou abrégée. Les *meditationes* enfin divisent la Passion en scènes particulières, propres à la méditation selon les heures canoniques; cette pratique se répandit rapidement.

On méditait à matines l'arrestation de Jésus; à prime, le jugement devant Pilate; à tierce, la flagellation, le couronnement d'épines et le portement de la croix; à sexte, la crucifixion; à none, la mort; à vêpres, la déposition; à complies, la sépulture.

Cette sorte de méditation se rencontre déjà chez Mechtilde de Magdebourg † 1280 et Mechtilde de Hackeborn † 1298, dans le traité anonyme *De meditatione passionis Christi per septem diei horas* (PL 94, 561-568). Également dans les *Cent articles* (*C articulen des lidens Cristi*) du ms. 845 de la bibliothèque royale de Bruxelles et les *LXV articuli passionis dominicae* de l'augustin Jordan de Quedlembourg † 1380. Parfois la distribution est faite suivant les heures du jour comme dans l'*Horologium passionis* des manuscrits G. 70 et G. 218 de la bibliothèque de l'université de Louvain, ou d'après les jours de la semaine dans les *Centum meditationes dominicae passionis* d'Henri Suso et dans plus d'un exercice de la Dévotion moderne (M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden*, t. 1, Bruxelles, 1930, p. 158-164).

Dans cette littérature une place de choix est réservée à la scène du portement de la croix, mais il n'y est pas fait mention de station. Le chemin de croix est ainsi l'objet d'une méditation particulière, réservée soit à une heure canonique (tierce), soit à un jour de la semaine (le vendredi dans l'*Epistola* de Jean Vos de Heusden, dans Jean Busch, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 233-234).

Le pathétisme et le réalisme des récits de la Passion augmentent en effet avec le temps. On ne se contente plus de décrire. Les mystiques dénombrent les coups de la flagellation, les plaies du corps, les effusions et les gouttes de sang versé, les chutes, les marches douloureuses. Ces contemplations donnent lieu à autant de *dévotions particulières* qui prennent une extension extraordinaire.

Une des principales fut celle des plaies du Sauveur, dont le nombre varie suivant les auteurs. Elle se pratiquait au 15e siècle par l'exercice des 15 Pater (M. Meertens, *op. cit.*, t. 2, p. 1-26; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925, ch. 5). La dévotion à la Pietà exerça une influence sur les origines du chemin de croix.

Le récit se lit déjà dans le *Planctus S. Mariae* de Siméon Métaphraste, 10e siècle (PG 114, 209-218), la tragédie *Christus patiens*, 11e ou 12e siècle (PG 38, 133-138), le *Dialogus de Passione Domini* (PL 159, 286-287), le *Liber de Passione Domini* du pseudo-Bernard (PL 182, 1138-1139). Il sera repris dans les méditations sur la Passion et les Vies du Christ, vg par H. Suso (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 17), sainte Brigitte (*Revelationes*, lib. 7, c. 15; lib. 4, c. 70), Thomas a Kempis (*Orationes et meditationes de vita Christi*, dans *Opera omnia*, éd. J. Pohl, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 204-208). Ces derniers auteurs donnent une méthode pour vénérer la Pietà.

Sur la *dévotion à la sainte Face* et surtout au voile de Véronique, conservé à Saint-Pierre de Rome, les témoignages les plus anciens remontent au 12e siècle. Recommandée par les papes, elle se répand partout; presque toutes les églises possèdent une reproduction de l'image du Sauveur imprimée sur le voile. Cette scène résulte de l'évolution d'une légende qui à ses débuts n'a aucun rapport avec la Passion. Un des premiers qui s'efforça de l'y introduire est Robert d'Argenteuil (vers 1300). Elle entre bientôt dans les méditations sur la Passion et dans les Vies du Christ. Puis on localise la rencontre et la maison de Véronique. Déjà en 1335, Jacques de Vérone fait allusion au « locus ubi Christus dedit Veronicam, id est faciem » (cf T 217, n. 2); cependant les pèlerins n'en parlent guère avant le 15e siècle.

Un récit très détaillé du *dépouillement* se lit dans le *Dialogus de passione Domini* (10, PL 159, 282), dans Ludolphe (2ª p., c. 63), dans le pseudo-Tauler (c. 33). On publie des exercices et des prières pour vénérer ce dépouillement. Des descriptions très réalistes de l'érection de la croix se rencontrent dans Angèle de Foligno (*Le livre de la Bienheureuse*, éd. P. Doncœur, 1926, 2e p., ch. 21), Brigitte, *Revelationes*, lib. 1, c. 10, pseudo-Tauler (c. 34) et dans tous les livres de dévotion à la Passion du 15e siècle, avec prières correspondantes (cf M. Meertens, *op. cit.*, t. 1, p. 137-145).

3° Premières mentions du chemin de croix. — Sous la double influence de la dévotion compatissante et de l'enthousiasme soulevé par les croisades, les pèlerinages se multiplient au 12e et au début du 13e siècle; ralentis au temps de la domination musulmane, ils redeviennent de plus en plus fréquents, dès l'installation des franciscains aux Lieux saints en 1333 (G. Golubovich o f m, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. 4, Quaracchi, 1923, p. 7-8, 75-81, 225). Aucune relation, jusqu'à la fin du 13e siècle, ne fait mention du chemin parcouru par Jésus portant sa croix.

Séwulf, 1102-1103, *Relatio de peregrinatione ad Hierosolymam*, dans d'Avezac, *Recueil de voyages et de mémoires*, t. 4, Paris, 1839; higoumène Daniel, 1106-1107, dans *Itinéraires russes en Orient*, trad.B. de Khitrowo, Genève, 1889; Wilbrand d'Oldenbourg, *Peregrinatio in Terram sanctam*, 1212, éd. J.-C.-M. Laurent, *Peregrinationes medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 162-190; Burchard de Monte-Sion o f m, *Descriptio Terrae sanctae*, 1283, éd. J.-C.-M. Laurent, *ibidem*, p. 19-94, etc.

Ces relations précisent du moins la visite des sanctuaires du Saint-Sépulcre, qui correspondent à quelques-unes de nos stations actuelles. Le nombre en varie d'un auteur à l'autre et ils sont mentionnés sans ordre; il n'y a pas davantage d'itinéraire fixe ni de procession comme on en verra plus tard : il s'agit d'une simple visite collective faite en sens inverse de la route que suivront les franciscains.

La première relation qui fait *allusion au chemin parcouru par le Christ allant au Calvaire* est *L'estat de la Cité de Hierusalem* écrite par Ernoul en 1228 (éd. H. Michelant et G. Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre sainte, rédigés en français aux* XIe, XIIe *et* XIIIe *siècles*, Genève, 1882, p. 48), qui nomme la Porte douloureuse par laquelle Jésus est sorti de Jérusalem quand on le mena au Golgotha. Mais il faut attendre le dominicain Ricoldo de Monte Crucis † 1309 pour en avoir la première mention directe : « Ascendentes autem per viam, per quam ascendit Christus, bajulans sibi crucem, invenimus locum » (*Liber peregrinationis*, vers 1294, éd. J.-C.-M. Laurent, *op. cit.*, 2e éd., Leipzig, 1873, p. 112). Comme les autres pèlerins de l'époque, il suit le chemin dans le même sens que le Christ; en route, il mentionne le palais d'Hérode, de Pilate avec le lithostrotos où le Seigneur fut condamné à mort, l'endroit où il parla aux femmes de Jérusalem, le lieu de la pâmoison de la Vierge, celui où le Christ fatigué se reposa et où se fit la rencontre du cyrénéen. Montant au Calvaire, Ricoldo entre dans la basilique du Saint-Sépulcre : à l'endroit du crucifiement, il voit le trou dans lequel on descendit la croix et, au pied du rocher, la place (*stacio*) où se tinrent la Vierge et saint Jean; un peu en arrière la pierre où fut déposé le corps pour être embaumé et enseveli; enfin le saint sépulcre.

Le bienheureux Odoric de Pordenone o f m, † 1331, raconte de même qu'il visita d'abord les lieux saints de la basilique du Saint-Sépulcre (*Liber de Terra sancta*, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 149-152) et qu'il alla ensuite à la maison de Pilate; en 1345 le franciscain Nicolas de Poggibonsi part lui aussi de la maison de Pilate. Lorsque les franciscains organisèrent les pèlerinages, la visite se fit suivant un programme presque invariable.

Ogier VIII, seigneur d'Anglure, qui est à Jérusalem en octobre 1395, en est un des premiers chroniqueurs (*Le saint voyage de Jhérusalem*, éd. F. Bonnardot et A. Longnon, Paris, 1878, p. 13-14, coll. Société des anciens textes français).

De la place du Saint-Sépulcre où une pierre rappelle l'endroit où le Sauveur reprit sa croix au cyrénéen, les pèlerins s'engagent dans la rue que suivit Jésus, où on leur montre : l'endroit où Simon commença à porter la croix, la place où Jésus parla aux femmes de Jérusalem, la maison d'où la Vierge vit son Fils chargé de la croix, celle où elle aurait été à l'école, le lieu de la pâmoison. On passe ensuite devant le palais de Pilate, etc. Ogier énumère jusqu'à 112 lieux saints.

Un point est frappant : la visite suit *à rebours* le chemin parcouru par le Christ. Mais plusieurs stations sont mentionnées : le palais de Pilate et la condamnation à mort, le lieu où Jésus se reposa, — sans s'accorder sur la localisation —, les rencontres avec la Vierge, les saintes femmes, le cyrénéen, quoique dans un ordre variable (tableau dans T 84). De Véronique, il n'est pas question encore. Les dernières stations, vénérées dans la basilique du Saint-Sépulcre, sont généralement signalées. On montre aussi le lieu où les vêtements du Christ furent divisés, mais non celui du dépouillement.

Les lieux qui correspondant à nos stations actuelles étaient donc pour la plupart connus et vénérés à la fin du 14e siècle. Les pèlerins cherchaient à identifier sur le sol de Jérusalem l'endroit exact où s'étaient déroulées les scènes dont ils avaient lu le récit dans les livres du temps. Mais il n'est nullement question d'un exercice spécial du chemin de la croix. Cependant, les multiples dévotions qui concernent la Passion, en isolant certaines scènes, en insistant sur la compassion avec Jésus portant sa croix, préparent de loin encore, mais efficacement, l'exercice du chemin de croix.

II. — DÉVOTION AUX CHUTES, AUX MARCHES ET AUX STATIONS DU CHRIST

Si, de la dévotion à la Passion on voit avec peine se dégager quelques éléments de notre exercice du chemin de croix, il naît, par contre, directement de la dévotion aux chutes, aux marches et aux stations douloureuses du Christ.

1. — CHUTES DU CHRIST

La dévotion aux chutes se répand, à partir du 15e siècle, surtout en Allemagne et dans les Pays-Bas. La piété qui cherchait à savoir combien de coups Jésus avait reçus, se demandait aussi combien de chutes il avait faites.

U. Pinder en admet 5 (*Speculum passionis Domini nostri*, 2e p., art. 44, Nüremberg, 1507, f. 1); on en trouve quelquefois 15 ou même 32 (*Creutzgang Christi*, Constance, 1628, p. 5), parfois 6 (ms 1748, f. 95 v, bibliothèque de l'université de Gand), 7 le plus souvent, par suite, semble-t-il, de la répartition suivant les heures de l'office ou les jours de la semaine (K 96).

1° Les chutes pendant la Passion. — Malgré la diversité dans l'ordre et le choix des chutes, on peut en distinguer deux séries : celles qui s'étendent sur toute la Passion; dans cette série, le mot chute est pris dans une acception plus large; il en reste peu d'exemples, peut-être parce que cet exercice fut moins longtemps pratiqué. La deuxième série comprend les seules chutes sous la croix.

Une double série de gravures sur bois, dont l'une est conservée au musée de Stockholm (voir T 102-104; W. I. Schreiber, *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois*, t. 1, Berlin, 1891, n. 642-683), représente les chutes suivantes : Jésus au Cédron,

en allant d'Hérode chez Pilate, sur les degrés du palais de Pilate, après avoir été délié de la colonne de la flagellation, en portant sa croix, quand il fut jeté sur la croix, quand on laissa retomber la croix; chaque scène est accompagnée d'une des sept douleurs de la Vierge.

Les sujets de ces deux séries sont à rapprocher des sept chutes contenues dans « Le Mont du Calvaire », *Dit is den Berch van Calvarien*, imprimé à Leyde vers 1520; dans ce livret de dévotion la 2e chute a lieu en allant de Pilate à Hérode, tandis que dans les gravures c'est en revenant d'Hérode à Pilate. Le traité enseigne aux fidèles à aider le Sauveur à porter sa croix (T 104-105; K 152-153).

Un exercice semblable, avec les mêmes scènes, se lit dans le ms. 1734, f. 93 v de la bibliothèque de l'université de Gand; il propose également des prières et aspirations au Christ souffrant; M. Meertens, *op. cit.*, t. 2, p. 101-103, estime que ce manuscrit donne la forme la plus ancienne de la dévotion aux sept chutes. Mêmes chutes chez le carme Jean Pascha, dont nous reparlerons.

La 7e chute varie au cours des temps; on représente d'abord la croix où le christ était cloué retombant sur la terre en le blessant au visage; plus tard, la croix s'enfonce dans le trou préparé à l'avance en provoquant une violente secousse ressentie par Jésus (voir *The spiritual Pilgrimage of Hierusalem*, début du 17e siècle, abrégé de Pascha, T 107-108). L'exercice des sept chutes commence parfois à l'adieu de Jésus à sa Mère (K 84, 86, 91, etc).

2° Les chutes sous la croix. — La 2e série de chutes apparaît à la fin du 15e siècle; beaucoup plus répandue que la première, elle concurrencera le chemin de croix à 14 stations.

Une des représentations les plus anciennes et les plus célèbres fut exécutée par le sculpteur Adam Krafft à Nuremberg vers 1505 à la demande de Heintz Marschalck de Bamberg (K 61-64), qui déjà avait fait réaliser de semblables sculptures par A. Krafft à Bamberg vers 1500. Chaque série reproduit les mêmes scènes et à peu près les mêmes inscriptions. Voici les chutes de Bamberg : Jésus sort du palais de Pilate chargé de la croix; il rencontre sa Mère; il reçoit l'aide du cyrénéen; il parle aux femmes de Jérusalem; Véronique essuie son visage; il tombe d'épuisement. A Nuremberg manque la première chute de Bamberg; mais deux autres sont ajoutées : Jésus chargé de sa croix est battu; Jésus est déposé de la croix et pleuré par sa Mère. Sur ces sculptures, Jésus est représenté sinon étendu à terre, du moins chancelant. Aussi les appelle-t-on dès le début « les sept chutes ». Sur les nombreuses localités d'Allemagne où sont représentées ces chutes, voir K 74-79, 85-94.

L'exercice des sept chutes est connu au Tyrol (K 83-85), en Alsace (K 78, 95), en Autriche, dans les Pays-Bas, par exemple à Wageningen et à Elburg (*Eenige Geschiedkundige aanteekeningen over den Kruisweg*, dans *Franciscaansche Leven*, t. 18, 1935, p. 378-379); à Anvers, dans le jardin des Frères Mineurs (S. Schoutens o f m, *Geschiedenis van het voormalig Minderbroedersklooster van Antwerpen*, Anvers, 1894, p. 261-268), et sans doute ailleurs.

Des manuels pour l'exercice des sept chutes ont été publiés. Kneller (p. 89-90) mentionne un *Newe Cöllnische Römerfahrt* (Cologne, 1710) d'un franciscain, qui renferme *Eine andächtige Weiss zu verehren die sieben Fussfäll Christi die er getan hat als er sei Kreuz getragen aus dem Hof Pilati bis zum Berg Calvariä* (p. 183-184). L'exercice des sept chutes en considérant des scènes particulières de la *via crucis*, se rapproche du chemin de croix proprement dit; mais il en diffère notablement encore et ne peut lui être identifié. Il le prépare. Une analogie tout aussi frappante existe avec l'exercice des marches.

2° — MARCHES DU CHRIST

La dévotion aux marches douloureuses fut très populaire en Allemagne et contemporaine de la dévotion aux sept chutes : comme on comptait les chutes, on compta les marches. D'après K 107, les allemands préféraient se représenter le Sauveur marchant péniblement sous les mauvais traitements, plutôt que de le considérer aux lieux où il s'arrêtait. Les marches du Christ en Allemagne correspondent donc aux stations des autres pays. De ces marches du Christ les prédicateurs faisaient des descriptions très réalistes et engageaient les fidèles non seulement à contempler, mais à compatir et à s'unir au Christ.

La plus grande diversité se rencontre dans le nombre et l'ordre des marches. On en compte 12, 15 et davantage, ordinairement 7 ou 9 (K 109). Dans sa forme primitive, la dévotion consiste à visiter le vendredi saint sept ou neuf églises en souvenir des marches douloureuses du Christ. Ludolphe connaît déjà cette pratique (2a p., c. 66). G. Biel † 1495 dit que les fidèles visitent 10 églises pour vénérer les 10 marches du Christ (*Passionis dominicae sermo historialis*, part. 4, art. 1, Haguenau, 1515). J. Feucht † 1590 a publié un manuel pour la vénération des 9 marches (*Christliche Walfart der neun Fürungen oder Gäng unsers Herrn Jesu Christi im heiligen Passion*, Cologne, 1574), où il recommande de faire cet exercice tous les vendredis et même à d'autres jours. Le livret renferme des prières pour chaque marche. Un manuscrit de 1566 met les neuf marches du Christ en rapport avec les neuf oraisons dites à l'office du vendredi saint après le chant de la passion (K 111-112).

La coutume de visiter sept ou neuf églises est probablement une imitation d'une tradition romaine : il n'était pas rare qu'on visitât neuf églises à Rome (cf G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 64, Venise, 1853, p. 292; R. Bona, *Le quattro, sette e nove chiese di Roma*, Venise, 1510; P. Martire Fellini, *Le nove ecclesie privilegiate e principali della città di Roma*, Rome, 1610). Depuis saint Philippe Néri † 1595, on fait la visite des sept basiliques en souvenir des sept marches douloureuses, énumérées par G. Pépin † 1532 : au jardin, à la maison d'Anne, à celle de Caïphe, au prétoire, au palais d'Hérode, de nouveau au prétoire, au Calvaire (*Expositio evangeliorum quadragesimalium*, Paris, 1523, f. 267). Bien avant saint Philippe, la visite des basiliques était mise en rapport avec la Passion, comme il résulte des deux séries d'images (que mentionne K 117-118) représentant les basiliques accompagnées chacune d'une scène de la Passion.

On vénérait encore les marches du Christ en érigeant sur le chemin qui conduisait à un église autant de colonnes de la Passion qu'on vénérait de marches. N. Paulus cite une instruction, composée vers 1520 dans l'Allemagne du Sud, sur la manière d'ériger ces colonnes.

Étaient représentés : 1. l'Ecce homo; 2. la condamnation à mort; 3. Jésus chargé de sa croix; 4. la première chute; 5. l'arrivée à la porte de la ville et la rencontre des femmes de Jérusalem; 6. la deuxième chute; 7. sur le calvaire; 8. le dépouillement et l'emprisonnement de Jésus jusqu'à ce que la croix fût prête; 9. le crucifiement; 10. la déposition; 11. la sépulture (*Zur Geschichte der Kreuzwegandacht*, dans *Der Katholik*, 1895, vol. 1, p. 326-335).

Un manuel flamand, composé probablement entre 1471 et 1490, se rattache à la dévotion des marches et à celle des stations : le livret de 16 feuillets de Bethlem (« sire Barthélemy » dans les traductions françaises, Paris, vers 1550-1570).

T (267-270) l'identifie avec Barthélemy, chanoine de Pola en Istrie, auteur d'un ouvrage sur la Passion, édité à Jesi vers

1475 et qui donne déjà les indulgences de Terre sainte. Bethlem serait plutôt flamand. Huit éditions au moins de son livre ont paru en flamand : *Dit is een devoet meditacie op die passie ons liefs heeren ende van plaetse tot plaetsen die mate gheset daer onse lieve heere voor ons gheleden heeft met die figuren ende met schone oracien daer op dinende*, Anvers, 1518 (3 éditions) ; s. d., vers 1525 ; Delft, 1520 ; Leyde, s. d. (après 1518) ; Anvers, 1536, 1561. En plus de deux traductions françaises, une traduction allemande parut en 1566. Laurent Surius la traduisit en latin. L'édition flamande de 1518 a été publiée à nouveau par C.-J. Gonnet, *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem*, t. 11, 1884, p. 324-343.

On connaît d'autres exemples d'exercice des marches du Christ, vg dans le ms. 1734, f. 87 v de Gand (9 marches à partir du jardin des Oliviers, avec prières) et dans le ms. G 218, f. 72 de la bibliothèque de l'université de Louvain. La religieuse, à qui appartint le ms. de Gand, faisait quotidiennement cet exercice, dans tous les déplacements que lui imposait l'obéissance à l'intérieur du couvent (M. Meertens, *op. cit.*, t. 2, p. 98-100).

Die geistlich Strass (Nuremberg, 1521) est analogue au livret de Bethlem. Le franciscain qui l'a composé (peut-être Nicolas Wanckel o f m, au dire de N. Paulus, dans *Zeitschrift für Katholiche Theologie*, t. 33, 1909, p. 145) veut exciter les fidèles à vénérer les marches du Christ, depuis le départ de Béthanie, « par la gravure, la méditation et la prière » (longue description dans T 114-120 avec citations très suggestives de la préface). Il énumère 17 marches, parmi lesquelles la rencontre avec Véronique ; comme Bethlem, il semble considérer aussi les stations, puisqu'il propose de réciter des psaumes ou des Pater au terme de chaque marche. Il recommande à tous d'ériger ces stations dans les maisons, dût-on ne les représenter que par une simple croix ; il n'est pas nécessaire, ajoute-t-il, de reproduire les distances, ni de faire autant de pas qu'il en indique. Il vaut beaucoup mieux accomplir le pèlerinage avec son cœur qu'avec ses pieds (K 68-70).

Autres méthodes. Sept marches : Geiler de Kaisersberg, *Der Passion oder das Lyden Jesu Christi unsers Herrn, nach dem Text der fyer Evangelisten*, Strasbourg, 1522 ; *Exercices* de saint Ignace, n° 290-298. Jean Eck † 1543 connaît 9 marches : *Homiliae de tempore ab adventu usque ad Pascha*, Paris, 1549, f. 240 v. G. Scherer † 1605, en compte sept, *Postill oder Ausslegung der Fest-und Feiertäglichen Evangelien durch das gantze Jahr*, Munich, 1607, p. 276. S. Mänhart énumère 10 marches dans sa *Passiologie*, Gratz, 1639, p. 553 (dans l'introduction il en comptait 12) ; également M. Tymp, *Christliche Char-Wochen-Speiss oder zehen elende Gänge Christi und XX hertzliche Scherzen Mariä in den Betgängen und andächtigen Besuchungen der Kirchen... zu gebrauchen*, Cologne, 1613. Au 19e siècle, il y a encore des vestiges de la dévotion aux marches au Luxembourg et en Bavière : pendant la nuit du jeudi au vendredi saint les fidèles visitent 7 églises ou croix (K 113-114).

La dévotion aux marches a, elle aussi, préparé le chemin de croix, la marche douloureuse par excellence de la Passion. Elle complète, si l'on peut dire, la dévotion aux chutes et, ensemble, elles nous rapprochent de l'exercice du chemin de croix, sans se confondre avec lui.

3. — LES STATIONS

Pendant que les dévotions aux chutes et aux marches du Christ se répandaient, la dévotion aux « stations » douloureuses ou arrêts du Christ se développait principalement dans le sud des Pays-Bas. Les stations sont en rapport étroit avec les marches puisqu'elles en constituent le terme. Aussi retrouvons-nous deux séries de stations, comme nous avons enregistré deux séries de marches, selon que les auteurs considèrent toute la Passion ou la restreignent au portement de croix. Même diversité aussi dans le choix, l'ordre et le nombre. Les principaux groupes de stations connus permettent de distinguer :

1° Les stations commençant avec l'adieu de Jésus à sa Mère. — Les historiens du chemin de croix n'en citent qu'un petit nombre, à 6 ou 7 stations. A en juger d'après *Die Geistlich Strass*, cet exercice a dû être très répandu.

2° Les stations commençant à la cène. — Un livret de 28 feuillets imprimé à Copenhague en 1509, *Haer beghinnes the faeruthen staeder sam wor herre tolde syn pyne paa* (« Ici commencent les 15 lieux où Notre-Seigneur souffrit sa peine ») recommande vivement aux fidèles de visiter chaque jour, uni en esprit aux souffrances du Christ, les 15 stations suivantes :

1. le cénacle avec le lavement des pieds et l'institution de l'eucharistie ; 2. le jardin ; 3. l'endroit où Jésus fut trahi, arrêté, traîné en ville, insulté et maltraité ; 4. la maison d'Anne, le soufflet et les fausses accusations ; 5. la maison de Caïphe, les interrogations, la condamnation et les railleries infâmes ; 6. le palais de Pilate, les mauvais traitements ; 7. le palais d'Hérode où Jésus fut revêtu d'un vêtement blanc ; 8. le lieu de la flagellation ; 9. celui du couronnement d'épines ; 10. le portement de croix et les rencontres avec sa Mère, les femmes de Jérusalem et le cyrénéen, la chute sous la croix ; 11. le mont du Calvaire ; 12. le tas de pierres sur lequel le Christ fut jeté durant les derniers préparatifs ; 13. le dépouillement et la crucifixion ; 14. la déposition ; 15. la sépulture.

Cette distribution des stations depuis la Cène est celle de Bethlem, dont il a été parlé à propos des marches. Son *Dit is een devoet meditacie* est un recueil illustré de méditations sur la Passion, réparties d'après les jours de la semaine, avec l'indication des distances très exactement prises à Jérusalem, des prières appropriées à chaque scène et des indulgences que l'on peut gagner. Les stations du palais de Pilate au Calvaire sont, seules, accompagnées de prières. Bethlem attache donc une importance plus grande aux stations du portement de croix : il veut qu'on participe à toutes les souffrances que le Sauveur à subies sur ce chemin. On peut ainsi distinguer chez Bethlem, comme chez l'auteur du *Haer beghinnes...*, deux chemins de croix, l'un qui embrasse toute la Passion et l'autre qui coïncide avec le chemin de croix actuel. Si plusieurs stations du livret danois sont les nôtres, Bethlem, lui, les a toutes, sauf la rencontre avec les femmes de Jérusalem ; et, ce qui est plus important, il les place dans le même ordre. Jamais nous n'avions encore rencontré pareille similitude. Son influence est évidente : désormais les auteurs dépendront de lui pour désigner les stations.

Le long chemin de croix qui commençait à la cène semble avoir joui d'une faveur extraordinaire durant la deuxième moitié du 17e siècle et au 18e, grâce au livre d'Adrien Parvilliers s j, † 1678.

Aucun livre de ce genre (*Les stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1680), sauf peut-être celui d'Adrichomius, ne fut aussi répandu : au moins 53 éditions françaises et de nombreuses traductions en allemand, en anglais, en breton, en espagnol, en néerlandais, en polonais (C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 6, Paris, 1895, p. 319-325 ; t. 9, p. 758). Cette méthode de chemin de croix est la première qu'ait connue l'Angleterre (T 204).

Parvilliers compte 18 stations : 1. le cénacle; 2. la grotte de l'Agonie; 3. l'entrée du jardin où Jésus est arrêté; 4. le Cédron où il est précipité par les juifs; 5. la maison d'Anne; 6. celle de Caïphe; 7. le palais d'Hérode; 8. la salle de la flagellation; 9. le prétoire où il est couronné d'épines; 10. l'arche de l'Ecce homo; 11. le lieu où la Vierge s'évanouit; 12. la chute du Christ et l'aide de Simon; 13. l'endroit où les femmes de Jérusalem pleurent; 14. la maison de Véronique; 15. la porte Judiciaire où le Sauveur s'entend lire la sentence; 16. le Calvaire où il est crucifié avec deux larrons; 17. le sépulcre; 18. le mont des Oliviers où il monte au ciel.

Parvilliers indique qu'en ville on peut fixer les stations à des églises, des chapelles, des autels ou des images, et dans les paroisses de campagne à des croix, à diverses parties de l'église ou du cimetière; dans les communautés et les maisons particulières, on peut ériger de petits oratoires ou accrocher des images représentant les scènes de la Passion. Comme il ne mentionne pas de gravures ou de sculptures représentant les diverses stations, Kneller en conclut qu'à la fin du 17e siècle les chemins de croix devaient être rares en France (p. 101).

3° Les stations commençant au jardin semblent avoir été plus anciennes et plus populaires que les précédentes, surtout dans les pays du nord de l'Europe (K 56-60). Ce groupe se composait généralement de 7 stations : jardin, maison d'Anne, maison de Caïphe, palais de Pilate, palais d'Hérode, palais de Pilate, Calvaire. Il avait l'avantage de se rattacher étroitement aux données évangéliques; aussi on tenta de l'opposer au chemin de croix à 14 stations qui commençait à se répandre.

Philippe Hannotel s j, † 1637 (*Exercitium amoris Dei pro nobis crucifixi*, Douai, 1634) propose la méditation de la Passion d'après ces sept stations et les rapporte aux trois voies. Un jour de la semaine est attribué à chaque station; une semaine à chacune des trois voies. Hannotel s'inspire de l'opuscule du jésuite montois Pierre Mattias † 1642, qui avait publié à Lille en 1627 un *Exercice d'amour ou de la Passion, divisé en 7 méditations selon les 7 stations, pour tous les jours de la semaine* (titre de la 6e édition, 1630).

Le jésuite Charles Musart † 1653 contribua beaucoup à répandre cette série. Il en expose la méthode dans la *Via dolorosa seu peregrinus ad montem Calvariae sive piae animae exercitationes circa septem praecipua loca e mysteria nostrae redemptionis* (Vienne, 1638). Il énumère les mêmes stations que Hannotel et les répartit également sur les jours de la semaine. Dans un appendice, Musart conseille l'érection de sculptures ou d'images représentant les stations dans les maisons, les églises et chapelles, le long des chemins et d'en faire la visite, comme au Christ, en compatissant à ses souffrances. Ces stations eurent un grand succès. Musart semble les avoir introduites lui-même à Hernals, près de Vienne, en 1639, d'où elles gagnèrent la Hongrie, l'Allemagne (K 122-125).

A la même époque, les religieuses du Saint-Sépulcre de Liège faisaient journellement, d'après leurs Constitutions (1631), une station de la Passion, soit processionnellement, soit en particulier. Ces stations n'étaient pas tout à fait celles d'Hannotel et de Musart : 1. jardin (lundi); 2. chez Anne et Caïphe (mardi); 3. chez Pilate (mercredi); 4. chez Hérode (jeudi); 5. au mont Calvaire (vendredi); 6. le saint sépulcre (samedi); 7. la résurrection (dimanche). Le rapide essor de la congrégation propagea cette sorte de chemin de croix, surtout dans la partie wallone de la Belgique, en France et en Allemagne (K 126-128).

La dévotion aux 7 stations était aussi répandue dans la partie flamande de la Belgique, au témoignage du jésuite Augustin van Teylingen † 1665 (*Het Paradys der Wellusticheyt*, Anvers, 1630). On la connaît en Bavière (K 88-89) et au Luxembourg, où l'on en trouve des représentations à Johannesberg et entre Siebenborn et Greisch. Les capucins érigèrent à Arlon, en 1620, 9 stations : 1. jardin; 2. arrestation; 3. chez Caïphe; 4. flagellation; 5. couronnement d'épines; 6. portement de la croix; 7. crucifixion; 8. déposition; 9. sépulture. Des séries de 12 stations furent érigées en France au début du 17e siècle (K 99-103).

4° La série des **stations réparties du palais de Pilate au Calvaire** exerça une influence immédiate et directe sur nos stations. Sous sa forme primitive (fin du 15e siècle), l'exercice consistait, en compatissant aux souffrances de Jésus, à parcourir, en partant d'une porte, d'une église ou d'un hôtel de ville qui figurait le palais de Pilate, le chemin exact suivi par le Seigneur portant sa croix, jusqu'à une autre église, chapelle ou croix figurant le Calvaire. Seuls d'abord, les deux termes du chemin étaient fixés, le point d'arrivée étant ordinairement le sépulcre et non le Calvaire. Mais on ne tarda pas à intercaler des chutes, des marches ou des stations; la plus grande diversité régnait dans le choix, le nombre et l'ordre, et même dans la mesure des distances, que l'on essayait cependant de déterminer avec précision.

Le plus ancien de ces chemins de croix paraît être celui de Saint-Jean de Rhodes : les stations étaient représentées par 7 piliers et la distance qui les séparait reproduisait les distances mesurées à Jérusalem. Il fut reproduit à Fribourg en Suisse, tout au début du 16e siècle, et vers 1515 à Romans-sur-Isère. Un chemin de croix analogue est mentionné par Kneller (65) à Valence dès 1517.

Au Tyrol, on rencontre dès 1482 à Vinschgau un groupe à 7 stations; une série de 15 stations sculptées paraît avoir été vénérée à Schwaz, près d'Innsbruck, et à Seefeld en 1515 (K 65-66); une autre de 13 stations existait, au début du 16e siècle, chez les Frères mineurs de Schwaz et on en signale une de 14 stations en 1511 à Toblach (*Stimmen aus Maria-Laach*, t. 53, 1897, p. 336-337).

Le plus célèbre est peut-être celui que Pierre Sterckx (Potens), à son retour de Terre sainte, érigea vers 1505 à Louvain, suivant les mesures de Jérusalem. D'après P. Calentyn (*Den Cruysganck tot den Berch Calvarien*, Louvain, 1568), les stations étaient : 1. la condamnation par Pilate (chapelle au coin du cimetière de l'église Saint-Jacques); 2. la première chute; 3. Jésus aidé par le Cyrénéen; 4. Véronique essuie le visage de Jésus; 5. deuxième chute à la porte de la ville; 6. Jésus parle aux femmes de Jérusalem; 7. troisième chute; 8. Jésus dépouillé; 9. chapelle du Calvaire. La distance entre chacune de ces stations était marquée en pas (le pas était de deux pieds et demi). Voir A. Janssen, *De Kruisweg. Ontstaan en Aflaten* dans *Ons geloof*, t. 7, 1921, p. 198-199. Un auteur dit en 1666 : « On y va en pèlerinage fort dévotement, principalement en la semaine sainte » (T 94). Ces stations de Louvain ont exercé une influence prépondérante sur le choix et l'arrangement de nos 14 stations.

Les dévotions aux chutes, aux marches et aux stations ne sont en définitive que des aspects de la dévotion aux moments et aux lieux où Jésus souffrit particulièrement au cours de la Passion et sous la croix. On distingue mal parfois ce qui différencie ces dévotions. Nous possédons désormais les éléments essentiels du chemin de croix. Il apparaîtra au bout d'une lente évolution de la piété populaire : après avoir divisé la Passion en une *via*

captivitatis, de l'arrestation à la condamnation, et en une *via crucis*, du Palais de Pilate au Calvaire, peu à peu l'attention des fidèles se porte avec prédilection sur le portement de croix, y ajoutant, une à une, les stations qui constituent l'exercice actuel. Voyons par quel cheminement s'opéra cette transformation.

III — CHEMIN DE CROIX A 14 STATIONS

1. — LES « PÈLERINAGES SPIRITUELS »

Les récits des pèlerins, les reproductions des Lieux saints, les représentations des scènes de la Passion excitaient chez les fidèles un vif désir de faire le voyage de Jérusalem; un tout petit nombre pouvait le réaliser. On y suppléa en éditant des « pèlerinages spirituels ». Très nombreux dès la fin du 15e siècle, ils vulgarisèrent la méditation de la Passion et affirmèrent que la visite en esprit jouissait des mêmes avantages spirituels que la visite réelle de la Terre sainte.

1° Manuscrit de Saint-Trond et textes qui en dépendent. — Le premier « pèlerinage spirituel » connu est conservé dans un manuscrit des frères mineurs de Saint-Trond; remontant à la première moitié du 15e siècle, il a peut-être pour auteur un franciscain. A. van den Wingaert o f m l'a publié (dans OGE, t. 2, 1928, p. 10-41). Comme manquaient l'introduction et la plus grande partie de la première station, G. Feugen a complété l'édition d'après une copie appartenant à Mgr J. van Gils de Ruremonde (OGE, t. 12, 1938, p. 322-324). L'introduction avertit qu'on peut gagner les indulgences attachées à la visite des Lieux saints, sans quitter sa maison. Il suffit de s'humilier devant Dieu, de suivre en esprit le Christ chargé de sa croix et de méditer ses souffrances en y compatissant. En allant d'une station à une autre on récite 33 pater et 33 ave en souvenir des 33 chutes du Christ portant sa croix. L'exercice peut être fait pour soi, ou pour ses amis, vivants et morts.

L'exercice du chemin de croix trouvé par M. Meertens dans le ms. 47 (début du 16e siècle) du musée Plantin d'Anvers dépend incontestablement de celui de Saint-Trond. — L'opuscule *Dit is den Berch van Calvarien*, dont nous avons déjà parlé, présente une ressemblance marquée avec le ms. de Saint-Trond, bien que plus concis. Non seulement l'introduction l'en rapproche, mais aussi le choix des stations (*Nog eens « Een merkwaardige nederlandsche Kruiswegoefening uit de XVde eeuw »*, dans OGE, t. 12, 1938, p. 325-329).

2° Bethlem et Pascha. — Nous avons déjà signalé Bethlem, parce que son livre parle des marches et des stations (col. 2584). Le *Dit is een devoet meditacie* date de la deuxième moitié du 15e siècle; or la plupart des stations de Bethlem s'accordent avec celles du ms. de Saint-Trond. De plus, son influence sur plus d'un point fut décivise : déjà il distingue un double chemin de croix, du cénacle au sépulcre; et ses 11 stations correspondent, et dans le même ordre, à 12 des nôtres.

La ressemblance avec notre chemin de croix est plus manifeste encore dans l'ouvrage du carme Jean van Paesschen (Pascha) † 1532 :

Een devote maniere om gheestelyck pilgrimagie te trecken tot den heyligen Lande, als té Jherusalem, Bethleem, ter Jordanen, met die rechte gheleghentheyt der heyligher Plaetsen, so bescheelijck beschreuen, al oft mense voor ooghen saghe, éd. P. Calentyn Louvain, 1563. Il y eut trois autres éditions flamandes : Louvain, 1568, 1576; Gand, 1612; une traduction française : *La pérégrination spirituelle*, Louvain, 1566 et un abrégé anglais : *The spiritual Pilgrimage of Hierusalem*, imprimé vers 1630 (cf K 13-14; A. Janssen, *art. cité*, p. 200; M. Meertens, *op. cit.*, t. 2, p. 97-98; T 95, 108). Le pèlerinage spirituel de Pascha occupe 365 jours; à chaque jour il assigne une partie du voyage de Terre sainte ou de Jérusalem, une méditation et divers exercices.

Comme Bethlem, Pascha connaît un double chemin de croix; le plus court est « le vrai » (die rechte Cruysganck). Au 188e jour, ou 1e station (l'agonie), se trouve cet avertissement : « Ici commence la première prière du long chemin de croix », puis il indique 15 prières, qui peuvent se réciter également hors du temps du pèlerinage spirituel, le vendredi principalement, ou à d'autres jours pour affaires d'importance. Le 193e jour, 2e station, maison d'Anne; le 196e, la 3e, le lieu où Jésus fut gardé prisonnier. Le 206e jour, après la méditation sur le procès devant Pilate, nouvel avis : « Ici commence le vrai chemin de croix ou le chemin de croix proprement dit jusqu'au mont du Calvaire ». Suit la 4e station avec la prière à Jésus condamné à mort.

Le chemin de croix de Pascha, au moins implicitement, a nos 14 stations et dans le même ordre. Sans doute les deux premières chutes ne sont pas des stations distinctes; le nombre des stations est plus grand et le point de départ différent. Mais Pascha, ou son éditeur, en observant que « le chemin de croix proprement dit commence à la maison de Pilate, a suggéré la modification qui devait prévaloir ». On peut donc conclure (avec T 127) que le pèlerinage spirituel de Pascha est « la clef du problème » de l'origine de notre chemin de croix. Pascha est en progrès sur Bethlem, comme Bethlem était en progrès sur le manuscrit de Saint-Trond. Il distingue plus nettement les différentes stations, qu'il désigne explicitement de ce nom. Il n'accepte pas la scène de l'Ecce homo, mais celle de la rencontre de Jésus avec les saintes femmes.

3° Adrichomius. — Si Pascha fournit tous les éléments du chemin de croix actuel, celui qui contribua le plus à sa diffusion fut le néerlandais Christian Cruys ou Adrichomius; directeur des religieuses de Sainte-Barbe de Delft, au moment où les Gueux occupèrent la ville en 1572, il se réfugia à Malines, Utrecht et Cologne, † 1585 (K 162).

Sa *Jerusalem sicut Christi tempore floruit* (Cologne, 1584) compte, dès la fin du 16e siècle, 5 éditions latines, 6 éditions de la traduction italienne, 2 éditions de la version anglaise, des traductions en néerlandais et en tchèque; au 17e et au 18e siècle, paraissent des traductions polonaises et espagnoles, une version allemande. Bien que moins répandu, son *Theatrum terrae sanctae* (Cologne, 1590) a déjà en 1722 10 éditions et une version espagnole, plusieurs fois réimprimée (K 163); il y rassemble tout ce qu'on trouvait jusque-là dispersé dans les nombreuses relations de pèlerinages et note avec soin ses sources.

Adrichomius distingue la *via crucis* et la *via captivitatis*. Il cite parmi les sources de la première : Sterckx, Calentyn, Pascha et Bethlem; il énumère 12 stations, en distinguant, — c'est la première fois que cette distinction est aussi nette —, les 3 chutes comme 3 stations :

1. palais de Pilate où Jésus est condamné; 2. Jésus chargé de sa croix; 3. première chute; 4. Jésus rencontre sa Mère avec saint Jean; 5. Simon contraint de porter la croix; 6. Véronique essuie le visage de Jésus; 7. deuxième chute à la porte Judiciaire; 8. Jésus parle aux femmes de Jérusalem; 9. troisième chute au pied du Calvaire; 10. Jésus dépouillé, abreuvé de myrrhe et de fiel; 11. crucifiement; 12. érection de la croix

(*Jerusalem...*, n. 118, p. 124; *Theatrum...*, n. 118, p. 164). Nos deux dernières stations manquent. Il les donne plus loin, notamment la déposition (*Theatrum...*, n. 255, p. 180) et le sépulcre (n. 239, p. 175). Les distances sont indiquées d'après Pascha, auquel il emprunte la disposition des stations.

Adrichomius observe qu'il précise les mesures pour permettre aux fidèles de se représenter n'importe où, dans leur maison, dans leur jardin, dans l'église, etc, le chemin parcouru à Jérusalem par Jésus (*Theatrum...*, n. 118, p. 164).

Les premiers vestiges de notre chemin de croix se rencontrent donc dans l'exercice du manuscrit de Saint-Trond : neuf stations de cet exercice correspondent, dans le même ordre, à neuf des nôtres. Bethlem a perfectionné l'exercice et élevé à douze le nombre des stations concordantes. Pascha fournit les éléments des deux autres; le premier, il mentionne, au moins implicitement, nos 14 stations et on peut le considérer comme l'auteur du chemin de croix actuel. Adrichomius, qui a le premier considéré les trois chutes comme des stations distinctes, a plus que personne travaillé à la propagation de la nouvelle forme du chemin de croix.

4° Diffusion du chemin de croix des auteurs flamands. — Au 17e siècle, à côté d'autres formes du chemin de croix et des dévotions aux chutes et aux marches, qui se maintiennent en divers pays, la forme nouvelle inaugurée par les « pèlerinages spirituels » se propage rapidement. On distingue avec Adrichomius la *via captivitatis* (du mont des Oliviers à la condamnation de Jésus par Pilate, 6 stations) et la *via crucis* proprement dite (du palais de Pilate à la mort du Christ sur le Calvaire, 12 stations). A cette dernière est ajoutée la sépulture, de sorte que ce chemin de croix comprend 19 stations et qu'il ne manque plus que la 13e de nos stations pour avoir le chemin de croix actuel.

Le jésuite flamand Josse Andries † 1658, surtout, propagea cette forme du chemin de croix. Sa *Perpetua crux Jesu Christi a puncto Incarnationis ad extremum vitae, iconibus quadraginta explicata* (Bruxelles, 1648) et son *Supplex libellus pro animabus purgatorii* (Anvers, 1642) eurent jusqu'à 12 et 16 éditions et furent lus dans tous les pays. Distribuées sur les sept jours de la semaine, les 19 stations constituent un véritable exercice de dévotion, car chaque station est accompagnée d'une oraison qui aide la méditation.

Il est juste d'en rapprocher la méthode d'un autre jésuite Adrien Tylkowski (*Soliloquia christiana*, Francfort, 1668). Il demande à la fois d'honorer les 7 lieux où souffrit le Christ en vénérant des images qu'on peut placer chez soi (Praxis VII, n° 21) et de suivre les 18 stations, de l'agonie au sépulcre ; il prend soin de mesurer les distances en pas (n° 41). Son confrère polonais, Gaspard Druzbicki † 1661, parmi les cent manières spirituelles de méditer la Passion, propose la considération des différents *situs* du Christ (il en énumère 13, *Opera*, Ingolstadt, t. 1, 1732, p. 411); il rapproche, en 7 *accommodationes* les 7 *loca Passionis*, du cénacle au sépulcre, aux demandes du Pater (*ibidem*, p. 587).

Très tôt, des stations du chemin de croix s'érigèrent d'après les indications d'Adrichomius en Autriche et en Bavière, comme il résulte du témoignage d'Andries (K 167, n. 4). Dès 1591, au pèlerinage bavarois de Buchenhüll s'élevait un chemin de croix de 10 ou 11 stations, qui correspondaient aux 10 ou 11 premières stations de la *via crucis* d'Adrichomius (K 85-86, 169). A Neustadt, au 17e siècle, existe un chemin de croix de 25 stations qui comprennent la *via dolorosa* (8 stations) et la *via crucis* (les 13 stations connues en Flandre), et 4 autres stations qui n'appartiennent pas à la Passion (K 168-169). Kneller mentionne un chemin de croix à 14 stations érigé au 16e siècle à Strassgang, près de Gratz en Styrie (p. 82).

En Allemagne, où la dévotion aux chutes du Christ est profondément enracinée, le système d'Adrichomius trouve un propagateur influent dans le jésuite Guillaume Nakatenus † 1682 : son *Himmlisch Palm-Gärtlein*, Cologne, 1660 (14.000 exemplaires vendus en 8 ans) et la traduction latine, *Coeleste Palmetum*, 1667, eurent une très large diffusion (K 169).

Dans une vente publique à Vienne en 1906 fut mise aux enchères une feuille datant de la fin du 16e siècle sur laquelle étaient dessinées 15 images : la première représentait un pèlerin gravissant une montagne; les autres étaient nos 14 stations, sauf que les stations 9 et 10 étaient interverties.

Une instruction importante sur le chemin de croix fut publiée par Simon Mänhart, dans sa *Passiologie*; le 49e sermon, *Von der Marterstrass oder Creutzweg und geistlichen Wallfahrt*, divise la Passion en 29 lieux ou stations dont 14 appartiennent à la *via dolorosa* et 15 au chemin de croix proprement dit : celles-ci correspondent pour le choix et l'ordre aux nôtres, avec cette différence qu'il y a 4 chutes dont la seconde coïncide avec la rencontre du cyrénéen, et qu'il ajoute deux stations : l'endroit où se tenaient la Vierge et les saintes femmes au pied de la croix, et le retour de Marie à Jérusalem après la sépulture (K 170-171).

Un livret, imprimé plusieurs fois au 17e siècle, *Creutzgang Christi* (Constance, 1628), indique exactement la situation du chemin de croix en Allemagne. L'introduction est empruntée au manuscrit de Saint-Trond. Après avoir médité 7 scènes qui se rattachent plutôt à l'exercice des chutes et indiqué autant de prières, l'auteur énumère les 12 stations d'Adrichomius. Il n'abandonne pas la forme ancienne, mais il ne veut point s'opposer à la nouvelle.

2. — LE CHEMIN DE CROIX OCCIDENTAL A JÉRUSALEM

Une constatation est étonnante : l'exercice du chemin de croix tel que nous le voyons jusqu'ici pratiqué en Occident n'est pas celui de Jérusalem. Le choix, l'ordre, la disposition des stations et l'exercice entier du chemin de croix appartiennent à la piété occidentale. Quels exercices faisait-on à Jérusalem et comment le chemin de croix occidental y pénétra-t-il?

Antoine de Aranda o f m (*Verdadera información de la Tierra Sancta*, Alcala, 1563, p. 80) affirme qu'en 1539 les frères mineurs ont l'habitude de parcourir par dévotion le chemin qui va du palais de Pilate au Calvaire. Un siècle plus tard, B. Surius o f m (*Le pieux pèlerin ou voyage de Jérusalem*, Bruxelles, 1666, p. 449) constate que tous les vendredis les religieux suivaient deux à deux et pieds nus le chemin douloureux. Jean de Calahorra o f m raconte (*Cronica de la provincia de Siria y Tierra Santa de Jerusalem*, Madrid, 1684) que vers 1680 les franciscains font le chemin de croix chaque vendredi après complies. Mais cet exercice, pas plus que celui de la nuit du jeudi au vendredi saint, ne peut être comparé avec l'exercice du chemin de croix. Il suffit de rappeler ce qu'était la visite des Lieux saints.

1° Visite organisée et visite à rebours. — Des témoignages de nombreux pèlerins, il ressort que jusque vers la fin du 16e siècle, à Jérusalem il n'y a pas d'exercice public du chemin de croix proprement dit, mais une visite organisée des Lieux saints. Les récits distinguent deux groupes de Lieux saints se rapportant à la Passion : ceux qui sont situés sur le chemin que Jésus parcourut en portant sa croix depuis le palais de Pilate jusqu'à la porte Judiciaire et ceux qui se trouvent dans la basilique

du Saint-Sépulcre. On commençait d'ordinaire les visites par la basilique. Pour éviter les difficultés avec les turcs, les franciscains y enfermaient généralement les pèlerins et la visite se faisait au début de la nuit, après complies. Les pèlerins jusqu'au jour priaient, se confessaient et communiaient.

Le nombre des sanctuaires de la basilique varie suivant les auteurs. F. Fabri o p, venu à Jérusalem vers 1483, dans une description détaillée (*Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem*, éd. C. D. Hassler, 3 vol., Stuttgart, 1843-1849), énumère 17 sanctuaires (T 48-59). Chez les autres auteurs, le nombre évolue entre 10 et 14. Quand le nombre des sanctuaires à visiter sera fixé à 12, il n'y aura plus là que 3 stations correspondant aux nôtres. Voir, par exemple, *Peregrinationes totius Terrae sanctae quae a modernis peregrinis visitantur*, Venise, 1480, non paginé; Jean Van Kootwyck [Cotovicus] d'Utrecht, *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Anvers, 1619, p. 157 svv, qui était à Jérusalem en 1596; Aquilante Rocchetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, Palerme, 1630, p. 131-148, qui fit le voyage en 1599; cf R. Röhricht, *Chronologisches Verzeichnis der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von* 333 *bis* 1878, Berlin, 1890, p. 220-222, etc.

Le matin de bonne heure, de la cour de la basilique l'on partait, guidé par les franciscains, pour la visite de « la voie douloureuse », comme elle est appelée généralement à partir du 15e siècle. On prenait la voie suivie par Jésus quand il porta sa croix du palais de Pilate au Calvaire, mais *à rebours*. Le premier arrêt se faisait près de la basilique, à une pierre qui marquait l'endroit où, disait-on, le Christ était tombé, — ce qui correspondait à la 3e chute. Puis, en descendant vers la ville, on arrivait à une ancienne porte, la porte Judiciaire, qui, déjà au temps de Fabri, était en partie ruinée. Après s'être arrêté pour gagner les indulgences, les pèlerins passaient la porte et entraient en ville, faisant halte à deux sanctuaires pour y prier, par exemple à la maison de Véronique, à celle du mauvais riche, à l'endroit de la rencontre de Jésus avec le cyrénéen, avec les saintes femmes, à la chapelle de la pâmoison, à l'endroit où Pilate condamna Jésus, au lieu de la flagellation et du couronnement d'épines, au palais d'Hérode, à la maison de Simon le pharisien (F. Fabri, *op. cit.*, p. 354-364).

Le mot *statio*, désignant uniquement les haltes faites par les pèlerins le long de la *via dolorosa*, aurait été employé pour la première fois par Guillaume Wey, fellow du collège d'Eton (*The Itineraries of William Wey... to Jerusalem* a. D. 1458 and 1462, Londres, 1857); le sens s'étendit à toutes les haltes faites au cours de la visite des Lieux saints (T 64-70).

Vers le milieu du 16e siècle, c'est devant la porte Judiciaire que se faisait le rassemblement, car, à cette époque, la porte semble avoir été murée. Kneller observe que c'est à la fin du 16e siècle, — peut-être seulement au début du 17e —, que les pèlerins commencèrent à suivre la *via dolorosa* en partant du palais de Pilate (K 136-137). Ils s'arrêtaient alors à la porte Judiciaire. On compte en général 8 stations du palais de Pilate à la porte Judiciaire : encore que des variations considérables persistent dans le choix, l'arrangement et les distances (F. Quaresmius o f m, à Jérusalem en 1639, *Historica, theologica et moralis Terrae sanctae elucidatio*, 2e éd., t. 2, Venise, 1881, p. 138-182; B. Surius, *Den godtvruchtigen Pelgrim*, t. 2, Gand, 1789, p. 150-173).

Si les pèlerins des 15e-17e siècles eurent l'intention de refaire le chemin parcouru par le Christ en compatissant à ses souffrances, ils ne considéraient pas cette marche comme un exercice de dévotion spécial. Ils divisaient ce parcours en deux temps et, jusqu'à la fin du 16e siècle, ils faisaient ce chemin à rebours, commençant à la basilique du Saint-Sépulcre ou à la porte Judiciaire. Enfin, à cause des avanies des turcs qui se prolongèrent jusqu'au 19e siècle, il n'était pas permis de s'arrêter aux principales stations de la voie douloureuse (A. Janssen, *art. cité*, p. 208-209; K 129-132; T 192-195). Une différence essentielle existait ainsi entre le chemin de croix pratiqué à Jérusalem et celui d'Occident. Cette conclusion apparaîtra plus manifeste encore si on compare les stations des deux exercices. A Jérusalem on ne trouve pas les trois chutes distinctes, Jésus chargé de la croix, le dépouillement (au moins habituellement), la déposition; par contre, de nombreuses stations n'ont aucun rapport avec la Passion, telles la maison du mauvais riche, de Simon le pharisien, celle où la Vierge alla à l'école, la piscine probatique; d'autres n'ont rien à voir avec la *via dolorosa*, ainsi la flagellation, le palais d'Hérode.

2° Exercice privé du chemin de croix occidental à Jérusalem. — Cependant, même à cette époque, quelques pèlerins font le chemin de croix en partant du palais de Pilate. Ainsi Henri de Zedlitz (1493) et Pierre Rindfleisch de Breslau en 1496 (K 137); Richard Torkington en 1517 (T 75); Antoine de Aranda en 1539, *op. cit.*, p. 73-80; Jean Zuallart en 1586, *Le très dévot voyage de Jérusalem*, Anvers, 1608, p. 109-119.

En 1525 déjà le pieux barbier de Delft, Arent Willemsz (dans *Bijdragen tot de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem*, t. 11, 1884, p. 85 svv) énumère la plupart des stations actuelles à partir de la maison de Pilate; aussi Christophe Radziwill, *Jerosolymitana peregrinatio*, Anvers, 1614. Le protestant George Sandys, *Relation of a Journey begun in* 1610, connaît les trois chutes de Jésus (T 187-188). En 1610 le franciscain Jean Boucher, *Le bouquet sacré*, Rouen (approbation de 1613), p. 144-156, mentionne nos stations actuelles jusqu'au Calvaire, bien que dans un ordre différent. Au moment où B. Surius vulgarisait le système traditionnel des stations, le capucin Ignace de Rheinfelden (*Neue Jerosolymitanische Pilger-Fahrt*, Wurzbourg, 1664, p. 67-73) énumère les 11 premières stations du chemin de croix actuel, mais, lui aussi, dans un ordre différent.

Chez ces pèlerins, les stations sont les mêmes que chez leurs contemporains. S'ils commencent au palais de Pilate, ce n'est point par système; ils se conforment à la méthode usitée dans leur pays, tandis que les visites groupées prennent encore à cette date un itinéraire à rebours.

La disposition des stations, préconisée dans les pèlerinages spirituels occidentaux, l'emporte à Jérusalem à partir du 17e siècle sur le système officiel et finit, au siècle suivant, par être adoptée par les franciscains eux-mêmes.

Des pèlerins comme Willemsz, Radziwill, Boucher, en insérant de nouvelles stations, jusque-là inconnues en Orient, à côté des stations traditionnelles, sont à l'origine de ce bouleversement. Après eux, les franciscains Antoine Gonsales, qui était à Jérusalem en 1665 (*Hierusalemsche Reyse*, Anvers, 1673) et Francois Caccía, dont la description de la Terre sainte est conservée dans un manuscrit de 1706, allèguent à la fois le système traditionnel et celui d'Adrichomius. De même Antoine de Castillo o f m, qui séjourna à Jérusalem en 1627, *El devoto peregrino y viage de Tierra Santa*, Madrid, 1656; Jean de Calahorra, *op. cit.*

D'après T 189-190, ce serait dans le livre du franciscain C. Hietling (*Peregrinus affectuose per Terram sanc-*

tam et Jerusalem conductus, Gratz, 1713) que l'on rencontre les premières indications du changement : l'auteur, qui avait été gardien de Bethléem, était revenu en Autriche en 1712. Son ouvrage renferme un plan de la voie douloureuse qui accuse des divergences avec les traditions franciscaines. Les auteurs de la première moitié du 18e siècle que recense T 191-192 manifestent une très grande confusion dans la détermination de l'emplacement des stations, tandis que précédemment l'accord avait été presque complet. La raison vient, semble-t-il, de l'amalgame tenté entre le système d'Adrichomius et les traditions hiérosolymitaines. Enfin, dans le *Viage de um peregrino a Jerusalem* (Lisbonne, 1818) de Jean de Jésus-Christ, les stations sont données dans l'ordre et localisées comme dans le chemin de croix officiel (T 192-196).

Notre chemin de croix n'a donc été introduit à Jérusalem qu'à une époque relativement tardive.

3. — FORME DÉFINITIVE DU CHEMIN DE CROIX

Le chemin de croix d'Adrichomius, si proche soit-il de notre exercice actuel, n'est qu'une partie d'un long exercice qui comprend à la fois la *via captivitatis* et la *via crucis*. Quand donc apparaît vraiment notre chemin de croix? Il semble qu'en la forme actuelle il est dû aux franciscains, qui, au 17e siècle, l'auraient introduit en Espagne, et de là en Sardaigne et en Italie. Aucune étude d'ensemble malheureusement n'a été publiée sur l'existence et la pratique du chemin de croix depuis le 15e siècle en Espagne et en Italie.

1° La forme définitive apparaît en Espagne au 17e siècle. — 1. *En Espagne.* Le franciscain sarde Salvator Vitale affirme (*Direttorio della via crucis*, Florence, 1628) que le chemin de croix, tel que le décrivent Pascha, Bethlem ou le cistercien Basile Lopez (*Calle de amargura, como habemos de seguir a Christo y meditaciones de su pasión*, Madrid, 1622), était connu dans toute l'Espagne. On le pratiquait en tenant compte, ou non, des distances indiquées par Adrichomius, Sterckx et Steenberg. Cette forme flamande du chemin de croix fut sans doute importée au temps de la domination espagnole sur les Pays-Bas. On peut le conclure également des relations des pèlerins espagnols de Terre sainte de cette époque : Antoine de Castillo et Jean de Calahorra énumèrent exactement les stations d'Adrichomius.

S. Eiján o f m (*España en Tierra Santa. Paginas de la vida franciscana en Oriente. Siglo XVII*, Barcelone, 1910, p. 239) affirme qu'un des plus anciens chemins de croix d'Espagne fut celui de Madrid, près du couvent de Saint-François. Il en mentionne un autre à la fin du 16e siècle au couvent de Saint-Bernardin. D'après Eiján, Antoine de Aranda propagea la dévotion à la Passion par son *Loores del dignísimo lugar de Calvario*, Madrid, 1551, et un siècle plus tard les chemins de croix, sans doute à 12 ou 13 stations, étaient très nombreux, même en dehors des églises franciscaines.

Mais dès la première moitié et probablement dès le début du 17e siècle, le chemin de croix à 14 stations identiques aux nôtres se répand dans la péninsule. Antoine Daza o f m prescrit aux religieux qui vivent dans les ermitages de faire chaque jour cet exercice, après vêpres, en procession et chargés d'une croix (*Essercitii spirituali delli romitorii instituiti dal nostro serafico Padre Francesco per utilità de i suoi frati*, traduit de l'espagnol en italien par Luigi da Roma, Rome, 1626; cf M. Bihl, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 2, 1909, p. 341-342). Comme c'est le premier exemple de notre chemin de croix, on peut penser que c'est en Espagne qu'il fut enrichi des deux dernières stations, probablement par les franciscains (C. Gil Atrio, *Cuestionario historico. España, cuna del Via crucis?* dans *Archivo Iberico-Americano*, 1951, p. 63-69).

D'Espagne, le chemin de croix passe en *Sardaigne*, possession espagnole. Les capucins érigent en 1616 dans leur couvent du mont Valverde un chemin de croix dont Benoît XIV confirma en 1742 les indulgences.

2. Une dizaine d'années plus tard le chemin de croix à 14 stations est introduit en *Italie*. Vitale, le 14 septembre 1628, érige le long du chemin qui conduit à l'église San Miniato à Florence 14 croix représentant autant de stations. D'après son *Trilogio della via crucis* (Florence, 1629, préface et p. 4-10) ce serait le premier chemin de croix d'Italie; on y faisait chaque jour un exercice solennel. Vitale composa une instruction, le *Direttorio*, à la demande de l'archevêque. Un autre chemin de croix à 14 stations fut érigé en 1630 par Bonaventure Pacini o f m, sur la colline de Giaccherino près de Pistoie (V. Bocci, *Il convento di Giaccherino*, Pistoie, 1874, p. 60).

Cependant en Espagne comme en Italie, on rencontre encore des chemins de croix à 12 stations, correspondant généralement à celles d'Adrichomius (Vincent Giliberti, *Le dodici stazioni che il Signore fondó dal pretorio di Pilato in fino al sacro sepolcro*, 2 vol., Naples, 1634 et 1644), et à 7 stations, rappelant les 7 marches du Christ (Ludovico da Olivadi cap., *Vita del ven. servo di Dio, P. Antonio da Olivadi, 1653-1720, della provincia di Reggio in Calabria*, Palerme, 1747, p. 150-151). Il est même vraisemblable qu'en Espagne, les chemins de croix à 12 stations aient été plus fréquents que ceux à 14.

Dans une étude historique sur la *Via crucis* dans les îles Baléares, P. Sampol (dans *Lluch*, 1933, n° 148, 149, 150) dit que la pratique du chemin de croix fut introduite à Majorque en 1615 par le franciscain Jean Vicens; que les 12 stations figurées au début par des croix ou des chapelles, furent des tableaux à partir de 1695. L'exercice solennel s'appelait *Dotze sermons* (douze sermons) parce qu'à chaque station se faisait un sermon, ou *Passos* parce qu'on reproduisait entre chaque station les distances de Jérusalem. Jean Vicens édita (1625) le premier manuel du chemin de croix. D'après P. Sampol, le premier chemin de croix à 14 stations n'aurait été érigé dans les Baléares qu'en 1749 (*Studi francescani*, 3e série, t. 7, 1935, p. 115). Selon S. Eiján (*op. cit.*, p. 240-241), on trouve, en 1688, un chemin de croix à 15 stations dans le cloître du couvent franciscain de Herbón.

Cependant, à la fin du 17e siècle et au début du 18e, la plupart des couvents franciscains, surtout en Espagne et en Italie, possèdent un chemin de croix à 14 stations. La diffusion, en dehors de l'ordre, est également considérable dans les premières décades du 18e siècle.

Engelbert Pauck o f m en donne un intéressant témoignage (*Tertia seraphica vinea, sive tertius ordo de poenitentia a S. P. N. Francisco institutus*, Cologne, 1720, p. 193-198 : Exhortatio ad omnes praelatos, parochos...). Le bien opéré par l'exercice du chemin de croix dans l'âme des fidèles est si grand, que plusieurs évêques le font ériger dans les églises de leur diocèse, qu'ils l'introduisent dans les monastères et prescrivent aux curés d'en faire au moins une fois par mois l'exercice public. L'auteur ajoute (p. 198) : « Plures auctores de doloroso hoc itinere scripserunt... numerando in toto hoc itinere duodecim stationes, quamvis quidam pro majori devotione quatuordecim

ponant, adjungentes duo illa mysteria, depositionis nimirum SS. ejus corporis post mortem de cruce ac sepulturae ». Pauck propose donc nos 14 stations (p. 201).

2° Diffusion du chemin de croix à quatorze stations au 18e siècle. — Cette diffusion rapide a deux causes simultanées : la prédication de saint Léonard de Port-Maurice et la concession d'indulgences.

1. Saint *Léonard de Port-Maurice* (1676-1751) a travaillé plus que personne à répandre le chemin de croix moderne. Cet exercice était à son sens la meilleure sauvegarde de la foi et le meilleur moyen de conserver le souvenir de la Passion chez les chrétiens. De 1704, date où il inaugure son ministère par l'érection d'un chemin de croix dans sa ville natale, jusqu'à sa mort, il ne termine jamais une mission sans ériger un chemin de croix. Il en aurait érigé 572. Sur sa demande, Benoît XIV en fit placer un dans le Colisée; le saint prononça le discours d'inauguration le 27 décembre 1750. Saint Léonard consacra plusieurs écrits à la dévotion du chemin de croix : *Via sacra spianata ed illuminata, dopo la dichiarazione di Clemente XII intorno alla Via crucis, con istruzioni per praticare con frutto un si sancto esercizio* (Rome, 1731); des sermons et 4 séries de 14 méditations : *Discorsi e fervorini per esercizio della Via crucis* (*Collezione completa delle opere*, t. 8, Rome, 1854).

En dehors de la méthode *Crucifigatur*, ainsi appelée parce qu'elle commence par « Si crocifigga », les quatre méthodes de saint Léonard de Port-Maurice sont restées célèbres : la plus longue avec des considérations, des prières et des résolutions, qui est la principale, est publiée dans les *Opere complete*, Venise, 1868, t. 2, p. 168-176; la 2e : *Divota e breve guida della Via crucis (Prediche e lettere inedite*, éd. B. Innocenti, Quaracchi, 1915, p. 167-177); la 3e est contenue dans *Dilucidazione delle indulgenze concesse dal Sommo Pontefice a tutte le Viae Crucis erette in qualsivoglia luogo da Frati Minori soggetti al Ministro generale dell'Osservanza*, Lucques, 1715; la 4e est le *Brevissimo Esercizio per visitare la S. Via Crucis*, dans *Opere complete*, t. 2, p. 143 svv, encore employée en Toscane pendant le Carême.

L'un des plus grands propagateurs du chemin de croix, après et comme Léonard de Port-Maurice, fut, au 18e siècle, saint Alphonse de Liguori. Parmi ses nombreux opuscules sur la Passion, nous trouvons un *Esercizio della via crucis* (Naples, 1761), souvent réédité et traduit. Nous savons aussi que le saint faisait chaque jour le chemin de croix, qu'il l'introduisit dans ses communautés et qu'il engagea ses religieux rédemptoristes à couronner leurs missions par l'exercice du chemin de la croix (M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 1, Louvain, 1933, p. 115-116).

2. La concession d'*indulgences spéciales et de plus en plus nombreuses* contribua plus puissamment encore que les prédications à la diffusion du chemin de croix. Les interventions de saint Léonard auprès des papes et des congrégations romaines furent décisives.

Les indulgences concédées par Innocent XI et Innocent XII étaient restreintes à l'ordre franciscain. Des actes du premier (brefs *Exponi nobis* du 5 septembre 1686, *Ad ea per quae* du 6 novembre 1686), il ressort que tous ceux qui sont sous l'obédience du général des franciscains, à quelque titre que ce soit, peuvent, en faisant le chemin de croix dans un lieu soumis à sa juridiction, gagner les indulgences accordées depuis Clément VIII (1597) aux franciscains qui font à Jérusalem la visite des Lieux saints. Innocent XII (bref *Ad ea* du 24 décembre 1692) accorda, dans les mêmes conditions, une indulgence de 100 jours pour chaque exercice et, s'il était fait tous les jours, une indulgence plénière mensuelle.

Ces indulgences donnèrent lieu à des interprétations divergentes. Fr. Diaz, procureur de l'ordre franciscain, estimait que les fidèles pouvaient faire le chemin de croix n'importe où et gagner les indulgences de Terre sainte, pourvu que le chemin de croix eût été érigé par un franciscain (cf R. Albani o f m, *Origo, excellentia viaeque crucis erigendae, renovandae visitandaeque ritonomia*, Foligno, 1867, p. 33); aussi, surtout en Espagne, au Portugal et en Italie, les franciscains en érigèrent-ils beaucoup dans des lieux non soumis à la juridiction de leur général. D'autre part, une circulaire du 9 octobre 1717 du vice-commissaire général Laurent Cozza à toute la famille cismontane interdisait aux prédicateurs d'ériger des chemins de croix dans des lieux non dépendants de l'ordre.

Pour écarter les interprétations ambiguës, Benoit XIII (bulle *Inter plurima* du 3 mars 1726) confirme les décisions d'Innocent XII et déclare que tous les fidèles pourront gagner les indulgences de Terre sainte en faisant le chemin de croix dans un lieu soumis au général des franciscains. A la demande de saint Léonard, il concède le 10 novembre 1729 à tous les fidèles le gain des indulgences des chemins de croix érigés par les frères mineurs déchaussés de Saint-Pierre d'Alcantara du couvent de l'Ambrogiana de Florence ou par les frères mineurs réformés du couvent de Saint-François del Monte à Florence, même dans les lieux non soumis à la juridiction franciscaine (E. Palandri, *La Via crucis del Pujati*, dans *Studi francescani*, t. 10, 1924, p. 32-39). Saint Léonard obtint de Clément XII (bref *Exponi nobis* du 16 janvier 1731) que ce privilège fût étendu à tous les frères mineurs.

Le bref fut complété le 3 avril 1731 par deux instructions de la congrégation des Indulgences sur la façon d'ériger le chemin de croix et de pratiquer l'exercice : *Monita necessaria ad recte ordinandum devotum exercitium Viae crucis*. L'érection, réservée aux frères mineurs, doit être faite par le supérieur local ou par son délégué. Elle consiste à suspendre aux murs 14 stations, avec défense d'afficher le nombre des indulgences parce qu'il suffit de savoir que l'on peut gagner toutes les indulgences « attachées à la visite des stations de Jérusalem ». Cette clausule indique que le chemin de croix ne jouit pas des indulgences « attachées à la visite de tous les lieux saints », mais seulement de celles qui sont attachées à la visite des stations du chemin de croix de Jérusalem. Il faut, de plus, observer les cérémonies en usage chez les frères mineurs (L. Ferraris o f m, *Prompta bibliotheca canonica...*, t. 4, Paris, 1853, col. 527-530; E. Palandri, *art. cité*, p. 22-23). Par ces précisions, notre chemin de croix acquiert ses derniers compléments.

Comme le commissaire général de la famille cismontane, Crescent Krisper (circulaire du 26 mai 1731, Ferraris, *op. cit.*, col. 530-532), restreignait l'usage des facultés accordées par Clément XII, saint Léonard obtint de ce même pape pour lui et son Institut de pouvoir ériger des chemins de croix sans avoir recours aux supérieurs, 10 juin 1731 (E. Palandri, *art. cité*, p. 42-45); de Benoît XIV que tout curé avec le consentement de l'ordinaire, pût faire ériger dans sa paroisse un chemin de croix par tout franciscain ayant la permission de son supérieur (bref *Cum tanta sit*, 30 août 1741).

Le 10 mai 1742, Benoît XIV publiait dix instructions sur le chemin de croix. Il y recommandait de ne point se préoccuper des distances entre les stations (E. Palandri, *art. cité*, p. 22-23; K 193 n. 4). Défense restait d'ériger des chemins de croix dans toute localité où existait un couvent de franciscains, observants, récollets, réformés ou alcantarins; Pie IX a levé cette défense le 14 mai 1871. Saint Léonard peut être considéré comme un des fondateurs de notre chemin de croix sous sa forme définitive (cf. A. Wallenstein o f m,

St. Leonard of Port Maurice and propagation of devotion to the way of the cross, dans *Franciscan Studies*, t. 12, 1952, p. 47-70, traduit des *Kirgengeschichtliche Studien* d'I. M. Freudenreich, 1944, p. 286-305).

La forme actuelle du chemin de croix rencontra une très forte opposition en Italie due au bénédictin Joseph-Marie Pujati, de Bergame, que soutenait Scipion de Ricci, évêque de Pistoie. Pujati publia un *Pio esercizio detto la Via crucis*, Florence, 1782, qui suscita une tempête. Elle a été racontée en détail par E. Palandri o f m, *La Via crucis del Pujati e le sue ripercussioni nel mondo giansenistico e in quello francescano ai tempi di Mons. Scipione de'Ricci*, Florence, 1927 (paru d'abord dans *Studi francescani*, t. 10-13, 1924-1927). Elle n'arrêta pas la diffusion générale du chemin de croix à 14 stations et l'accroissement considérable du nombre des méthodes à travers le monde chrétien.

3° Diffusion en France. — La diffusion du chemin de croix à 14 stations est récente en France; jusqu'au début du 19e siècle on rencontre la plus grande diversité. La dévotion à la Passion et à la Croix étaient depuis longtemps populaires. Des pèlerins français avaient publié ou écrit leurs souvenirs; on en avait traduit d'autres. Les livres d'Heures et de méditations insistaient sur les scènes de la Passion. Beaucoup offraient aux fidèles une *Horloge de la Passion*, que des congrégations religieuses adoptaient.

Rappelons ces deux curieux ouvrages : *Sensuyt une dévote méditation sur la mort et passion de nostre Saulveur... avec les mesures mises de place en place où nostre Salveur Jésus a souffert pour nous. Et le voyage et oraisons du mont de Calvaire* (Troyes, milieu 16e siècle); le second, plus classique, est du célestin Pierre Crespet : *Le triomphe de Jésus et voyage de l'âme dévote s'acheminant par 40 journées au mont de Calvaire* (2e éd., Paris, 1588).

1. *Formes diverses.* — La dévotion au calvaire du Mont Valérien semble bien être le fait le plus notable du 17e siècle. Hubert Charpentier † 1650, après avoir construit ou restauré à Bétharram et à Garaison, au diocèse de Lescar, des chapelles dédiées à la Vierge ou représentant des scènes de la Passion, établit, en 1640, la dévotion aux stations-chapelles qu'il bâtit sur le Mont Valérien : 1. lavement des pieds; 2. Jésus au jardin; 3. Jésus entre les mains des soldats; 4. trahison; 5. reniement de Pierre; 6. devant Pilate; 7. Jésus flagellé; 8. couronné d'épines; 9. condamné; 10. chargé de la croix; 11. attaché à la croix.

La confrérie de la Sainte-Croix, érigée par Charpentier, connut un immense succès et obtint d'importantes indulgences; elle fut dirigée par une congrégation de prêtres « incorporés » ou « agrégés » qui accueillaient les pèlerins (*Histoire du Mont-Valérien, dit le Mont du Calvaire*, Paris, 1658). Plus tard, de Pontbriand composa un manuel à l'usage des pèlerins (*Pèlerinage du Calvaire sur le Mont Valérien*, Paris, 1775). Il ne mentionne plus que 10 stations, dont 7 chapelles, et l'ordre est bouleversé (sur la reconstruction après la Révolution voir A. Delaporte, *Vie de J.-B. Rauzan*, Paris, 1857, p. 210-222).

Bien plus que le succès local de chemins de croix monumentaux, tels que ceux de Romans-sur-Isère en 1515 (K 24-26, 64-65), du Mont-Valérien, de Pontchâteau (établi solennellement au début du 18e siècle par Grignion de Montfort), signalons l'influence et l'immense diffusion d'un certain nombre de méthodes. On a vu l'extraordinaire vulgarisation du livre d'Adrien Parvilliers, *La dévotion des prédestinez ou les Stations de la Passion*, 1680. Cet ancien « missionnaire apostolique de la Terre sainte », qui se trouvait à Jérusalem en 1654, note soigneusement les distances, ajoute des *Réflexions dévotes sur la Passion*, qui ne coïncident pas avec ses 18 stations, et de *Puissants motifs pour obliger le chrétien à méditer la Passion*. Ch. Nisard constatait en 1864 (*Histoire des livres populaires*, Paris, 2e éd., p. 71) : « On imprime autant de *Chemins du Calvaire* que de Paroissiens, mais aucun d'eux n'approche des *Stations* du P. Parvilliers pour l'onction, la véhémence et l'amour profondément pénétrant ».

Retenons encore, à titre d'exemple, les *Exercices de piété pour employer saintement la journée* (Dijon, 1693). Ils contiennent une *Horloge* (p. 169-178), où la Passion est distribuée en thèmes de méditations pour chaque jour : Jésus agonisant, flagellé, couronné d'épines, l'Ecce homo, Jésus portant la croix, attaché à la croix, descendu et enseveli. Suit l'*Oraison à Jésus-Christ sur les 7 stations de ses souffrances* (p. 183-190), où les scènes diffèrent des précédentes.

En 1725, le cardinal de Noailles, à la prière d'une communauté du diocèse de Paris, fit publier les *Stations de la Passion de Notre-Seigneur en procession pour y adorer Jésus-Christ*. Cette procession avait lieu notamment dans la nuit du jeudi au vendredi saint. Les récits évangéliques, et eux seuls, sont divisés en 17 stations, du jardin de l'agonie au tombeau. A chacune on lit le texte de l'Évangile, des réflexions appropriées, des versets et une oraison qui résume d'une façon prenante l'esprit de la scène contemplée. Le nombre des stations est extensible. « On les commencera dès la Cène légale dans ce qu'on fera bientôt imprimer, pour en assigner une (station) à chaque vendredi de l'année » (p. XIII).

2. *Chemin de croix à 14 stations.* — *a*) C'est au 18e *siècle* que se vulgarise en France l'exercice du chemin de croix. Les manuels de missions donnent de précieux témoignages de l'évolution des dévotions populaires. Or il n'est pas question, semble-t-il, de chemin de croix au début du siècle. Jean Leuduger, prédicateur breton fort renommé, répartit sur les jours de la semaine la méditation de la Passion (agonie, flagellation, couronnement d'épines, Ecce homo et condamnation, portement de croix, crucifiement et déposition-sépulture). Il recommande aux membres de la confrérie de la croix une procession mensuelle, mais nullement l'exercice du chemin de croix (*Bouquet de la mission*, Rennes, 1713; encore réédité au 19e siècle; d'autres ouvrages de piété, tel *La manière de passer chrétiennement chaque jour de sa vie*, Rennes, 1759, reproduisent les méditations de Leuduger).

Mais au cours du siècle, apparaît une « neuvaine au Calvaire » érigé à la clôture de la mission. La méditation, faite avant le départ de la procession, commentait chaque jour une *station*.

Ces 9 stations comprennent : l'agonie, l'arrestation, les mauvais traitements, la comparution devant Caïphe, devant Pilate, devant Hérode, la flagellation, le portement de croix et le crucifiement. Voir par exemple *La solide dévotion ou la retraite... avec la neuvaine au Calvaire*, Angers, 1769; *Cérémonies des missions et retraites... dans le diocèse de Cambrai*, Cambrai, 1776; on réédite encore le texte de la *Neuvaine à la Croix* à Montpellier en 1824.

François-Xavier Duplessis doit une part de la célébrité de ses missions aux solennités organisées « pour honorer les neuf principales stations de Jésus-Christ souffrant et mourant entre les bras de la croix » (lettre du 11-18 novembre 1738; *Lettres*, éd. J.-E. Roy, Levis (Canada), 1892, p. 200). Un autre jésuite,

Jean-Baptiste Collin explique, à la suite d'un *Discours sur la Croix érigée au Calvaire de la Malgrange* (14 septembre 1740; Nancy, 1741), 12 stations conformes aux textes évangéliques. Dans les *Prières d'une âme qui désire d'aimer Dieu et qui le lui demande avec ferveur* (Nancy, 1785), on mentionne 12 stations; elles commencent au jardin de l'agonie et ne comprennent ni les chutes ni les rencontres avec la Vierge et les saintes Femmes.

Il est peu banal de constater qu'en 1797 le sulpicien La Sausse, proposant un chemin de croix à 19 stations (*Doctrine spirituelle*, Paris, p. 283-309), qu'on peut faire le vendredi dans une église ou pendant la messe, le présente comme une traduction de Léonard de Port-Maurice (p. VII). Ce texte avait été publié à part, avec figures, la même année (*Le chrétien en pèlerinage sur le Calvaire*), pour réparer la destruction des chapelles-stations du Mont Valérien.

Si les formes anciennes du chemin de croix sont toujours en usage et si l'on constate une persistance marquée à s'en tenir aux récits des Évangiles, cependant l'exercice à 14 stations se répand. Une traduction française illustrée de la méthode de saint Léonard est publiée à Lille en 1755 : *Méditations pieuses sur les 14 stations du chemin de la croix depuis le prétoire de Pilate jusqu'au sépulcre.* C'est sans doute l'une des premières, sinon la première formule de notre chemin de croix vulgarisée en France. On avait déjà imprimé à Bruxelles en 1732 *Le chemin de la sainte croix ou exercice de piété sur les 14 stations du Calvaire depuis le prétoire...*

b) Le chemin de croix actuel ne devint vraiment populaire en France qu'*après la Révolution.* Des prêtres émigrés apprécièrent les bienfaits spirituels de la dévotion en Italie. Plusieurs reçurent de Pie VI et de Pie VII d'amples pouvoirs pour ériger des chemins de croix, bénir des croix, éditer des méthodes. Il semble que la première brochure née de ce courant de l'émigration soit l'*Instruction sur le chemin de la Croix avec les pratiques de cette dévotion, dédiée à la Très-Sainte Vierge* (Rome-Avignon, 1795). Elle sera copiée pendant plus d'un demi-siècle. Les événements ralentirent la propagation de la dévotion.

Sous l'Empire, André Beulé, qui semble avoir obtenu de Pie VII, en 1801, de larges autorisations, se fait l'ardent apôtre du chemin de croix en Normandie et dans les régions avoisinantes (G. Sainsot, *Vie de M. l'abbé Beulé*, Chartres, 1908). A Troyes en 1805 on imprime *Le Chemin de la croix, ou instruction et prières pour faciliter aux fidèles les moyens de gagner l'indulgence plénière accordée par Mgr La Tour du Pin... aux 14 stations du Calvaire de Saint-Pantaléon de Troyes.*

L'exil du pape et d'autres personnalités romaines en France ravive la diffusion. On édite avec grand succès la *Via crucis ou collection de 14 gravures représentant les 14 stations communément appelées Le chemin de la Croix... avec les pratiques de cette dévotion* (Paris, 1813). Les réflexions sont tirées de l'*Instruction* de 1795. Pie VII accorde des indulgences à ceux qui pratiquent cette *Via crucis*. Sa lettre du 20 août 1822 à d'Aviau, archevêque de Bordeaux, renouvelle les faveurs antérieures. La *Via crucis ou méthode pratique du chemin de la Croix* (Paris, 1828), qui contient cette lettre et de nombreuses approbations épiscopales, traduit le *Metodo pratico* de Paul Pellegrini, une adaptation de l'*Instruction* de 1795 et d'autres pieux exercices. Un résumé de tous ces textes ou une copie pure et simple se trouve à l'article *Chemin de croix* de Paul Jouhanneaud (*Dictionnaire des indulgences*, Paris, Migne, 1852). Sous Louis-Philippe des chemins de croix sont érigés un peu partout, la dévotion est à peu près universelle, les méthodes foisonnent et s'unifient (voici l'une des dernières anomalies : Th. Perrin publie à Paris en 1838 *Le chemin de croix... augmenté des oraisons sur les 7 stations*).

La diffusion du chemin de croix actuel fut plus tardive en Angleterre qu'en France; il ne semble pas avoir été généralement connu avant 1845 (T 262).

IV. — CHEMIN DE CROIX ET VIE SPIRITUELLE

Le chemin de croix est aujourd'hui l'un des exercices de piété les plus familiers aux chrétiens. Il n'est pas rare de voir des personnes le faire tous les jours. Si l'appât des indulgences égare parfois de bonnes âmes dans la routine et le formalisme stérile (voir INDULGENCES), beaucoup d'autres cherchent, dans le chemin de croix, un moyen de progrès spirituel.

1. Le chemin de croix est un drame. — Exercice de piété facile et « complet », si l'on peut dire, le chemin de croix associe étroitement le jeu du corps, de l'imagination et du cœur; il s'appuie sur la foi et l'amour, qui trouvent en lui leur accroissement. Y a-t-il plus prenante leçon que d'accompagner le Sauveur dans les lieux où il a souffert? Ce pèlerinage spirituel demeure un drame vivant. A la vue des scènes douloureuses, évoquées par les récits évangéliques et la tradition, les formules de prières, les gestes de piété, les signes extérieurs de componction, de compassion et d'amour, les affections et les résolutions naissent et s'expriment spontanément. Cette liberté constitue sans nul doute l'un des éléments les plus importants de la popularité et de l'efficacité de l'exercice du chemin de croix.

L'Église et les artistes ont essayé au moyen âge de faire découvrir le sens personnel et social de la Rédemption, en la représentant sous des formes sensibles : faire voir, sentir, éprouver, réagir était de la meilleure pédagogie spirituelle. L'art avait rendu familière l'histoire des patriarches et des prophètes, du Christ et de la Vierge, des apôtres et des saints : on la lisait aux porches des églises et dans les vitraux des cathédrales. Les scènes de la Passion qui deviendront les stations des différentes formes de chemins de croix; la Cène, l'arrestation, l'Ecce homo, les rencontres de Jésus, le Christ en croix, la Pietà, etc, seront exploitées : bas-reliefs et statues, vitraux, tapisseries et broderies, gravures et estampes, émaux et ivoires, miniatures et enluminures, orfèvrerie des reliquaires. Légendiers et poètes composent d'extraordinaires *Passions*, qui sont jouées dans les églises et en plein air. Des prédicateurs et des mystiques inventent des détails poignants. Les peintres reprennent le thème inépuisable de la Passion. Bientôt l'imprimerie multiplie les ouvrages sur le Christ souffrant et les accompagne d'images et d'emblèmes frustes et émouvants.

Ces miroirs historiques et symboliques de la Passion que présentent les arts et la liturgie auront préparé et avivé la dévotion aux chutes, aux marches et aux stations. « L'artiste... perpétue pour nous le spectacle charnel que Dieu voulut donner à des êtres charnels » (É. Gilson, *La Passion...*, p. 157). Rappelons que

l'Eglise n'entend pas garantir l'exactitude de tous les traits que représentent d'ordinaire les tableaux historiés, pas plus que les détails contenus dans les livres qui les accompagnent (nombre de chutes, rencontres, etc.). De la Passion l'Eglise n'affirme que ce qu'en disent les Évangiles : le reste n'est que tradition pieuse et édifiante, dont il ne faut point parler à la

légère, mais que l'on peut laisser de côté, tout comme on peut l'utiliser pour stimuler la dévotion. Les scènes des stations ont d'ailleurs été choisies principalement à cause de leur valeur symbolique et en raison des leçons d'édification qui s'en dégagent. Ce caractère symbolique est suffisamment exprimé par le fait qu'une croix seule suffit à indiquer chacune des stations. C'est dire la liberté laissée à la méditation personnelle sur le *mysterium crucis* (A. Bride, art. *Chemin de croix*, dans *Catholicisme*, t. 2, Paris, 1949, col. 1036).

2. Exemples. — Non seulement les artistes invitaient les fidèles à méditer les scènes du chemin de croix, mais les récits des pèlerins les enchantaient. Voir les Lieux saints était preuve tangible de la foi. « Adorasse ubi steterunt pedes Domini pars fidei est; et quasi recentia nativitatis et crucis ac passionis vidisse vestigia », écrivait saint Jérôme à Desiderius qu'il encourageait à visiter la Palestine (PL 22, 493). Les chrétiens contemplaient les œuvres des artistes, écoutaient les pèlerins, méditaient les stations dans l'esprit même de ceux qui avaient vu Jérusalem, comme un Jacques de Vérone ou un Félix Fabri.

Le premier, admis dans la basilique du Saint-Sépulcre le lundi 7 août 1335, nous fait cette confidence : « Tout pécheur que je sois, le Seigneur Jésus-Christ blessa mon cœur et l'ardeur d'un très brûlant amour s'empara de moi, en sorte que... je fus enivré d'une céleste charité » (*Liber peregrinationis*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. 3, Paris, 1895, p. 183).

Le dominicain Fabri, à la fin du 15e siècle, ne peut contenir son émotion en contemplant la basilique : « Stupéfaits et interdits..., nous nous prosternâmes la face contre terre et on n'entendait plus de psalmodie mais des lamentations, plus de chant des hymnes mais des gémissements et des sanglots... Qui pourrait avoir un cœur assez dur pour ne pas se briser en ce lieu où l'on voit de ses yeux que le rocher le plus dur s'est brisé..., où le Christ notre Dieu cria d'une voix forte, tandis qu'il était suspendu à la croix..., où il pria pour ceux qui l'avaient crucifié..., confia sa mère si profondément affligée aux soins de saint Jean » (T 228).

Les fidèles savaient aussi que de saintes gens qui, comme eux, ne pouvaient se rendre à Jérusalem, vivaient à leur façon les scènes douloureuses. Ces exemples les entraînaient. Le bienheureux Suso † 1365 s'était tracé, à l'intérieur de son couvent, un itinéraire qu'il parcourait la nuit en portant une croix; il décrit au chapitre 13 de sa *Vie* (trad. B. Lavaud, *L'œuvre mystique d'Henri Suso*, t. 1, Paris, 1946) le « pitoyable chemin de croix qu'il faisait avec le Christ, lorsqu'on le conduisait à la mort ».

Sainte Lydwine de Schiedam † 1433 méditait constamment les scènes des stations (*Acta sanctorum*, avril, t. 2, Venise, 1738, p. 340-341). La clarisse Eustochie de Messine † 1491 s'était fabriquée en esprit une Jérusalem qu'elle ne quittait guère; dans le cloître elle avait fait représenter tous les mystères de la Passion; elle les contemplait chaque jour (L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 14, Quaracchi, 1933, n. 503). On raconte de pareils faits de sainte Colombe de Rieti † 1501, de la bienheureuse Osanne de Mantoue † 1505 (*Acta...*, juin, t. 3, p. 693-694), etc.

La sœur de saint François Xavier, abbesse de Gandie, « parcourait chaque jour en les méditant, raconte la supérieure qui lui succéda, tous les mystères de la Passion et elle avait aussi assigné à chacun de ses mystères un des endroits de la maison où elle devait passer, afin que la vue de ces objets extérieurs lui rappelât les mystères » (lettre du 30 décembre 1561, dans P.-L. Cros, *S. François Xavier*, t. 1, Toulouse, 1900, p. 129).

Saint Charles Borromée visita avec grande piété les chapelles-stations du Mont Varallo (K 22-23). « Depuis cinq ou six jours que je suis au Mont Varallo..., j'ai pris goût à la dévotion et à la contemplation de ces mystères », écrit-il le 14 juillet 1571 à Mgr Bonhuomo (Bibliothèque ambrosienne, ms. G. S. I, 6). Il y passa des nuits entières en prière et plusieurs fois y vint faire les exercices sous la conduite du Père Adorno (G.-P. Giussano, *Vita di San Carlo Borromeo*, Milan, 1821, lib. 5, c. 6; lib. 7, c. 11).

Quaresmius parle dans son *Historica... elucidatio* (lib. 3, c. 35, t. 1, Venise, 1880, p. 651) de la dévotion particulière aux stations du cistercien Bernard de Brito (vers 1600). Dès le 17e siècle, des communautés entières adoptent, comme point de règle, l'exercice des stations. Les chanoinesses du Saint-Sépulcre (*Constitutions..*, Liège, 1631) le font chaque jour « pour pouvoir vivre dans une souvenance de la mort et passion de Jésus-Christ ». A la dernière station, « les bras en croix, chacune fera mentalement un acte d'amour ou de compassion, suivant sa dévotion » (ch. 1).

3. Fruits spirituels. — Dom C. Marmion disait à ses moines : « Je suis convaincu qu'en dehors des sacrements et des actes de la liturgie, il n'y a pas de pratique plus utile pour nos âmes que le chemin de la croix fait avec dévotion » (*Le Christ dans ses mystères*, ch. 14). L'abbé de Maredsous se préparait souvent à la célébration de la messe par cet exercice. Un des plus anciens témoignages qui soulignent l'excellence spirituelle de la dévotion aux stations est la lettre de Jean VI de Salhausen, évêque de Meissen, du 14 janvier 1502.

« Puisque la simple méditation de la Passion vaut plus et est plus agréable à Dieu que le jeûne chaque vendredi au pain et à l'eau, que la discipline quotidienne jusqu'au sang pendant un an ou la récitation journalière du psautier, nous devons de toutes nos forces engager les fidèles à pratiquer cette méditation. On trouve en elle tout un trésor de mérites et de biens surnaturels; rien ne donne plus de lumière à l'intelligence pour connaître Dieu, plus d'excitant au cœur pour l'aimer; rien ne contribue davantage à la sanctification de l'âme; aucun moyen n'est plus efficace pour lutter contre le vice et repousser la tentation...

Comme le peuple fidèle ne peut être plus facilement et mieux invité à cette méditation que par des représentations (figuras et signa) où il puisse lire la Passion du Seigneur à livre ouvert... » (*Urkundenbuch der Städte Kamens und Lobau*, dans *Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, t. 7, Leipzig, 1883, p. 144, n. 193; K 195).

Dans une série de considérations d'allure ignatienne, G. Druzbicki relève les raisons de méditer les scènes de la Passion : considerando passionem ut causam maximorum bonorum (modus 17), tanquam effectum et fructum peccatorum (18), ut mei Patronam apud Deum Judicem (25), tanquam materiam gaudii et triumphi Christi (35), exemplar oblationis, donationis, dedicationis, sacrificii et holocausti (45). L'auteur emprunte (55) à la préface de l'*Universa historia Dominicae Passionis meditationes quinquaginta* (Anvers, 1587) de François Coster les sept *affectus* que doit produire en l'âme la contemplation des scènes douloureuses : compassio, compunctio imitatio, gratiarum actio, spes et fiducia, amor Dei, admiratio.

Nous retrouverions l'énumération de ces motifs et de ces fruits dans les documents pontificaux qui concernent le chemin de croix. Citons celui-ci, choisi à peu près au hasard. « Sanctitas Sua (Pie IX) animadvertens summam esse vim meditationis Passionis et mortis Redemptoris nostri ad confirmandam in animis fidem, ad curandam conscientiae vulnera, ad purgandam mentis aciem divinoque amore inflammandam... » (décret du 14 mai 1871; *Decreta authentica S. C. indulgentiis*, t. 1, Ratisbonne, 1883, p. 386).

Comme le rappelait Ph. Hannotel au 17e siècle, les fruits que les âmes retirent de la contemplation des stations varient avec leur degré spirituel.

1° Pour toutes, l'exercice du chemin de croix constitue un *acte de foi :* le Christ Médiateur accomplit les Écritures (*Mt.* 26, 56), nous sauve par l'effusion de son sang et nous acquiert des mérites infinis, que nous distribue normalement l'Église : Passio Christi thesaurus Ecclesiae qui non potest exhauriri nec consumi (Thomas a Kempis, *Sermones de vita...*, p. 228). Ce sacrifice, volontairement accepté pro nostra et totius mundi salute, est à la fois la plus grande marque d'amour du Rédempteur pour les hommes (*Jean* 15, 13) et la preuve par excellence de l'amour réciproque du Père et du Fils (*Jean* 10, 17; 14, 31).

2° Cet acte de foi et la vue de l'Homme de douleurs intériorisent le *sens du péché* et provoquent la *componction*, les larmes, l'acceptation et le choix délibéré de la pénitence. Le pécheur face à l'Innocent, qui souffre pour lui, est contraint de reconnaître : « Il tombe, parce que je suis tombé », comme s'exprime J.-H. Newman dans la considération de la 7e station. Le cœur se brise. Les résolutions s'ensuivent.

3° L'âme emporte nécessairement de sa contemplation le *sens de la croix du Christ* et le *sens de ses propres croix*. Il fallait un Dieu incarné, qui vécût et souffrît comme nous (*Héb.* 4, 15), pour nous faire comprendre, par tous nos sens et toutes nos facultés, ce qu'est l'amour divin. Il nous fallait voir Dieu accablé, ensanglanté et mourant pour saisir combien il était « plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes ». Nos croix sont comprises par Celui qui porta la sienne avec les nôtres. Puisque le Fils lui-même fût chargé de la croix, c'est que la croix est nécessaire et qu'elle est féconde (*Jean* 12, 24; 12, 32; *Gal.* 6, 17, etc). Pourquoi ne pas supporter, ne pas accepter, ne pas accueillir, ne pas désirer ces croix bienfaisantes?

4° La contemplation du Christ souffrant provoque en l'âme un *accroissement d'abandon* à la volonté de Dieu et un *accroissement d'amour* qui peuvent l'entraîner au don total d'elle-même. Suso suit Jésus « dans le désir de quitter tout ensemble amis et biens périssables et de souffrir à sa louange détresse désolée et pauvreté volontaire » (*Vie*, *loco cit.*). Coster répète de son côté : « Nihil usque adeo nos provocat vel ad imitationem Christi, vel ad amorem Dei quam ista Dei nostri acerbissima passio (*loco cit.*). Thomas a Kempis appelle la croix lignum caritatis (*Sermones..*, p. 189).

« La Passion du Christ, c'est la démonstration sensible, faite devant nous, pour nous, par Dieu lui-même, de ce que c'est que le plus grand des amours. Et il entrait dans les desseins de Dieu que ce fût un spectacle, une manifestation de son amour perceptible par nos sens, parce que c'était là pour lui le moyen le plus sûr d'émouvoir les êtres de chair que nous sommes. Rien de moins que le supplice d'un vrai corps, avec du sang vrai et de vraies larmes, ne pouvait tirer de l'homme perdu l'acte d'amour requis pour le sauver » (É. Gilson, *La Passion..*, p. 151).

5° *Le Christ* portant sa croix *me donne l'exemple*. Il me faut le suivre (*Mt.* 16, 24; *Luc* 9, 23; *Jean* 13, 15). Modèle de toute vertu, je dois l'imiter (*Phil.* 2, 5-8), le contempler. « Toujours vivant, il produit surnaturellement en ceux qui s'approchent de lui dans des dispositions voulues la perfection qu'ils contemplent en sa personne », affirme C. Marmion à la suite de nombreux auteurs spirituels (*loco cit.*).

Enfin, la grâce attire des âmes à *participer aux souffrances* du Christ jusqu'à la conformité. Druzbicki reprend le chemin de croix de Suso (*L'horloge de la sagesse éternelle*, liv. 1, ch. 3), parce que cet exercice a pour but de nous conformer le plus totalement possible à Jésus souffrant. Des saints, comme Paul de la Croix, ont voulu vivre en la présence continuelle de la Passion. Par là, ils pensent parvenir au sommet de la perfection. Comme Suso, ils feraient dire au Christ : « Il n'est donné de parvenir à la hauteur de la divinité ou à une douceur peu commune qu'à ceux qui, tirés par un pieux sentiment de foi et de dilection, passent par l'amertume de mon humanité et de ma passion » (*ibidem*).

La contemplation passe inévitablement par l'Humanité, surtout souffrante, du Christ. Également, la meilleure forme d'amour du prochain passe par la Croix (« Adimpleo... pro corpore ejus, quod est Ecclesia », *Col.* 1, 24). Devant l'amour infini du Christ et l'immense besoin du monde, des âmes ont voulu, par amour, devenir *réparatrices* et *victimes*. L'oraison de la messe de sainte Lydwine consacre leur état spirituel : patientiae et caritatis victima. L'exercice du chemin de croix peut conduire une âme jusque-là. Mais il est donné à toutes de répéter la prière de Jean Pascha (*Pèlerinage spirituel*, 5e station; T 222) :

« O très noble Roi..., qui, pour l'amour de moi, avez permis que le lourd fardeau de la croix fût placé sur vos épaules... en même temps que tous les péchés du monde, pour que vous puissiez par votre mort les offrir sur l'autel de la Croix à votre Père, je vous conjure de m'aider à porter ma croix, afin que je puisse courageusement la soutenir et vous servir suivant ma vocation ».

La bibliographie de la partie historique de cet article est dans le texte. Ce qui concerne l'érection et les indulgences du chemin de croix a été traité par Amédée Teetaert dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, art. *Chemin de croix*, t. 3, col. 816-841.

Pour la partie spirituelle, on peut consulter : L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, Paris, 1880. — E. Roy, *Le mystère de la Passion en France du 14e au 16e siècle*, Paris, 1903. — É. Mâle, *L'art religieux du 12e siècle en France*, Paris, 1928; *L'art religieux du 13e siècle en France*, 1902; *L'art religieux de la fin du moyen âge*, 1922. — *Histoire de la Passion dans l'art français*, dans *Revue des questions historiques*, t. 62, mai 1934, n° spécial. — É. Gilson, *La Passion dans la pensée française au moyen âge*, *ibidem*, juillet, p. 146-158. — L. Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*, Paris, 1939. — P. Doncœur, *Le Christ dans l'art français*, Paris, 1939 et 1948.

Thomas a Kempis, *Sermones de vita et passione Christi*, dans *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, t. 3, 1904, p. 174-252. — Pierre de Bivero, *Sacrum sanctuarium crucis*, Anvers, 1634. — B. Haeften, *Regia via sanctae crucis*, Anvers, 1635. — Placide de Sainte-Thérèse, *Liber vitae. Christus patiens*, Bruxelles, 1651. — G. Druzbicki, *Jesus passus per centuriam modorum*, dans *Opera omnia*, Ingolstadt, 1732, t. 1, p. 393-574. — J.-H. Newman, *Méditations sur le chemin de croix* et *Courtes méditations*, dans *Méditations et prières*, Paris, 1906. — C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, ch. 14, Maredsous. — G. Hoornaert, *Le chemin de la croix*, Louvain, 1933. — H. Perroy, *La Passion*, Lyon, 1936. — G. Salet, *Le Christ notre vie*, Paris, 1937.

Michel-Jean Picard.

2. CROIX (DÉVOTION A LA). — Voir Instruments de la Passion (Dévotion aux) et article suivant.

3. CROIX (MYSTÈRE DE LA). — La croix se présente au chrétien comme le symbole de sa foi dans l'œuvre rédemptrice du Fils de Dieu. L'événement historique du calvaire n'est pas seulement un témoignage de l'amour de Dieu pour l'humanité pécheresse. Il résume objectivement toute la réalité du christianisme vécue par son Fondateur et participée par ses disciples. La croix considérée dans l'extension totale du « mystère » qu'elle révèle est la manifestation permanente de la victoire de Dieu sur ses adversaires, l'emblème de la libération de l'homme vis-à-vis du péché et le signe de sa vocation à la vie éternelle. La croix embrasse dans ses perspectives providentielles, outre la mort ignominieuse du Sauveur cloué sur l'instrument de son supplice, son exaltation par Dieu qui le ressuscite et le fait asseoir, lui le Fils incarné, à sa droite. On ne peut dissocier les deux faces du « mystère chrétien » sans risquer d'en fausser la signification. Il n'en reste pas moins que la croix, en tant que châtiment infamant, a joué un rôle déterminant dans l'économie rédemptrice et qu'elle demeure comme tel un élément essentiel de l'idéal que le chrétien doit, sous une forme appropriée à sa destinée personnelle, s'efforcer de reproduire.

Cette donnée paradoxale spécifie d'une façon irréductible la foi prêchée par le Christ et les Apôtres. La spiritualité de l'Évangile en découle. Impossible de toucher ou, du moins, d'approfondir les problèmes relatifs à la vie chrétienne, au sentiment religieux qui l'inspire, à la sainteté qui la couronne, sans tenir compte de cette valeur première et de l'orientation qu'elle donne aux rapports du chrétien avec Dieu. Dégageons quelques aspects qui mettront en lumière le contenu spirituel de la « croix ». Nous la considérerons comme « mystère », comme source de dévotion et comme objet d'amour dans la psychologie des saints.

I. *Mystère de la croix et vie chrétienne.* — II. *Mystère de la croix, source de dévotion.* — III. *Amour de la croix et haute sainteté.*

I. — MYSTÈRE DE LA CROIX ET VIE CHRÉTIENNE

L'exemple du Verbe incarné autant que son enseignement théorique est la norme de la vie chrétienne. La sagesse de Dieu, — son dessein et son vouloir —, s'objective dans un drame. Dieu a choisi la mort ignominieuse de son Fils innocent pour racheter l'humanité pécheresse. Il y a dans ce choix la révélation d'un mystère scandaleux aux yeux du monde et marqué d'une transcendance absolument inconditionnée. L'origine non humaine du plan qui s'y discerne fonde la vie chrétienne sur la foi en l'intervention immédiate de Dieu dans l'histoire des hommes. Il s'en suit une dépendance universelle de leurs destinées unies au Christ mort et ressuscité, dont saint Paul a fait la structure de sa christologie. Il en résulte aussi que la croix doit avoir sur le comportement du croyant un retentissement à la fois objectif et psychologique que nous ne pouvons comprendre si nous ne remontons au fait historique et aux documents qui le relatent.

1. Le vocabulaire néo-testamentaire. — Retenons quatre de ses termes les plus expressifs : le « bois », l'élévation, le sang de l'Agneau, la « croix ».

1° *Le « bois »* (ξύλον). La croix importée en Palestine par les romains était considérée par les païens eux-mêmes comme le châtiment des esclaves coupables de grands crimes (Cicéron, *Pro Cluentio*, 66; *De suppliciis*, 5-6). Tout y était organisé pour le rendre plus hideux et plus dégradant : le condamné était fouetté, chargé jusqu'au lieu de l'exécution sinon de la croix entière, au moins de la poutre transversale, attaché nu, puis cloué sur le gibet dressé, où il agonisait en proie à une souffrance atroce. Au-dessus de sa tête un écriteau portait son nom et le motif de sa condamnation. Parfois, pour hâter la fin, on lui brisait les jambes avec une massue de fer (H. Leclercq, art. *Croix*, DACL, t. 3, col. 3047). Bien qu'inconnu dans leur législation, ce supplice était non sans cause redouté des juifs. Les romains l'employaient couramment en Palestine. « Varus avait fait crucifier deux mille juifs à la fois; Quadratus, tous les séditieux qu'il put prendre vivants; Gessius Florus, un nombre considérable de gens de toute condition; Titus, après la prise de Jérusalem, en fera crucifier une quantité si énorme que le bois manquera pour fabriquer des croix » (F. Prat, *Jésus-Christ*, t. 1, Paris, 1933, p. 440). En écoutant les Apôtres, beaucoup pouvaient se rappeler avoir rencontré quelqu'un de ces malheureux titubant sous les huées et sous les coups. Rien ne devait inspirer plus de dégoût que ce bois abject sur lequel Jésus avait été mis en croix.

Pierre et Paul appellent ce gibet « le bois ». Le Deutéronome qualifiait de « maudit » celui dont le cadavre « pendait au bois ». Pierre, devant le Sanhédrin (*Actes* 5, 30) et plus tard devant Corneille (10, 39), empruntait à ce texte le mot péjoratif qui fait ressortir l'humiliation du Christ : « ils l'ont pendu au bois ». Dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, Paul évoquait d'après Matthieu l'épisode de la descente de croix et il désignait par le mot « bois » le gibet (*Actes* 13, 29). Il rappelle le même texte deutéronomique, lorsqu'il explique aux galates comment le Christ « s'est fait malédiction » pour eux en se laissant volontairement « pendre au bois » (*Gal.* 3, 13). C'est dans le même contexte biblique que la 1ª *Petri* présente le Sauveur portant nos péchés « dans son corps sur le bois » (2, 24).

L'abjection attachée au supplice du « bois » donnait plus de prix à « l'élévation » par Dieu de celui que le châtiment pire que la mort avait fait descendre au plus bas degré de l'humiliation. Tel est le paradoxe de la vie chrétienne dont le monde bafoue les exigences. Pour dégager le sens de cette abjection volontaire, il faut insister sur l'aspect divin du mystère : l'échec humain n'est que la condition temporaire d'une victoire définitive.

2° *L' « élévation »*. — Le verbe ὑψοῦν dans deux professions de foi apostoliques caractérise l'intervention de Dieu, une fois que la mort eut consommé la mission terrestre du Christ. La première est formulée par saint Pierre au nom des Apôtres : « Exalté par la droite de Dieu et mis par son Père en possession de l'Esprit-Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (*Actes* 2, 33). La seconde répond à l'interdiction faite à Pierre et aux Apôtres d'enseigner « au nom de Jésus » : « C'est lui que par sa droite Dieu a *élevé* au rang de Chef et de Sauveur afin de donner à Israël le repentir et la rémission des péchés » (5, 31). L'élévation est la réplique divine à l'humiliation du Christ. Sa mort ignominieuse conditionne la victoire de la puissance divine dans la résurrection et dans ses effets : la rémission des péchés et la diffusion de l'Esprit. La volonté du Christ éclipse désormais toute autorité humaine con-

traire : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (5, 29).

La « mort de la croix » occupe une place privilégiée dans l'hymne christologique qui se lit dans *Phil.* 2, 6-11. Elle y est mentionnée comme le point ultime de l'abaissement volontaire du Fils de Dieu et le motif déterminant de l' « exaltation » dont il est l'objet. Non content de prendre la « forme d'esclave » qui le rend « semblable aux hommes » par l'Incarnation, il « s'est humilié lui-même » librement et totalement en se « rendant obéissant jusqu'à la mort » et, qui plus est, « jusqu'à la mort de la croix ». Ce texte qui donne au mystère de la croix toutes ses dimensions ne doit pas être séparé des consignes morales où Paul lui-même l'a situé. En invitant les philippiens à mettre en eux « les mêmes sentiments qui furent jadis dans le Christ Jésus » (2, 5; traduction J. Schmitt), il désignait l'humilité et l'obéissance comme éléments essentiels du sentiment chrétien.

Si le verbe ὑψοῦν n'appartient pas au vocabulaire de Paul, il traduit chez saint Jean une idée essentielle à l'évangile de la « gloire » du Fils de Dieu (J. Schmitt, *Jésus ressuscité...*, p. 98). Il y rappelle d'abord que le serpent d'airain avait été « élevé » par Moïse dans le désert pour guérir les morsures des vipères. « Ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme afin que tous ceux qui croient en lui possèdent la vie éternelle » (*Jean* 3, 14-15). Une allusion à sa propre mort intervient aussi dans les polémiques qui opposent Jésus aux juifs : « Quand vous aurez *élevé* le Fils de l'homme, vous saurez alors que je suis et que je ne fais rien de moi-même, mais que je dis cela même que le Père m'a enseigné » (8, 28). Cette déclaration affirme de façon plus catégorique que la précédente sa divinité. Elle suggère que l'élévation sur la croix par la main des hommes implique une autre élévation, invisible celle-là et divine, où l'unité du Père et du Fils éclatera dans la puissance de ses œuvres et dans la sagesse de ses paroles.

Plus explicite encore, un autre texte johannique rapporte cette double élévation au genre de mort prédit par Jésus et à l'attirance universelle qu'elle conditionne : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes. Il disait cela pour indiquer le genre de mort qu'il devait subir » (12, 32-33). En associant intimement l' « élévation du Fils de l'homme » sur la croix et son élévation dans la gloire, ces textes rejoignent *Phil.* 2, 6-11 et révèlent dans le dessein providentiel l'unité qui soude l'exaltation à l'ignominie. Elle marque d'un trait paradoxal la victoire qui assure le triomphe de Dieu sur l'homme coupable. Par la croix Dieu a eu raison du monde (1 *Cor.* 2, 6-9) : il a assouvi la sentence portée par la Loi (*Rom.* 8, 1-4; *Col.* 2, 14), il a « dépouillé » les principautés et les dominations en « triomphant d'elles dans le Christ » (*Col.* 2, 15). Cette victoire de la croix que Paul célèbre avec enthousiasme (1 *Cor.* 15, 55-58) est dans la catéchèse johannique un leitmotiv qui donne à la mort dans l'humiliation toutes ses perspectives de fécondité. « Si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il reste seul. S'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (*Jean* 12, 24). Jean exalte l' « heure » de la glorification du Fils de l'homme (12, 23), celle pour laquelle le Verbe s'est incarné (12, 27) et qui est précisément celle où par la croix le « monde va être jugé », où « le Prince du monde va être jeté dehors » (12, 31). La certitude de cette victoire est une force que Jésus possède pour lui et qu'il cherche à communiquer aux siens. « Dans le monde vous aurez à souffrir, mais courage, j'ai vaincu le monde » (16, 33). Cet accent de triomphe domine dans l'Apocalypse. « Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône, ainsi que moi-même j'ai été vainqueur et je suis allé siéger avec mon Père sur son trône » (*Apoc.* 3. 21). Mieux encore que cette promesse qui concerne le disciple docile et généreux, l'histoire de l'Église qui se déroule sous le signe de l' « Agneau égorgé » atteste cette victoire. « Voici qu'a vaincu le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David » (5,5). Et les vieillards de chanter : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été égorgé et tu as racheté pour Dieu dans ton sang des hommes de toute tribu » (5, 9). Enfin, à l'hymne de la multitude des anges fait écho celui de toutes les créatures : « Il est digne l'Agneau qui a été égorgé de recevoir puissance, richesse, sagesse, force, honneur, gloire et louange » (5, 12).

3° *Le sang de l'Agneau.* — L'Apocalypse a donc identifié Jésus avec l'Agneau égorgé. Cette identification avec la victime des sacrifices du Temple n'est pas antérieure au nouveau Testament. Cela n'explique que mieux son caractère scandaleux : le messianisme du Christ désavouait l'attente de ses contemporains.

Isaïe n'avait pas présenté le Serviteur de Iahvé sous les traits de l'agneau du sacrifice, mais il avait esquissé le rapprochement en décrivant la patience du Serviteur volontairement muet devant ses persécuteurs : « semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie... il n'ouvre pas la bouche » (53, 7). Ce passage est précisément celui que lisait l'intendant de la reine Candace sur la route de Gaza. Philippe s'en inspire pour « annoncer Jésus » à l'eunuque (*Actes* 8, 35). Pierre n'en invoquera pas d'autre pour donner aux serviteurs un modèle de patience. Il en conclut au prix de la souffrance rédemptrice, puisque le Christ « en portant sur le gibet nos péchés dans son corps » nous a guéris et rassemblés sous sa houlette de Pasteur (1 *Pierre* 2, 18-25).

Pour Pierre (1 *Pierre* 1, 18-19), l'identification du Christ et de l'agneau pascal est acquise. Elle explique la vertu libératrice du sang précieux répandu par le Christ. Il est « l'agneau sans défaut et sans tache » grâce auquel les juifs ont été affranchis du pauvre genre de vie hérité de leurs pères. L'effet de cette libération, à la fois légale et spirituelle, atteste l'exaltation dont Jésus a été l'objet et qui fonde la foi et l'espérance des chrétiens (21).

Pour Jean, l'identification du Christ glorieux et de l'agneau se retrouve déjà au temps de la prédication de Jean-Baptiste et dans le souvenir de sa propre rencontre avec Jésus (*Jean* 1, 29, 36). Il en précise la portée lorsqu'il réfère explicitement au rite de l'agneau pascal le dernier acte de la crucifixion : le coup de lance qui a percé le côté du Sauveur et n'a brisé aucun os (19, 36). Inséparable du symbolisme de l'agneau, le sang répandu ajoute à la glorification dans le ciel l'actualité d'un dynamisme déjà fécond ici-bas. Le sang des victimes jouait un rôle considérable dans la religion d'Israël. Le sang du Christ, dans sa réalité physique et dans sa vertu rédemptrice, est fréquemment mentionné dans le nouveau Testament. Le mot y est souvent synonyme de croix pour désigner la mort de Jésus comme instrument de salut (G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, t. 1, p. 173).

Le sang rédempteur par ses différents rôles dans nos rapports avec Dieu témoigne de la victoire du Christ et de sa glorification. L'épître aux Hébreux a spécialement envisagé la transcendance de la liturgie chrétienne

vis-à-vis de l'ancienne Alliance. La valeur religieuse de l'effusion du sang y est mise en relation surtout avec la vertu purificatrice déjà reconnue au sang des animaux immolés, dont la place est importante dans les rites d'Israël (*Héb.* 9, 7, 13, 22). Il y a plus qu'un simple rite de purification dans l'aspersion dont Moïse accompagne la proclamation de l'Alliance en présence du peuple de Dieu. Ce sang répandu annonce le sang versé par le Christ, hors duquel la réconciliation de l'homme avec Dieu ne pouvait être scellée valablement. La mort du Sauveur a rendu efficace le testament qui authentiquait notre vocation à l'héritage éternel (*Héb.* 9, 16-18). La nouvelle Alliance y gagne d'être bien supérieure à la première. La « communion au sang du Christ » (1 *Cor.* 10, 16) se substitue définitivement aux promesses anciennes avec un tel réalisme que les juifs s'en sont scandalisés (*Jean* 6, 53, 60) : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance versé pour un grand nombre » (*Marc* 14, 24).

Le triomphe de la croix se vérifie donc dans la valeur reconnue par Dieu au sang qui rachète les âmes (1 *Pierre* 1, 18-19; 1 *Cor.* 6, 20; 7, 23; *Gal.* 3, 13; 4, 5). Il s'ajoute à cette efficacité première une profusion de biens spirituels dans lesquels la puissance du Sauveur glorifié révèle sa munificence. Ces biens sont les « mystères » déjà attestés par les prophètes, qui annonçaient les « souffrances réservées au Christ et les gloires qui les devaient suivre » (1 *Pierre* 1, 11). Nommons la paix procurée par la réconciliation dans le sang de sa croix (*Col.* 1, 20), les sacrements auxquels Jean fait allusion en se souvenant de l'eau et du sang jaillis du côté ouvert (1 *Jean* 5, 6), la justification par la foi que Paul appelle la « justification dans son sang » (*Rom.* 5, 9), parce que le sang du Christ dont la vertu s'approprie par la foi a satisfait à la justice de Dieu (*Rom.* 3, 21-26). Le sang qui a coulé une fois pour toutes sur le calvaire (*Héb.* 9, 12) ne perd désormais rien de son pouvoir sanctificateur et de son dynamisme pacifiant (*Éph.* 1, 7; 2, 13). Le sang de Jésus, médiateur de la nouvelle Alliance, a décidément plus de force persuasive sur le cœur de Dieu que le sang d'Abel, le premier martyr (*Héb.* 12, 24).

4° *La croix.* — « Croix » (σταυρός, crux) est le mot gréco-romain dont l'usage s'était généralisé dans l'empire. Le nouveau Testament lui a donné le sens singulier réservé au sacrifice du calvaire. Marc (16, 6) laisse supposer que, de bonne heure, Jésus ressuscité était appelé le « crucifié ». Ce titre rappelle le fait historique et son caractère ignominieux : Jésus exécuté par les soldats romains, mais sous l'entière responsabilité des juifs qui l'ont livré à Pilate (*Marc* 15, 15; *Actes* 2, 36; 4, 10). La tradition apostolique n'a pas cherché à voiler l'aspect humiliant de l'événement. L'épître aux Hébreux (12, 2) propose en exemple le courage du Christ dans son mépris de l'humiliation. Saint Paul appuie l'autorité dont il se réclame, sur l'échec humain du calvaire transformé par la puissance de Dieu en source de vie (2 *Cor.* 13, 4).

Cette réalité historique de la croix a été le but final de la vie terrestre du Christ. Les trois prédictions qu'en a faites le Sauveur le prouvent. La croix n'y est nommée explicitement que dans la version de Matthieu (20, 19). Mais l'aspect infamant du supplice annoncé a été circonstancié intentionnellement. Il est question d'une condamnation par l'autorité compétente, c'est-à-dire d'un châtiment public infligé dans son appareil le plus dégradant. Un trait semble dominer : l'abjection dont le Fils de l'homme sera frappé. Il sera rejeté par les chefs de son peuple (*Marc* 8, 31 et parallèles), abandonné par Dieu aux mains des hommes (9, 31 et par.), livré aux gentils qui le vilipenderont odieusement en le couvrant de crachats et en le fouettant (10, 33 et par.). La victoire de Dieu est, dans les trois prédictions, énoncée avec une sobriété qui fait ressortir la soudaineté de l'intervention divine dans l'échec humain de la croix. Luc seul omet cette intervention en rapportant les termes de la deuxième prophétie (9, 44). « Après trois jours il ressuscitera » (*Marc* 9, 30; cf 8, 32 et 10, 34, par.). Ce triomphe de la vie résume toute la glorification du « crucifié ».

Le rôle de la croix dans la mission du Verbe incarné est essentiel, c'est ce que les trois prédictions font surtout ressortir. La première suit la confession de Pierre et présente la souffrance et la mort du Christ comme partie intégrante de sa destinée humaine : il *doit* beaucoup souffrir (*Marc* 8, 31), il *faut* qu'il souffre beaucoup (*Luc* 9, 22; *Mt.* 16, 21). La seconde confirme la rigueur de cette exigence. Selon Marc, les choses semblent faites du côté de Dieu : « Le Fils de l'homme est abandonné aux mains des hommes! » (9, 31). La troisième prédiction justifie la montée vers Jérusalem par la nécessité de la mort que le Christ va y rencontrer (10, 33 et par.). Non moins catégorique se montre la parabole des vignerons homicides (12, 1-11, et par.). Elle résume la mission du « Fils bien-aimé » par sa mort cruelle suivie de la vengeance du maître de la vigne.

La mort sur la croix est donc le terme assigné à la vie humaine du Sauveur. Ainsi sera accompli « ce qui a été écrit par les prophètes » (*Luc* 18, 31). Ce terme est un échec inscrit dans le temps, une épreuve transitoire. L'intervention de Dieu « après trois jours » est d'une durée sans fin. La résurrection inaugure un ordre nouveau, non circonscrit par le temps.

La croix, élément essentiel de la rédemption, aura sa place dans toute vie qui a le Christ pour origine et pour modèle. Elle comporte un aspect négatif, l'échec humain qui est la condition de la victoire divine. Mais celle-ci domine en définitive, et l'optimisme qui en résulte marque toute destinée chrétienne authentique. Enfin, un dynamisme surnaturel en découle qui déborde l'événement, une force dont l'histoire ne peut embrasser la réalité entière. De nombreux textes néo-testamentaires le rappellent, quand ils parlent de la croix et l'entourent d'un contexte qui évoque les dimensions supra-humaines de la rédemption. Fortunat, dans le *Vexilla Regis*, célèbre cet aspect transcendant de la croix. Il chante la lumière qui rayonne du mystère de la croix : *fulget crucis mysterium*. L'expression n'est pas dans le nouveau Testament; elle s'impose pourtant si l'on veut faire la synthèse d'une doctrine dont les éléments se trouvent surtout chez saint Paul. La christologie de l'Apôtre situe la croix au centre des perspectives historiques de l'humanité. Elle nous force à envisager nos destinées individuelles dans leur connexion intime avec celle du Christ mort et ressuscité.

2. La croix dans la christologie de saint Paul. — A défaut d'une analyse détaillée, choisissons trois centres d'intérêt particulièrement importants chez saint Paul.

1° *La croix et la Loi.* — L'épître aux galates peut s'interpréter comme une apologie de la croix. Paul y défend les droits de la foi contre un attachement suranné aux pratiques de la loi. Il reproche à ses corres-

pondants de prêter l'oreille à des prédicateurs qui ont peur d' « être persécutés pour la croix du Christ » (6, 12). Les galates ont-ils donc oublié sa prédication et perdu de vue « l'image de Jésus-Christ crucifié » qu'il mettait sous leurs yeux (3, 1)? Paul accuse les fauteurs de la circoncision de supprimer « le scandale de la croix » (5, 11), de rendre inutile la mort du Christ, cette mort qui a aboli la loi en satisfaisant à ses exigences (5, 1-6; 3, 10-14; *Rom.* 8, 1-4).

La croix est seule capable de procurer la justice. La loi condamnait le péché, mais ne donnait pas la force de le vaincre ni de l'expier (*Rom.* 3, 20; 4, 25; 8, 3). La croix affranchit du péché et de la mort en substituant à la loi « que la chair rendait impuissante » la loi de l'esprit de Vie (*Rom.* 8, 2), qui agit par la foi et la charité (*Gal.* 5, 6, 25). En effet, la foi dans le Christ obtient le don de l'Esprit. C'est elle qui assure à Abraham une postérité. Elle était le vrai principe de la justification chez ceux-là mêmes qui, « avant l'avénement de la foi », étaient « enfermés dans la geôle de la loi » (3, 23 svv). A plus forte raison, l'est-elle chez ceux qu'elle unit intimement au Christ et à la croix.

Comme le baptême fait « revêtir Jésus-Christ » (3, 27), la foi fait participer à la crucifixion du calvaire. Paul découvre dans cette participation mystérieuse la source d'une vie spirituelle qu'il oppose à la pratique de la loi. La participation à la croix est, en effet, la condition de l'union vitale avec le Christ hors de laquelle l'Esprit ne saurait dominer la chair (2, 20). Aussi l'Apôtre fait-il honte aux judaïsants de trahir l'Esprit qu'ils ont reçu par leur adhésion à la foi (3. 5). En se remettant sous le joug de la loi, ils font fi de la liberté et de la grâce qui sont les fruits de la croix (5, 4); ils s'enorgueillissent dans leur égoïsme de caste et dans les vices nés de la chair (5, 16-21) : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises » (5, 24). Cette conclusion d'ordre moral marque l'aspect combattif et mortifié de l'ascèse chrétienne et souligne l'une des notes dominantes du christocentrisme paulinien.

Plus encore qu'un plaidoyer, l'épître aux galates est peut-être un hymne à la croix. L'Apôtre nous y fait connaître avec un accent triomphal sa confiance personnelle, intime et exclusive, bien différente de l'attitude ambiguë des judaïsants : « Pour moi, puissé-je ne me glorifier que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par laquelle le monde est à jamais crucifié pour moi et moi pour le monde » (6, 14). La victoire que la croix a remportée sur Paul si fier de sa race (*Phil.* 3, 4) est la victoire de la foi. Elle définit l'ambiance fondamentale dans laquelle la vie chrétienne doit naître et se développer. Son opposition à l'esprit du monde est catégorique autant que son affranchissement de la loi. Précisons les conséquences qui en découlent.

2° *La croix et le monde.* — Dans les épîtres de la captivité, destinées à des convertis du paganisme, la croix est présentée en face du monde divisé et hostile comme un instrument de paix et de réconciliation universelle. Le dessein providentiel, — le mystère, dont Paul était jusque dans ses chaînes l' « ambassadeur » (*Éph.* 6, 20) —, vise l'unification progressive de l'humanité éloignée de Dieu. Dans cette œuvre pacificatrice le rôle de l'Église est capital (1, 9; 1, 22-23). Elle est la « plénitude » du Christ qui en elle et par elle perpétue sa présence sur terre en rayonnant sa puissance. Ni dans sa formation ni dans sa croissance, elle ne s'explique sans la croix. Elle lui doit le dynamisme intérieur sans lequel sa cohésion serait sans force et son expansion sans succès.

L'Église possède grâce au « sang de la croix » la charité du Christ qui anime ses combats et stimule ses progrès. L'épître aux éphésiens rappelle à ceux qui, hier encore, étaient séparés d'Israël par un « mur de haine » comment « le sang du Christ » les a rapprochés en les réconciliant avec Dieu. Unis désormais par la foi, les convertis du paganisme et les juifs ralliés à la croix ne forment plus qu' « un homme nouveau ». Le Christ par sa croix n'a pas seulement « aboli dans sa chair la loi avec ses décrets et ses ordonnances », il a « mis à mort la haine », il a restauré « la paix »; de ceux qui étaient étrangers par la race il a constitué « un seul corps » animé par un même Esprit (*Éph.* 2. 11-18; *Col.* 2, 14).

Ces perspectives d'unification apparaissent plus amples encore dans l'épître aux colossiens. Paul y place l'Église, avec le Christ qui en est la tête, au sommet du *cosmos* réconcilié avec Dieu et rétabli dans la paix « par le sang de la croix » (1, 15-20). L'un des leitmotiv qu'inculque Paul « prisonnier du Christ Jésus » (*Éph.* 3, 1) est la nécessité de la charité fraternelle. Sans cesse menacée par les fauteurs de désordre elle constitue le lien des vertus évangéliques et engendre dans la communauté la paix qui caractérise l'union de ceux qui sont appelés à la foi « pour ne former qu'un seul corps » (*Col.* 3, 12).

La sollicitude dont témoigne cette insistance (*Éph.* 4, 1; *Col.* 2, 2; 3, 11) pour la sauvegarde de l'unité ne se fait nulle part plus émouvante que dans l'épître aux philippiens. Les « sentiments du Christ » que Paul recommande sont non seulement ceux qu'inspire l'humilité, mais encore ceux qui découlent de la charité désintéressée (2, 1-5). La mort sur la croix dont l'hymne christologique soulignait l'abaissement comporte un tel témoignage d'amour que l'Apôtre y renvoie les éphésiens pour les inciter à s'aimer mutuellement : « Vivez dans la charité à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Éph.* 5, 2). Paul conçoit la charité comme un enracinement dans le Christ présent en nous (*Éph.* 3, 17; *Col.* 2, 7). Cet enracinement ne peut s'approfondir sans que le corps tout entier, l'Église, ne « se construise dans la charité » (*Éph.* 4, 12; *Col.* 2, 19). La croix se révèle alors, comme mystère; la souffrance du Christ suscite dans la charité de l'Église des prolongements efficaces. Elle continue à jouer son rôle expiatoire à travers les épreuves des baptisés auxquels elle communique sa vertu et sa permanente actualité.

Les chaînes de Paul sont le symbole glorieux des épreuves et des humiliations qui ont accompagné son ministère. Ses souffrances sont le moyen de « compléter en sa chair ce qui manque à celles du Christ en faveur de son corps qui est l'Église » (*Col.* 1, 24). Il sait que sa mission d'apôtre comporte « peine et lutte », mais qu'une force « agit en lui puissamment » en vertu même de ses tribulations (1, 29). Il se « réjouit des souffrances qu'il endure » pour les autres (1, 24).

Ce point de la doctrine paulinienne met en relief l'opposition du mystère de la croix et de l'esprit du monde. L'Apôtre s'est expliqué sur cette « folie », dont il se glorifie comme du témoignage de l'authenticité de son apostolat (2 *Cor.* 11 et 12). Aucuns textes ne rendent plus manifeste la présence de la croix dans l'Église que ceux où il évoque ses fatigues, ses persécutions, ses faiblesses, comme autant de motifs de confiance et de fierté, « car lorsque je suis faible, c'est

alors que je suis fort » (2 *Cor.* 12, 10). La folie de la croix est le comble de la charité. Saint Paul l'appelle « sagesse ». Elle est « scandale » pour les juifs, « sottise » pour les gentils. Elle est, selon Paul, « sagesse divine » (1 *Cor.* 1, 24) et une norme irremplaçable pour le chrétien.

3° *La croix et la vie éternelle.* — Pour abolir la loi et « vaincre le monde » (*Jean* 16, 33), le Christ par sa croix a triomphé de la mort en expiant la péché. De cette donnée fondamentale découle la doctrine de la grâce. Deux thèmes essentiels mettent en rapport la vie chrétienne avec la vie éternelle. Le Christ est le second Adam, « l'Adam à venir » (*Rom.* 5, 14), dont la mort a mérité la justification à l'humanité que le premier Adam avait, par sa faute, entraîné solidairement dans la mort (5, 15 svv). La connexion qui lie la mort et le péché a pour contrepartie l'union de la grâce et de la vie éternelle (5, 12 svv). Témoignages désintéressés de l'amour de Dieu pour les pécheurs, la mort du Christ et la justification « en son sang » (5, 9) ouvrent les portes à l'espérance, dont la foi est la condition, et la grâce, arrhe de la gloire de Dieu, le gage (5, 1). L'espérance est le fruit de la réconciliation avec Dieu dont le Christ est l'auteur.

Le second thème est celui du baptême (art. Baptême). Il développe l'antithèse fondamentale de la christologie paulinienne. La succession de la mort et de la vie, qui se vérifie dans la destinée historique du Christ, fournit à la vie chrétienne sa structure et sa loi. Le baptême en tant que rite d'initiation précise et sanctionne l'adhésion intérieure de la foi. Il engage la destinée personnelle de celui qu'il associe mystérieusement à la mort et à la résurrection du Christ dans des perspectives d'éternité (*Rom.* 6, 4; *Gal.* 3, 27; *Col.* 2, 12). La vie chrétienne, « la vie pour Dieu » (*Rom.* 6, 10) ou la vie selon l'Esprit, comporte un affranchissement du péché qui nous vaut l'assurance de la résurrection avec le Christ dans la gloire. « Nous le savons bien, notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que fût détruit le corps qui appartient au péché, et qu'ainsi nous cessions d'être esclaves du péché, car celui qui est mort est affranchi du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons aussi que nous vivrons avec lui » (*Rom.* 6, 6-8).

L'ascèse chrétienne trouve dans ces dimensions eschatologiques de la croix sa raison d'être. Paul l'a souligné de façon pittoresque en décrivant son existence comme une course tendue vers « le prix attaché au céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus » (*Phil.* 3, 14). Et il qualifie d'« ennemis de la croix du Christ » ceux qui ne « pensent qu'aux choses de la terre » et se ferment à l'espérance de cette « cité » vers laquelle il aspire pour rejoindre le Christ dans la gloire (3, 18 svv).

3. La croix dans la catéchèse des premiers siècles. — L'un des procédés caractéristiques de la catéchèse des premiers siècles consiste à expliquer l'histoire du Christ et ses institutions par l'ancien Testament. Cette manière de souligner l'unité de la Bible est une réplique au dualisme des sectes gnostiques, mais aussi une vue de foi qui envisage le mystère chrétien dans la continuité du dessein providentiel. Les figures que la typologie rapporte directement à la croix mettent en relief ses dimensions essentielles : sa réalité historique, sa valeur eschatologique et son efficacité sacramentelle.

L'Apocalypse a exploité le symbolisme du paradis terrestre pour décrire les richesses de la vie éternelle commencée ici-bas dans la grâce (22, 1-2). Au 6e siècle, Fortunat appliquera à la croix l'évocation de « l'arbre de vie » (*Genèse* 3, 24), dont l'hymne *Crux fidelis* célèbre la fertilité. La vision johannique était moins précise et se rapportait au Christ en général, peut-être par allusion à l'eucharistie (E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, coll. Études bibliques, 4e éd., Paris, 1933, p. 354 et p. 33).

Dans la 1a *Petri* (3, 18-22), sous l'influence de l'apocalyptique juive, la victoire du Christ est rattachée à l'histoire de Noé sauvé du déluge avec les siens. La croix y est impliquée en raison du baptême que l'arche préfigure comme moyen de salut. La tradition, surtout à la suite de Tertullien, fera de l'arche la figure de l'Église. Saint Justin y reconnaît la croix, « le bois » qui, avec l'eau du baptême et la foi, « contient le mystère de la croix » et permet aux chrétiens repentants d'échapper au jugement de Dieu (*Dialogue avec Tryphon*, 138, PG 6, 793). Pour Astérius d'Amasée (*Hom.* 20, PG 40, 448*b*), l'arche représente non directement la croix, mais le sépulcre du Christ et le baptême.

Le sacrifice d'Isaac présage celui du Christ selon une tradition qui souligne l'amour de Dieu dans le don de son Fils. La croix est symbolisée tout d'abord par le bois que porte Isaac. Mais il a été épargné. Tertullien (*Adversus Marcionem* 3, 18, PL 2, 345-347; *Adversus Judaeos* 10, 625-630) a retrouvé le Christ crucifié et couronné d'épines dans le bélier « immolé, suspendu par les cornes au buisson » (*Adv. Judaeos*, 13, 636). Saint Augustin n'a pas reculé devant cet étrange rapprochement : le buisson annonce la couronne du Sauveur (*De civitate Dei* 16, 32).

L'échelle de Jacob se rattache à la typologie baptismale. Elle relie le ciel à la terre; elle figure la médiation des anges entre les hommes et Dieu. Ainsi en est-il de la croix qui servit d'instrument au descensus-ascensus du Fils de Dieu (C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 49 svv; P. Lundberg, *La typologie baptismale*, ch. 3).

Le cycle de l'Exode fournit à la prédication aussi bien qu'à la liturgie ses symboles les plus expressifs. On l'a exploité surtout en fonction du mystère pascal et de la pratique sacramentelle (J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, pp. 139-141). La tradition est restée fidèle à présenter le baptême comme une victoire du Christ sur le démon (Tertullien, *De baptismo* 8 et 9, PL 1, 1207-1210; Didyme, *De Trinitate* 2, 14, PG 39, 697*a*; Ambroise, *De mysteriis* 3, 13, PL 16, 393; *De sacramentis* 1, 4, 12, PL 16, 421). C'est un élément de l'enseignement officiel que nous retrouvons en Orient dans les catéchèses de Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse mystagogique* 1, PG 33, 1068*bc*) et chez Aphraate le Persan (*Démonstration* 12, 8, Patrologie orientale, t. 1, 521).

Certains « types » de la croix nous font pénétrer dans l'économie sacramentelle en rappelant que grâce à elle les éléments matériels possèdent une vertu sanctificatrice. La consécration de l'eau baptismale était figurée dans les catéchèses anciennes par le geste de Moïse jetant du bois dans l'eau amère de Mara (*Exode* 15, 25). A ce contact l'eau devint douce. Ainsi l'eau du baptême vivifiée par la croix communique la vie à celui qui s'y plonge (Lundberg, *La typologie...*, p. 178-187). Didyme, après Tertullien, le disait explicitement : « Moïse adoucissant l'eau avec son bâton... était la figure du Christ, son bâton la figure de la croix; l'eau amère, la figure de l'eau consacrée de la piscine, qui paraît inutile aux incroyants et où les croyants trouvent leur rafraîchissement » (*De Trinitate* 2, 14, PG 39, 697*a*). Saint Ambroise

précise que la croix agit par la parole du prêtre. « De même que Moïse a jeté le bois dans la source d'alors en tant que prophète, ainsi dans notre fontaine le prêtre met la prédication de la croix du Seigneur et l'eau s'adoucit pour donner la grâce » (*De mysteriis* 3, 14, PL 16, 393*b*).

Saint Jean (3, 14 svv) avait comparé la croix au serpent d'airain. La catéchèse associe cette allusion au souvenir de Moïse priant les bras étendus, tandis que Josué combat (*Exode* 17, 8-13). Tertullien réunit les deux figures, celle de Moïse en prière et celle du serpent « placé sur un bois à la manière d'un homme suspendu ». « Là où le Seigneur combattait contre le démon, la forme de la croix était nécessaire, de la croix par laquelle Jésus devait remporter la victoire ». Et le serpent ne visait-il pas « la vertu de la croix du Seigneur par laquelle le démon était dénoncé comme un serpent à tous ceux qui avaient été mordus par les vipères spirituelles » (*Adversus Marcionem* 3, 18, PL 2, 347).

Le bâton de Moïse est encore figure de la croix lorsqu'il fait jaillir l'eau du rocher. Le type comporte deux interprétations : celle de saint Paul (1 *Cor.* 10, 1-4) qui pense à l'eucharistie, celle de saint Jean (7, 37-39) qui voit l'eau du baptême et l'Esprit qui s'y communique. Jean Chrysostome, prêchant au cours de la vigile pascale, fait allusion aux deux sacrements (PG 51, 248). Théodoret (*Quaestiones in Exodum* 27, PG 80, 257) précise que la croix est figurée par le bâton de Moïse. Selon Ambroise (*De sacramentis* 5, 1, PL 16, 447), ce bâton est la parole de Dieu prononcée par le prêtre; le rocher est le Christ dont le côté percé laisse échapper l'eau et le sang. Même allusion déjà chez saint Cyprien (*Epistolae* 63, 8, CSEL, t. 2, Vienne, 1871, p. 706-707). Mais l'évêque insiste sur la saveur baptismale de l'eau qui communique aux croyants l'Esprit.

4. La croix dans la liturgie. — C'est au 4e siècle que le culte de la croix apparaît dans les documents sous une double forme solennelle : la consécration monastique et l'adoration de la croix.

1° *La consécration monastique.* — On sait que la profession monastique est apparue primitivement comme un « second baptême » et comme une suppléance au martyre. Le pseudo-Denys (*De ecclesiastica hierarchia* 6, PG 3, 532-537) a conservé le souvenir de la consécration qu'elle comportait et qu'il appelle un « mystère ». O. Casel a repris le mot pour désigner un rite qui, sans être un sacrement agissant *ex opere operato*, est le symbole d'une grâce obtenue par les dispositions subjectives de celui qui se consacre (*Die Mönchsweihe*, p. 20). Le rite comporte deux éléments étroitement rattachés au mystère de la croix : le changement d'habits qui est l'équivalent de l'immersion baptismale et la formule de consécration analogue à celle de l'ordination sacerdotale.

Très important dès l'origine, le changement d'habits a peut-être été primitivement le seul acte qui marquât l'entrée dans l'état monastique. Il signifie non seulement la pauvreté du moine, mais son identification avec le Christ mort et ressuscité. L'habit reçu à la porte du monastère est regardé comme le symbole de la mort au monde et de la vie angélique embrassée. Pacôme s'inspirait, dans le discours qu'il prononçait à cette occasion, des paroles du Christ invitant ses disciples à porter leur croix (M. Rothenhäusler, dans *Benediktinische Monatschrift*, Beuron, t. 4, 1922, p. 25). Au dire de Cassien, le tissu de lin dont est faite la tunique doit être comme un linceul rappelant la mort du Christ. Les textes de saint Paul sur l'union du chrétien avec le Christ crucifié trouvent dans ce vêtement symbolique leur expression concrète (*Institutiones* 1, 5, CSEL, t. 1, Vienne, 1888, p. 12). Selon Maxime le Confesseur, le scapulaire a la forme d'une croix pour signifier au moine qu'il doit crucifier le monde en lui (*Quaestiones* 67, PG 90, 841*a*). Un cistercien du 12e siècle décrit la coule à larges manches comme une croix, signe « terrible pour les puissances des ténèbres » (*Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem*, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, éd. Martène et Durand, t. 5, Paris, 1717, p. 1650).

L'épiclèse dont parle le pseudo-Denys se distingue de celle que prononce l'évêque pour la consécration des prêtres; comme le remarque O. Casel (*art. cité*, p. 21), elle n'est pas une consécration au Christ Roi, Pasteur et Docteur, mais une consécration au Christ crucifié. Le moine est, selon l'expression traditionnelle, le « porte-croix » par excellence. Le discours de l'abbé Pinufe rapporté par Cassien et prononcé pour la réception d'un profès définit la vie monastique par allusion au mot de saint Paul : « Tu ne vis plus, mais le Christ vit en toi, qui a été crucifié pour toi » (*Institutiones* 4, 34, CSEL, p. 72). L'ascèse monastique est présentée comme une participation au mystère de la croix.

2° *L'adoration de la croix.* L'adoration de la croix solennise le culte public rendu par l'Église à la mort du Rédempteur. Ce rite fait partie de la liturgie pascale, qui a été le point de départ du cycle annuel des fêtes du Sauveur (A. Chavasse, *La structure du Carême*, dans *La Maison-Dieu*, n° 31, 1952, p. 80). L'*Itinerarium Ætheriae* décrit la liturgie qui se déroulait aux environs de 400 à Jérusalem sur le lieu même du Golgotha (Éthérie. *Journal de voyage*, éd. H. Pétré, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 232 svv). Les *Ordines romani* du 8e siècle attestent que la cérémonie avait été transplantée à Rome dès le haut moyen âge et donnait lieu à une procession qui accompagnait le pape du Latran à la basilique de la Sainte-Croix de Jérusalem, où se conservait la relique offerte par sainte Hélène (I. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. 3, Bruxelles, 1919, p. 250).

Ce culte liturgique a contribué efficacement à l'approfondissement plus personnel du « mystère », que la prédication présentait dans sa structure objective. C'est à l'occasion de l'adoration de la croix que sont conçues des formules de prière privée, dont certaines remontent au 9e siècle. Ces témoignages de dévotion préludent à la « floraison soudaine et pourtant naturelle » des opuscules dans lesquels le moyen âge fera passer sa ferveur envers la Passion (A. Wilmart, *Le manuel de prières de S. Jean Gualbert*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 262).

K.-H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. — H. Leclercq, art. *Croix*, DACL, t. 3, col. 3045-3131. — G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Sttutgart.

Commentaires des épîtres de saint Paul, surtout ceux de J. Huby dans la collection Verbum salutis. — J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, coll. Théologie, Paris, 1948. — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951. — P. Benoît, *La loi et la croix d'après saint Paul*, dans *Revue biblique*, t. 47, 1938, p. 481-509. — J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949.

J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950. — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig, 1940. — P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig, 1942. — H. de Lubac, *Histoire*

et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, coll. Théologie, Paris, 1950. — C. Charlier, série d'articles dans *Esprit et Vie*, Maredsous, 1948-1949.

O. Casel, *Die Mönchsweihe*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 5, Münster, 1925; trad. *La consécration monastique*, Turhnout. — J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout, 1948. — L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1950. — O. Lottin, *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, Louvain, 1945. — F. Vandenbroucke, *Le moine dans l'Église du Christ*, Louvain, 1949.

L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris, 1945. — B. Haeften, *Disquisitiones monasticae*, Anvers, 1644. — J. Goar, *Eucologium sive rituale graecorum*, Paris, 1647, Venise, 1730. — M. Wolter, *Praecipua ordinis monastici elementa*, Bruges, 1880.

II. MYSTÈRE DE LA CROIX SOURCE DE DÉVOTION

Avant de devenir objet de culte ou de dévotion, la croix est une source privilégiée de zèle au service de Dieu. Saint Thomas (2ª 2ae q. 82 a. 1 et 3) appelle *dévotion* cette promptitude de la volonté à se livrer totalement pour l'honneur de Dieu. Si le motif en est surtout l'amour de Dieu et le souvenir de nos fautes, il va de soi que la contemplation de l'Humanité du Christ, mais plus précisément de sa croix est une source irremplaçable de dévotion. Nous allons reconnaître son influence sur les principaux éléments qui composent la psychologie surnaturelle du chrétien.

1° L'esprit chrétien. — La *première aux Corinthiens* débute par une initiation à la « sagesse » qui doit animer le chrétien conscient de sa vocation surnaturelle. Cette sagesse que nous appelons aujourd'hui l'esprit chrétien est l'opposé de la « sagesse du monde ». Celle-ci, Isaïe la nommait la « sagesse des sages »; Paul la qualifie de « sagesse du langage », par allusion à l'art dont les rhéteurs l'enrobaient (1, 17). Le « langage de la croix » est tout différent.

L'esprit chrétien, en effet, relève non de la persuasion du raisonnement, mais de la soumission au fait historique de l'Évangile, éclairé par une illumination intérieure venant de Dieu. Participation à la « sagesse de Dieu » se révélant dans le mystère de Jésus-Christ (1, 21), il est surnaturel comme la foi qui confond les vues de l'intelligence raisonneuse. « Connaître Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (2, 2) résume l'idéal évangélique. Cette connaissance suppose la grâce divine qui fait du chrétien un « homme spirituel ». Paul le distingue de l' « homme psychique », c'est-à-dire du juif ou du païen guidés par le sens propre, et de l'« homme charnel », esclave de ses passions » (3, 3).

Cette connaissance du Christ a des exigences totalitaires. C'est une connaissance concrète, expérimentale; elle demande le don de la personne. « L'homme spirituel juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne » (2, 15). La « pensée du Christ » est la norme unique de la vie du chrétien. La formule paulinienne rejoint la maxime évangélique : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (*Mt.* 16, 24). Connaître Jésus-Christ entraîne l'adhésion de la volonté et l'engagement de l'être : c'est « suivre » Jésus-Christ, l' « imiter ».

2. L'ascèse chrétienne. — L'ascèse chrétienne répond par l'imitation du Christ à l'aspiration humaine qui s'exprimait dans la sagesse antique par l'idéal assigné à l'être raisonnable : « imiter Dieu ». Le sentiment religieux qui découle du mystère de la croix et se concentre sur l'imitation du Sauveur crucifié revêt un caractère concret, réaliste et pratique qu'on ne trouve nulle part ailleurs.

L'Orient aussi bien que l'Occident a reconnu dans l'imitation du Christ un élément essentiel de l'ascèse chrétienne (I. Hausherr, *L'imitation du Christ chez les byzantins*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948). Les orientaux, comme l'attestent les écrits du moine Isaïe (5e siècle), de Maxime le Confesseur (7e), de Nicolas Cabasilas (14e), ont fait de l'imitation du Christ un moyen de tendre à l'*apatheia*. En Occident, où l'effort ascétique se concrétise dans la conformité à la volonté divine, l'imitation du Christ se réfère volontiers à sa « croix » comme à l'exemple le plus entraînant d'obéissance à Dieu.

L'ascèse monastique frayait la voie en renvoyant à propos du vœu d'obéissance soit à l'allusion de *Phil.* 2, 8, soit au mot du Seigneur : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (S. Benoît, *Regula monasteriorum*, éd. C. Butler, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1927, p. 27; cf Cassien, *Collationes* 24, 26). Saint Thomas (2ª 2ae q. 186 a. 5) a souligné le fait que l'obéissance religieuse était le moyen par excellence d'imiter le Christ, parce que c'est par elle que le profès se conforme à la mort de la croix. Il faut voir dans cette référence à l'obéissance du Christ et à l'invitation de « porter sa croix » l'origine de l'expression « les croix ». Le mot désigne les événements mortifiants ou les circonstances éprouvantes comme occasions d'ascèse non librement choisies : obligations du devoir d'état, accidents de santé, souffrances physiques ou morales, qui ne sont pas des pénitences volontaires. L'acceptation de ces croix particulières n'est qu'un élément de ce qu'on peut appeler une « mystique de la croix », c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de vues de foi ayant la croix pour centre. Il s'en dégage une joie spirituelle caractéristique de l'optimisme chrétien, paradoxal en ce qu'il découvre une source de bonheur là où le monde ne trouve que déception et tristesse.

L'*Imitation de Jésus-Christ* a excellemment exprimé cette mystique où la mortification s'inscrit dans une théologie paulinienne du sacrifice (livre 2, ch. 12). On trouve par la suite de nombreux échos de cette doctrine. Benoît Haeften † 1648 voit, dans son *Chemin royal de la croix*, tout l'idéal de la vie chrétienne, de même que L. Chardon dans *La croix de Jésus*. J.-J. Surin † 1665 y intègre les épreuves de la vie mystique (*Les fondements de la vie spirituelle*, éd. Cavallera, Paris, 1930, coll. Maîtres spirituels, p. 307), comme l'avait déjà fait saint Jean de la Croix dans *La montée du Carmel*. Un praticien de la spiritualité d'abandon, J.-P. de Caussade † 1751, accorde une large place aux croix dans la sanctification des âmes; il les considère comme des grâces extérieures particulièrement efficaces (E.-J. Cuskelly, *La grâce extérieure d'après le P. de Caussade*, RAM, t. 28, 1952, p. 345 svv).

L'ascèse chrétienne doit au mystère de la croix la note spécifique qui domine la lutte contre le péché et la recherche de l'union divine : l'humilité, ressort essentiel du progrès spirituel, élément irremplaçable dans la pratique des trois voies. La charité, qui en est l'aspect complémentaire, s'exerce particulièrement dans le zèle apostolique.

3° Zèle apostolique. — *La seconde aux Corinthiens*, en nous donnant la clé du zèle de saint Paul, découvre la source du mouvement apostolique dont l'histoire de

l'Église est pénétrée. « L'amour du Christ nous presse à la pensée que si un seul est mort pour tous, tous aussi sont morts..., afin que les vivants ne vivent plus pour eux, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (5, 14-15). Paul, à la suite du Christ, donne une impulsion décisive à ce courant de prosélytisme qui prolonge le triomphe de la croix. Aux tournants marquants de son histoire, l'Église puise une vitalité nouvelle dans un contact direct avec la croix rédemptrice. Ce peut être l'objet d'une prise de conscience collective, mais aussi le fait d'une personnalité supérieure.

On s'accorde à reconnaître que saint François d'Assise a puisé son zèle apostolique dans son amour pour Jésus crucifié (P. Gratien, *Saint-François d'Assise. Sa personnalité. Sa spiritualité*, Paris, 1928, p. 77). La parole entendue dans l'oratoire de Saint-Damien : « Va, François, et répare ma maison que tu vois tomber en ruine », est à l'origine de son inclination pour les missions lointaines. Au XVI^e^ siècle, le renouveau de l'activité apostolique est dû pour une large part à l'expérience du mystère de la croix réalisée dans la méditation contemplative, comme les *Exercices spirituels* de saint Ignace en montrent certaines étapes. Le règne du Christ est présenté comme le résultat d'un effort généreux qui s'oppose, sous l'impulsion de la grâce, à l'esprit du monde, ennemi de l'esprit de la croix. L'étendard du Christ sous lequel Ignace s'engage à militer pour le Christ est l'étendard de la croix. La première *Formula Instituti* soumise à Paul III en 1540 le dit expressément : sub crucis vexillo Deo militare.

On montrerait sans peine que nos saints modernes ont eu une expérience de la croix très personnelle. Les formes de l'apostolat d'aujourd'hui supposent moins peut-être des expériences individuelles que la prise de conscience communautaire des souffrances du Christ présent dans ses membres. Les croyants se sentent solidairement responsables des manifestations sociales du mystère de la croix (Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*).

4° Le culte eucharistique. — On sait les liens mystérieux qui unissent le sacrifice de la messe avec celui du calvaire et avec l'Église. Saint Paul avait exprimé cette unité en des termes qui rappellent la doctrine de *Jean* 6. « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ » (1 *Cor.* 10, 16)? Et plus loin : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, c'est la mort du Christ que vous annoncez jusqu'à ce qu'il revienne » (11, 26). La tradition souscrit au mot de saint Cyprien : « Le sacrifice que nous offrons c'est la passion du Seigneur » (*Epistolae* 63, 17, éd. Bayard, coll. Budé, t. 2, Paris, 1925, p. 210). Saint Thomas insiste particulièrement sur cette unité et se sert de termes d'école pour analyser le rapport sacramentel qui fait du sacrifice eucharistique, et non pas seulement de la communion, une source de grâces (3^a^ q. 73 a. 6).

Fait paradoxal : le moyen âge, qui réunit dans une même dévotion et un même culte la croix et l'eucharistie, communie peu. Au renouveau de la communion fréquente les innombrables confréries et congrégations ont sans conteste contribué; peut-être davantage encore la dévotion moderne au Sacré-Cœur. Issue de la dévotion aux plaies du Christ, elle associe le calvaire au culte eucharistique dans un hommage à l'amour de Dieu pour les hommes qui, dès le moyen âge, est empreint, chez une sainte Lutgarde par exemple, de l'idée de réparation. La dévotion au Sacré-Cœur favorise le culte de l'eucharistie et celui de la croix.

F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1928. — E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Paris, 1932. — A. Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharistie*, 1925; *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. A.-L. Roguet, Lyon, 1942. — A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chèvetogne, 1948. — H. Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la génèse des Exercices*, Toulouse, 1948. — Y. de Montcheuil, *La conversion du monde*, Paris, 1944; *Problèmes de vie spirituelle*, 2^e^ éd., Paris, 1947. — P. Debongnie, *La dévotion au Cœur de Jésus*, dans *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1950, p. 147-192.

III. — AMOUR DE LA CROIX ET HAUTE SAINTETÉ

L'empreinte du mystère de la croix se retrouve dans la sainteté héroïque dont l'Église se fait gloire. La dévotion y prend un éclat visible qui est un témoignage. Les deux notes caractéristiques que lui communique le dynamisme de la croix conservent dans la vocation des saints la prééminence que nous leur avons reconnue dans le comportement des chrétiens. L'humilité et la charité atteignent, en effet, chez eux un relief, qui se traduit parfois par des manifestations extérieures impressionnantes.

1° La folie volontaire pour le Christ. — Ainsi en est-il chez ceux que la tradition hagiographique nomme « les fous pour le Christ ». L'Église orientale leur a été hospitalière; plusieurs de ceux qu'elle vénère sont d'origine occidentale (I. Kologrivof, *Les « fous pour le Christ » dans l'hagiographie russe*, RAM, t. 25, 1949, *Mélanges Viller*, p. 426-437). L'église romaine s'honore d'en posséder parmi ses fondateurs d'ordres. Cette forme exceptionnelle d'humilité s'inspire du mot de saint Paul pris à la lettre : « Si quelqu'un parmi vous se croit un sage à la manière de ce monde, qu'il se fasse fou pour devenir sage » (1 *Cor.* 3, 18). Mais elle suppose une inspiration de la grâce qui fait de l'attitude de ces saints autant de cas d'espèce. Il en sera parlé à l'article Folie du Christ.

2° Le désir du martyre. — La prédominance de la charité est le second trait de l'imitation de Jésus crucifié que nous retrouvons dans la sainteté chrétienne. Elle y atteint l'héroïsme dans le martyre. On verra à l'article Martyre combien le mystère de la croix a motivé et soutenu le courage des premières générations chrétiennes. On verra aux articles Désolation et Délaissement que la pensée des souffrances du Christ est sans cesse présente dans les âmes qui passent par une sorte de « martyre » intérieur. Le désir du martyre est un des éléments constants de l'héroïsme des saints. L'éloge décerné par Sulpice Sévère à saint Martin pourrait être répété pour un grand nombre d'entre eux. « Si les supplices (sanglants) ne lui ont pas été offerts il a cependant subi un martyre non sanglant, lui qui a offert les tourments des humaines douleurs dans l'espérance de l'éternité » (*lettre à Aurelius*, PL 20, 179c). Ce texte ne fait que développer le mot de l'épitaphe du saint : *martyr cruce* (L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925, p. 200).

Le type le plus achevé de cette identification physique avec le Crucifié est saint François d'Assise, chez qui le désir du martyre domine non seulement la vie contem-

plative, mais toutes ses ambitions apostoliques. « Le Christ Jésus crucifié demeurait toujours dans son âme comme un sachet de myrrhe et, par l'ardeur extrême de son amour, il désirait se transformer totalement en lui » (S. Bonavanture, *Legenda major* 9,2). Voir aussi l'article STIGMATISATION.

Le désir du martyre par amour pour le Christ est à l'origine de vocations missionnaires. La correspondance de saint François-Xavier en fournit une preuve convaincante.

« Ceux qui savourent la croix du Christ Notre-Seigneur trouvent leur repos, me semble-t-il, lorsqu'ils rencontrent ces souffrances; ils meurent quand ils s'en éloignent et en demeurent à l'écart. Y a-t-il plus dure mort, quand on a une fois connu le Christ, que de continuer à vivre, après l'avoir abandonné pour suivre ses opinions et ses affections? Il n'y a pas d'épreuve égale à celle-là. Quel repos, au contraire, que de vivre dans une mort quotidienne en allant à l'encontre de notre volonté propre, cherchant *non quae nostra sunt, sed quae Jesu Christi* » (lettre du 20 septembre 1542; *S. François-Xavier*, trad. A. Brou, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1937, p. 68-69).

Les traits que nous venons d'esquisser ont révélé l'ampleur de ce « mystère de la croix » en qui se résume la réalité du christianisme. Il s'inscrit concrètement dans l'histoire, mais il en domine la durée, par son rapport à l'éternel qui conditionne la permanence de son action efficace. Ce « mystère » s'intègre profondément dans la vie chrétienne. La foi, l'espérance et la charité, qui en marquent les exigences dans le comportement du chrétien, impriment à la dévotion une nuance d'humilité et de générosité, un don d'amour, qui est le signe distinctif de l'esprit chrétien. La haute sainteté ne peut que faire ressortir avec éclat ces traits dominants d'un idéal qui se modèle sur Jésus crucifié. L'Écriture, la catéchèse apostolique et patristique comme la liturgie s'accordent à situer la croix au centre des perspectives de la foi. Le Christ mort et ressuscité demeure l'assise et le terme de la perfection et le gage le plus assuré des desseins providentiels sur l'Église.

J. Gretser, *De cruce Christi*, 3 vol., Ingolstadt, 1598-1605; trad. P. du Pret, *La croix spirituelle*, Douai, 1609. — A. Paleotti, *Jesu Christi crucifixi stigmata*, Douai, 1607. — L. Chardon, *La croix de Jésus*, Paris, 1647, 1937.

R. Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, Paris, 1929. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, ch. 15, Perfection et mystère de la croix, Toulouse, 1943. — O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme*, coll. Lex orandi, Paris, 1946. — C. Journet, *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris, 1952. — R. Plus, *La folie de la croix*, Toulouse, 1926.

Michel OLPHE-GALLIARD.

CROMBECIUS (VAN CROMBEKE, JEAN), jésuite, 1558-1626. — Né à Douai en 1558 et mort à Saint-Omer en 1626, entré dans la Compagnie de Jésus en 1582, profès en 1597, Jean Crombecius remplit successivement les charges de secrétaire du provincial, recteur du collège de Liége pendant sept ans et durant quatorze ans de celui de Saint-Omer. Il fut occupé longtemps à la direction spirituelle des jeunes religieux, et d'après Alegambe repris par Southwell, il se distingua par son esprit de mortification. Il laissa deux ouvrages spirituels.

1° Le *De studio perfectionis* fut achevé en 1610 et publié en 1613 à Anvers et en 1614 à Mayence (R. Chesneau s j le traduisit : *De l'estude de perfection*, Saint-Omer, 1614). Il fit autrefois la réputation de Crombecius. Il dénote chez l'auteur une connaissance étonnante de l'Écriture et des Pères tant grecs que latins dont il donne d'innombrables citations; peut-être les emprunte-t-il simplement aux auteurs qu'il a lus. L'ouvrage se compose de deux livres, le premier dogmatique et théorique, le second pratique.

Dans la préface dédiée aux jeunes religieux dont il avait la charge, l'auteur déclare que ce livre n'est que le développement de retraites, d'instructions et d'entretiens spirituels. Après avoir cité une révélation faite à sainte Catherine de Sienne, Crombecius prétend résumer le premier livre en ces mots : « Prioris hujus libri vis in eo tota consistit ut Deum exemplar auctoremque perfectionis agnoscamus, exilitatem nostram nihilumque apprehendamus (quod tamen per gratiam Jesu Christi mutari, excitari, erigique potest), de viribus nostris diffidentes, adhibita simul diligentia, quam a nobis Deus requirit, spem omnem nostram in eum transferamus » (préface, n° 14).

Plan : Dieu infiniment parfait, exemplaire et source de toute perfection. La créature perfectible; ressources et obstacles à la perfection dans le tempérament; déchéance par le péché; restauration par la grâce du Christ. C'est un petit traité de la grâce actuelle et sanctifiante. La vraie vie, la vie de béatitude, consiste dans la « compréhension » de Dieu; cette béatitude réalisée dans la seule vie éternelle qui est le but et la récompense de la perfection; celle-ci ne consiste ni dans l' « inaction » de Dieu, ni dans la passivité complète de l'âme, ni dans l'amour de concupiscence, mais dans la charité parfaite (c. 28-31).

Le second livre traite avec une grande piété de la présence de Dieu, — c'est une sorte de développement de la Contemplatio ad amorem des *Exercices* de saint Ignace et fort loué par A. Le Gaudier (*Introductio in solidam perfectionem*, Munich, 1656, c. 7, De exercitio praesentiae Dei); de l'examen général et particulier; de la « négociation spirituelle » et de ses méthodes; des vertus de foi et d'espérance. Il est assez frappant que dans l'exposé de l'examen de conscience d'après la méthode ignatienne, il ne soit fait aucune mention des *Exercices;* de même, au milieu des innombrables citations des Pères et de saint Thomas, que l'auteur prend résolument comme guide, nulle allusion à l'*Imitation*.

Le chapitre 30 du premier livre présente un intérêt spécial pour l'histoire de la mystique dans les Pays-Bas. Il débute par un assez long exposé : « Neoterici quidam perfectionem constituunt in inactione seu in actione Dei delapsa in essentiam animae Deo prorsus derelictae... » « Lequel acte d'amour divin, infini, quand il est tombé en l'âme, en chasse toute l'imperfection de notre acte, et fait que la perfection y règne, qui ne peut consister en quelque acte humain à raison que la nature recherche toujours soy mesme » (trad., p. 288). D'où il résulte que les actes de foi, d'abandon le plus complet, de la charité la plus intense, la plus absolue, avec le désir de tous les sacrifices pour la gloire de Dieu n'est pas la perfection, mais seulement une disposition préliminaire. Dans son livre sur l'oraison l'auteur attribue la formule « inactio » à Henri de Herp, tandis que d'autres parlent d'union essentielle de Dieu avec l'âme. Mais il semble viser ici les « perfectistes ». Un document de la même époque, l'apologie de Jérôme Gracian de la Mère de Dieu, insérée dans sa *Vida del alma* (1609), signale l'existence de pareille école, à laquelle il attribue de nombreuses erreurs. La première est la source des autres : « La primera, que la suma perfección, y vida perfecta del

alma, consiste en la unión immediata con Christo : quando sin medio de ninguna criatura, y con anichilación total de todos los actos interiores y exteriores se junta con la verdad incriada (que es Dios) con todas sus fuerças, y que sola una petición y oración se ha de hazer, y esta es que Dios nos de esta union » (cité dans OGE, p. 68).

Crombecius croit que ces auteurs modernes « s'efforcent de transférer » à l'état de viateur ce que d'autres (Henri de Gand, le pseudo-Aréopagite, Jean de Ripa) attribuent à l'état de béatitude, avec cette différence qu'à l'encontre de ceux-ci « ils ne mettent aucune opération après cette union, mais plutost un repos, fruition et délectation, non comme ses actions propres, ains de Dieu ». Il déclare que ces expressions sont fréquentes chez les auteurs mystiques : « que Dieu s'unit essentiellement à l'âme, qu'icelle se liquifie et transforme en Dieu, que l'union se fait en Dieu sans entre-deux et medion » (trad. p. 290). Malgré Jérôme Gracian, il estime : « quae commode intellecta catholicum sensum admittunt », mais « pariunt tamen nonnullis qui distinguere nesciunt non parvas tenebras et contentionibus ansam praebent non minimam ». Il examine la question en détail et s'efforce de réfuter leur opinion, tout en rendant hommage à la théologie mystique.

2° L'*Ascensus Moysis in montem seu de oratione tractatus tribus stationibus ac viis purgativa, illuminativa, unitiva distinctus* (Saint-Omer et Cologne, 1618; Lyon, 1619) est moins important. L'auteur adapte son exposé au texte que les mystiques affectionnent pour exprimer les divers degrés des voies extraordinaires, mais il l'entend plutôt dans un sens ascétique : les obstacles à éliminer et à franchir pour parvenir à la contemplation ordinaire. Le travail de l'homme consiste à écarter les obstacles et à préparer l'âme au don divin de l'oraison. Aussi la description de la contemplation, à partir de la définition de Richard de Saint-Victor, occupe-t-elle une part assez réduite de l'ouvrage. Crombecius se révèle directeur avisé et pénétrant. Son petit traité des scrupules est remarquable par sa sagesse. Saint Augustin et saint Bernard sont ici ses guides préférés. On trouve une critique assez vive de certaines affirmations de Ruysbroeck, qui ne semblent pas être interprétées avec exactitude (2e p., t. 16, s. 3, n. 27 svv).

Ajoutons enfin que Crombecius est un humaniste de qualité. Non seulement il a des connaissances religieuses et littéraires fort étendues, mais il fait grand cas de la santé physique et morale du chrétien, et sa caractérologie n'est pas négligeable. Le style est imagé, rempli de comparaisons et de traits empruntés à la vie des saints, mais aussi à celle des contemporains.

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 435. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, Paris, 1891, col. 1696-1697. — Hildebrand, *Dwalingen bij de Nerderlandsche « Perfectisten » volgens Geronimo Gracian*, dans OGE, t. 6, 1932, p. 60-72, 183-193.

Alexandre De Bil.

CROONENBORGH (Mathias), Frère mineur récollet, † 1684. — Né à Venlo (Limbourg) au commencement du 17e siècle, Mathias Croonenborgh entra chez les Frères mineurs récollets de la province de Germanie inférieure, fut lecteur de philosophie, deux fois gardien à Boetendael et confesseur de plusieurs communautés religieuses. Il mourut à Ruremonde le 28 mars 1684. On peut le considérer comme un des meilleurs écrivains spirituels des Pays-Bas à cette époque et les nombreuses éditions de ses ouvrages manifestent un renouveau de vie ascétique et mystique. Son livre le plus répandu (au moins 12 éditions), traduit en français (encore en 1928, *L'oraison simplifiée*, coll. Amor, Paris-Bruxelles, éd. E. Coppens) et en allemand, est intitulé : *Fonteyne der Liefden van den ghekruysten Jesus* (Fontaine d'amour de Jésus crucifié), Bruxelles, 1670. Il traite de l'oraison intérieure (surtout de l'oraison de présence de Dieu et de simple regard) et contient un exercice aux cinq plaies de Jésus-Christ. Son œuvre principale *Geestelycken Leydtsman* (Directeur spirituel), en 4 parties, Bruxelles, 1679, propose surtout la méditation et la vie d'union avec Dieu. Ses autres livres sont : *Christelyck Onderwys* (Enseignement chrétien), Bruxelles, 1673, conseils pratiques pour le choix d'un état; *Troost in den Noodt ende inde Doodt* (Consolations dans les peines et à l'heure de la mort), Bruxelles, 1682; *Troostelyck Onderwys* (Enseignement consolant), traité sur les scrupules, réimprimé souvent, Bruxelles, 1685; *De twee geestelyke Kolomnen van de H. Kerke* (Les deux colonnes spirituelles : la confession et la communion), Anvers, 1692.

S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères mineurs dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 287. — M. Verjans, *P. Mathias Croonenborch O. F. M.*, OGE, t. 8, 1934, p. 214-217. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, t. 4, 1928, p. 529. — A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiæ*, t. 3, La Haye, 1727, p. 127.

Matthieu Verjans.

CROSS (John), franciscain, † 1689. — Jean Cross, — son vrai nom paraît être More —, naquit dans le Norfolk, comté d'Angleterre, en 1630. Devenu franciscain (1646?), il obtint le grade de docteur en théologie (1672) et fut élu provincial en 1674 et 1686. Il fonda plusieurs couvents et restaura la discipline religieuse dans sa province, « summa cum laude et omnium satisfactione ». En 1687 (?) il fut nommé par le ministre général de l'ordre, visiteur en Écosse, pour y étudier la restauration de l'ordre franciscain. Il mourut à Douai en 1689.

Par ses écrits et sa prédication il eut une très grande influence à la cour du roi Jacques II d'Angleterre en même temps que sur la spiritualité de son époque. Il a écrit : *Philothea's Pilgrimage to Perfection described in a Practice of ten Day's Solitude*, Bruges, 1668; *De Juramento fidelitatis; Contemplations on the Life and Glory of Holy Mary, the Mother of Jesus, with a Daily Office agreeing to each Mystery...*, dedicated to the Queen dowager, Paris, 1685; *An Apology for the Contemplations*, dedicated to Queen Mary Consort of James II, Londres, 1687; *A Sermon preached before the King and Queen on the Feast of the Holy Patriarch St Benedict*, Londres, 1686. D'autres écrits, attribués à Jean Cross, sont plus ou moins douteux.

Thaddeus o f m, *The Franciscans in England*, 1600-1850 Londres, 1898. — *Dictionary of national Biography*, 6e éd., t. 13, Londres, 1888, p. 215. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 1, Londres, 1885, p. 600-602.

Falco Wagemans.

CROSTAROSA (Marie-Céleste), 1696-1755. — Née à Naples, le 31 décembre 1696, Marie-Céleste Crostarosa entra vers 1717 au carmel de Marigliano (congrégation de Séraphine de Capri) et, après la suppression de ce couvent, en 1724, au monastère della SS. Concezione a Scala, près d'Amalfi. En 1725 elle déclara avoir reçu par révélation une règle nouvelle pour cette communauté où l'on avait accepté les constitutions de la Visitation. Le confesseur de la maison, Mgr Falcoja, évêque de Castellamare, consentit à l'adoption de cette règle, sous bénéfice de révision. Il en résulta un dissentiment qui aboutit à l'exode de la moniale. Elle réussit à établir à Foggia un couvent du Très-Saint-Sauveur qui subsista jusqu'en 1925. Elle mourut le 14 septembre 1755. Un procès de canonisation fut introduit en Cour romaine en 1901. Sa règle, notablement modifiée et abrégée, fut approuvée par Benoît XIV en 1750. Le monastère de Scala devint alors le berceau de l'ordre des rédemptoristines (Fischer, LTK, t. 3, col. 84, dit inexactement que la règle de Crostarosa servit aussi de base à celle des rédemptoristes).

Outre son *Istituto e Regole del Ssmo Salvatore*, dont le manuscrit a 289 pages et qui est tout rempli de considérations d'ordre mystique, Crostarosa a laissé une dizaine d'ouvrages spirituels. Les plus importants sont une autobiographie, écrite sur l'ordre de son confesseur vers 1750, et un traité intitulé *Soliloqui e trattenimenti dell'anima col suo Sposo Gesù*, commencé en 1724 et achevé en 1751. Ses autres écrits sont intitulés *Scala mistica di alcuni gradi di orazione*, *Dieci giorni di esercizij spirituali*, *Novena del Santo Natale*, *Giardino spirituale*, *Canzoniere spirituale*, *Esercizio di amor di Dio per tutti i giorni dell'anno*.

Il est difficile d'établir une synthèse de la doctrine spirituelle de Crostarosa. La lecture de ses écrits est souvent fort pénible. De longues digressions font perdre de vue le sujet et les idées se suivent sans aucun ordre, au fur et à mesure qu'elles lui ont été suggérées dans l'oraison. On peut néanmoins constater que le mystère de l'Incarnation est comme la base de sa spiritualité. Elle propose la contemplation de l'Humanité du Christ comme le meilleur moyen pour arriver à la connaissance de la Divinité et l'union au Christ comme la voie unique pour monter jusqu'au Père. La condition de cette union est le renoncement à l'amour-propre, qu'elle appelle « pureté » et qui exige que toutes les aspirations de l'âme se réduisent à un seul acte, une intention pure en Dieu, seule fin de toutes choses. C'est la partie la plus originale de sa doctrine spirituelle. Elle s'y attarde longuement. Citons ce passage qui donne une idée du ton général de ses *Soliloqui :*

> Mon et ton Père céleste n'a que sa seule gloire en vue dans ses dispositions et actes divins... Donc, l'homme, son image sur la terre, ne devrait avoir, s'il était possible, aucune respiration, parole et action qui ne soit pour Dieu. Ainsi se forme la ressemblance de ma divinité dans les deux puissances de l'homme : l'intelligence et la volonté. Dans son intelligence, quand il considère ma divinité comme unique fin; alors il agit comme le Père céleste qui contemple son Verbe en lui-même. Dans sa volonté, lorsqu'il n'aime que moi; alors il imite le Père céleste dans la complaisance qu'il a dans ce même Verbe. Ces actes, moyennant ma grâce et l'opération de mon Esprit, produisent l'union. Ils ont quelque chose de l'acte et de la jouissance du Père dans le Verbe, non par nature substantielle, mais par participation (8e Dialogue; dans J. Favre, *Une grande mystique...*, p. 388-389).

Les œuvres spirituelles de Crostarosa sont encore inédites. On a cependant publié quelques-unes de ses poésies (O. Gregorio, *La Poesia Natalizia della Ven. Suor Maria Celeste Crostarosa*, Pagani, 1940, p. 1-5) et quelques extraits de son autobiographie (*Analecta CSSR*, Rome, 1925).

Acta Sanctæ Sedis, 1901-1902, t. 34, p. 190-192, 432-481, 556-622, 691-725. *Beatificationis et Canonizationis S. D. S. Mariæ Cœlestis Crostarosæ*, Rome, 1901. — J. Favre, *Une grande mystique au* XVIIIe *siècle. La vénérable Marie-Céleste Crostarosa*, Paris, 2e éd., 1936. — L. Mansi, *Culla del duplice Istituto del Ss. Redentore*, Rome, 1901; *Compendio della Vita di S. Celeste Crostarosa*, Rome, 1898. — C. Henze, *Die Redemptoristinnen*, Bonn, 1931. — O. Gregorio, *Il canzoniere Alfonsiano*, Angri, 1933, p. 391-403.

Maurice De Meulemeester.

CROWTHER (Arthur Anselm), bénédictin missionnaire anglais, 1588-1666. — Né au comté de Montgomery en 1588, après des séjours d'étude aux collèges de Douai et de Valladolid, Arthur Crowther fit profession à Saint-Grégoire de Douai le 3 juillet 1611. Professeur de philosophie et sous-prieur en 1621 il partit en mission dans le sud de l'Angleterre en 1630. Successivement prieur des cathédrales de Rochester et de Cantorbéry, il mourut à Londres, prisonnier pour la foi, le 5 mai 1666. On le connaît parfois sous les noms de Broughton et de Pierre Vanderhagen sous lesquels il a signé certains de ses ouvrages.

On a de lui *The Spiritual Conquest*, Paris, 1651 (rééd., Paris, 1652; Douai, 1685; Londres, 1874), et *A Collection of Sundy Sermons ;* en collaboration avec dom Faust Sadler *Jesus Maria Joseph, or the devout Pilgrim...*, Amsterdam, 1657; *The daily exercise of the devout Rosarists...*, Amsterdam, 1657, dont la 2e édition porte comme titre *The daily exercise of the devout Christian*, Amsterdam, 1662, et fut fréquemment rééditée.

Henri-Norbert Birt, *Obit book of the English Benedictines from* 1600 *to* 1912, Edinbourg, 1913. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the english Catholics*, Londres, 1885, t. 1, p. 603-605.

Antoine Des Mazis.

CROZIER (Antoine), prêtre lyonnais, 1850-1916. — Né le 8 février 1850, à Duerne (Rhône), Antoine Crozier fit ses études secondaires au petit séminaire de l'Argentière (Rhône), ses études théologiques au grand séminaire de Lyon et fut ordonné prêtre en 1877. Il prit ses grades théologiques à Rome (1879-1881) en même temps que Dadolle, futur évêque de Dijon, Chatelus, futur évêque de Nevers, et Bourchany, futur évêque-auxiliaire de Lyon. De retour dans son diocèse, Crozier fut vicaire à Notre-Dame de Saint-Chamond (Loire), où il connut particulièrement la mère Raphaël de Jésus, fondatrice du carmel de cette ville, et Jean du Sacré-Cœur, directeur de la prieure, puis à Lyon dans la paroisse de Saint-Polycarpe. Désirant une vie plus parfaite, après avoir lu *Le véritable disciple* d'Antoine Chevrier, il entra dans la société des Prêtres du Prado en 1886. Il y resta cinq ans, pendant lesquels il fut supérieur de l'école apostolique du Prado. Des divergences de vues s'étant produites entre ses supérieurs et lui, il quitta la société et devint directeur spirituel du collège ecclésiastique de Belley où il exerça une influence très profonde. En 1904, le collège fut occupé par les écoles laïques. Crozier revint à Lyon où il fut aumônier

au pensionnat des frères des Écoles chrétiennes, dit des Lazaristes. Sa santé l'obligea bien vite à une demi-retraite où il s'adonna à la sanctification des âmes par ses publications et la direction spirituelle. Il mourut à Lyon en 1916.

L'opuscule qui fit connaître Crozier est intitulé *Comment il faut aimer le bon Dieu;* composé en 1882, lithographié, puis édité en 1890, traduit en plusieurs langues, il est parvenu à un tirage de plusieurs millions d'exemplaires. Le Père de Foucauld, l'ayant lu, vint à Lyon s'entretenir avec l'auteur; ils restèrent en relations épistolaires, en communion d'intentions et en « association » de prières jusqu'à la mort (voir des extraits des lettres de l'ermite du Sahara, dans P. Maillet) : « Ah! combien je suis reconnaissant à Dieu de cette amitié qu'il a établie entre nous », écrira Ch. de Foucauld en apprenant la mort d'A. Crozier. Cet opuscule contient un exposé pratique et saisissant de la doctrine théologique de l'amour de Dieu.

Autres ouvrages : *Méthode et programme pour me sanctifier*, 1897; *Union et croisade de ceux qui souffrent*, brochure, 1901, prélude aux *Unions des malades; Que votre règne arrive; Appels et moyens de salut*, Lyon, 1905; sur l'oraison, 1906; *Appels divins*, 1907. L'ouvrage principal de Crozier est son *Excelsior*, véritable « somme théologique de l'union à Dieu », où l'âme qui veut vivre de l'amour divin se sert pour s'élever à Dieu, des êtres créés, des saints, des anges, de la Vierge. Dans le résumé doctrinal d'*Excelsior* (1903), M. Lepin écrivait au sujet de l'union à Dieu :

> Les moyens que (ce livre) propose pour y parvenir sont tout d'abord une *Union générale* à l'ensemble des dispositions intérieures de Jésus; puis une série d'*Unions particulières* à sa *vie d'amour* et à sa *mort d'amour*, à son *esprit de Souverain Prêtre* et de *Victime éternelle*, à son *Apostolat universel* et *à toute son action dans l'Église*, à tout ce qu'Il est vis-à-vis de son *Père*, enfin au *Saint-Esprit* et à la *Création matérielle*. Le tout est couronné par la conclusion qui s'impose nécessairement en face d'un tel idéal, c'est-à-dire *une disposition active et pratique de transformation en Jésus*.
>
> Mais *Marie* est l'intermédiaire nécessaire pour aller à Jésus. *le canal providentiel* qui doit faire couler en nous la vie de Jésus, C'est donc à Elle qu'il faut d'abord nous unir afin de nous unir par Elle et avec Elle à son divin Fils. D'où les dispositions parallèles *d'union à la vie et aux dispositions intérieures de Marie*, de transformation parfaite en Marie (p. III-IV).

Une adaptation populaire d'*Excelsior* parut en 1908 : *Ma vie.* La dernière brochure de Crozier présente l'œuvre de Charles de Foucauld : *Un apôtre au Sahara*, Lyon, 1914.

Crozier vivait intensément la doctrine exposée dans ses écrits : l'abandon d'amour (dont il avait fait le vœu), la réparation; l'oraison de simplicité; sans doute fut-il favorisé de grâces mystiques. Il essayait d'adapter son expérience spirituelle aux nombreuses personnes qu'il dirigeait (prêtres, religieux et religieuses, laïques) et qui formaient comme il l'appelait, la « famille intime du Cœur de Jésus ». Le rayonnement spirituel d'Antoine Crozier fut et reste considérable. On pourra l'apprécier en lisant P. Fleury-Divès, *Une âme victime et hostie* (Paris, 1919), ou souvenirs de Séraphie Perret (1882-1915).

M. Lepin, *La Révérende Mère Raphaël de Jésus*, Lyon-Paris, 1929. — G. Gorrée, *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Lyon-Paris, 1936, p. 251, 256, 270, 272, 335. — P. Maillet s m, *Un ami du P. de Foucauld. Le Père Crozier*, 1850-1916, Lyon-Paris, 1949.

Pierre POURRAT.

CUADRADO (FRANÇOIS), ermite de Saint-Augustin, 1814-1887. — Né à Villasarracino en 1814, François Cuadrado entre à vingt-huit ans chez les ermites de Saint-Augustin à Valladolid. Il y fait profession en 1843 et s'embarque pour la mission des Philippines en 1845. Il y exerça quelque temps le ministère, enseigna avec grand succès (1854) la théologie morale à Manille, puis, à partir de 1864, reprit la charge d'une paroisse; il mourut presque aveugle à Manille le 3 juillet 1887.

En dehors de quelques brochures publiées ou manuscrites qui relèvent du Droit canon, son œuvre principale fut le *Compendium tractatuum de virtutibus, donis, beatitudinibus ac fructibus*, Madrid, 1877. Elle touche souvent aux problèmes spirituels, traités à la lumière de saint Augustin et de saint Thomas. L'ouvrage fut l'occasion d'une vive controverse. Cuadrado défendait sans assez de discernement le concept d'obéissance aveugle; le moraliste P. Moran l'attaqua. Cuadrado répliqua. Cependant sa *Dissertatio in defensionem non caecae sed discretae obedientiae* (in-4°, 246 p.) resta manuscrite.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 2, Madrid, 1915, p. 191-193. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, 2e éd., El Escorial, t. 2, 1929, p. 237-240.

Michel-Jean PICARD.

CUES (NICOLAS DE). Voir NICOLAS DE CUES.

CUIRASSE. — 1. *Exemples.* — 2. *Sens.*

L'histoire rapporte l'exemple de moines ermites qui, par mortification, portaient sur la peau une cuirasse en fer, d'où leur nom d'*encuirassés*, *loricati*. « La *lorica*, explique Louis Gougaud, ou cotte de mailles, semblable au haubert des chevaliers, mais portée directement sur la peau, jouit d'une faveur extraordinaire chez les ascètes occidentaux des 11e et 12e siècles, émules de saint Dominique l'encuirassé. Les plus fameux ermites de cette époque emprisonnèrent leurs corps dans la *lorica*. Comme elle descendait généralement plus bas que les genoux, elle rendait encore plus pénibles les attitudes de prière » (*Ermites et reclus*, Ligugé, 1928, p. 34-35).

Paul Peeters a expliqué à la suite de quel contresens (κλιβάνιον, excavation et cuirasse) les hagiographes ont *encuirassé* saint Syméon le jeune, stylite, et comment, pour imiter Syméon, d'autres stylites, disent leurs légendes, se sont bardés de fer, tels saint Martyrianus (*Acta sanctorum*, novembre, t. 4, p. 440-441), Barsauma de Nisibe (F. Nau, *Vie de Barsauma*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 18, 1913, p. 380) ou Nicétas de Perejaslawl † 1186 (H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. CXXXIII).

Cependant, l'idée d'un instrument de pénitence qui s'apparentât à la *lorica* ne dut pas sembler étrange aux ascètes habitués à s'appliquer à même le corps cilices, ceintures, haires ou peaux de bêtes. Voir l'énumération de cet arsenal dans L. Gougaud, art. CEINTURES. Il est possible que l'armure des chevaliers ait donné l'idée, du moins en Occident, d'une cuirasse de pénitence, ou contribué à en répandre l'usage. Les cas les plus connus se localisent, en effet, dans le moyen âge latin.

1. *Exemples.* — Saint Dominique l'encuirassé † 1064 (?) est le plus célèbre des ascètes qui ont employé la cuirasse. Disciple de saint Pierre Damien, qui fut son premier biographe, au désert de Font-Avellane (1043), il fait assaut des plus effrayantes pénitences. Il s'en-

toure les bras, les jambes, le corps de lourds cercles de fer, et enfin d'une *lorica*, qu'il portera, ne la quittant que pour la laver, pendant une quinzaine d'années; undique multiplici constrictione vallatus, conclut son maître (S. Pierre Damien, *Vita S. Dominici* 12, PL 144, 1021*b*; *Opusculum* 50, 14, PL 145, 747*c*). Cette armure n'empêchait pas Dominique de faire mille génuflexions par psautier, — il en récitait plusieurs chaque jour —, et de se livrer encore à d'autres sortes de pénitences (*Opusculum* 39, 3, PL 145, 647*c*; *Op.* 51, 8-9, 757-758; *Epistolae* 6, 27, 417*d*; *Vita* 12, PL 144, 1021). A Font-Avellane, l'*encuirassement* se répandit (*Op.* 15, 14, PL 145, 346*c*). La notice de Dominique dans *Camaldolesi* (Camaldoli, 1944, p. 32-37) est composée d'extraits de Pierre Damien.

En dehors des imitateurs de saint Dominique et de saint Syméon le jeune, on connaît d'autres *encuirassés;* en voici quelques-uns. Saint Paldon † 720, abbé de Saint-Vincent ad Vulturnum, au dire de son biographe, le bienheureux Ambroise Autpert (*Vita*, dans Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. 3, pars 1,Venise, 1734, p. 408, n. 17); sans doute saint Romuald † 1027, fondateur des camaldules; saint Guillaume Firmat, 11e siècle (*Acta sanctorum*, avril, t. 3, p. 339, n. 21); bienheureux Robert d'Arbrissel † 1116-7, fondateur de Fontevrault (*AS*, février, t. 3, p. 604, n. 10); saint Pierre † 1123, évêque de Policastro et abbé de La Cava (*AS*, mars, t. 1, p. 331, n. 9); saint Étienne de Muret † 1124, fondateur de Grandmont (*AS*, février, t. 2, p. 207, n. 15); saint Étienne d'Obazine † 1159 (*AS*, mars, t. 2, p. 802, n. 5); Godric † 1170, ermite anglais de Finchale (*AS*, mai, t. 5, p. 73, n. 27). Au 13e siècle, signalons les noms de deux ermites : le bienheureux Raynier † 1237, à Osnabruck (*AS*, avril, t. 2, p. 61) et l'anglais Wulfric ou Ulfric de Haselborough (*AS*, février, t. 3, p. 228). N'oublions pas que les premiers compagnons de saint François n'hésitèrent pas à employer toutes sortes d'instruments de pénitence, y compris la *lorica;* « portabant subtus ad carnem circulos ferreos et loricas fortissimas et cilicia » (Frère Léon, *Speculum perfectionis*, c. 27). Pour épargner les santés le saint dut les ramener à plus de modération. Enfin rappelons un cas très tardif : le bienheureux Guillaume de Lacy † 1582, martyr anglais (*Historia abbatiae Lanthony*, dans G. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, t. 6, 1846, p. 129).

Ces saints personnages, souvent bardés de fer de la tête aux pieds, rivalisent de prouesses avec saint Dominique. Si Wulfric usa trois cuirasses, d'autres ne s'en dévêtirent que lorsqu'ils étaient à bout de forces, ou lorsque la rouille l'avait rongée, donec vetustate et rubigine paulatim consumpta est (*Vita B. Stephani Obaziensis*, 1, 5, *Acta sanctorum*, mars, t. 2, p. 802). Le cas de Wulfric est plaisant. Sa *lorica* trop longue, sans doute aussi trop pesante, l'empêchait de faire ses innombrables génuflexions. Il appelle un soldat qu'il connaissait et lui demande de raccourcir sa cuirasse à la dimension voulue, et il lui tend des *ciseaux*. L'autre le prend pour un fou. Cependant, il se laisse vaincre; il n'eut pas plus de peine à couper le fer que s'il se fût agi d'une étoffe (*AS*, février, t. 3, p. 228, n. 5). De tels récits ne sont pas rares dans les légendes, souvent stéréotypées, des ermites et reclus du moyen âge.

2. *Sens.* — Nous n'avons pas à juger ici une forme de pénitence, qui nous paraît aujourd'hui étrange (voir Pénitence). Les saines inventions de la piété chrétienne sont innombrables et respectables; elles répondent aux besoins des temps et des âmes. Parfois cependant une certaine morbidité n'en est pas absente. Dominique se revêtit d'une *lorica*, pour expier la simonie qui, croyait-il, entachait son ordination sacerdotale, car ses parents avaient donné à l'évêque une *hircinae pellis aluta* (*Vita* 6, PL 144, 1013*a*). Quoi qu'il en soit de cet acte simoniaque, retenons, avec l'austère saint Pierre Damien, le sens spirituel de la pénitence de son disciple : expiation et réparation. Par ailleurs, les mortifications et les peines afflictives sont une source de salut, parce qu'elles domptent la chair, ut... animae refrigerium procuretur (S. Pierre Damien, *Ep.* 6, 27, PL 144, 417 *d*); ut ejus in die Domini spiritus salvaretur, commente le biographe d'Étienne d'Obazine (*AS*, mars, t. 2, p. 802, n. 5). Plusieurs ascètes font valoir qu'il nous faut souffrir réellement en tous nos membres, comme le Seigneur a souffert en tous les siens, c'est ce que le bienheureux Raynier affirme au passage déjà indiqué; d'autres y voient une participation plus spirituelle à la Passion du Christ, communicare se sui Redemptoris passionibus (S. Pierre Damien, *Opusculum* 51, PL 145, 757*d*). La cuirasse signifie encore l'exil et l'esclavage de cette terre; elle avive le désir des joies de là-haut : hic ferrea lorica praecingitur; illic niveis angelicae gloriae vestibus decoratur (*Vita S. Dominici* 13, PL 144, 1024*a*).

S. Pierre Damien, *Vita venerabilis viri Dominici Loricati*, PL 144, 1012-1024; *Opuscula* (PL 145) 15, 39, 50, 51, et plusieurs lettres. — J.-B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses ordinis S. Benedicti*, Venise, 1755 svv. — Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 5, Niort, 1885, p. 142 : *lorica*. — F. M. Steele, *Anchoresses of the West*, Londres, 1903. — H. Thurston, *Afflictions*, dans *The Month*, mai 1917, p. 441. — L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925; *Ermites et reclus*, Ligugé, 1938; DS, art. Ceintures, t. 2, col. 375-377. — P. Peeters, *L'église géorgienne du Clibanion au Mont Admirable*, dans *Analecta bollandiana*, t. 46, 1928, p. 264 svv.

Michel-Jean Picard.

CUISSOT (Jean), carme, † 1680. — Jean Cuissot, né à Moulins, entra chez les carmes de la province de Narbonne. Il remplit les charges de prieur et de commissaire général à Moulins, de prieur à Besançon et de définiteur de sa province. Docteur de Sorbonne, il devint prédicateur du roi et membre du conseil royal en 1653. Nommé évêque de Saint-Flour, Cuissot ne fut jamais sacré. Il mourut dans sa ville natale en 1680.

En plus de deux oraisons funèbres, qui furent respectivement imprimées, l'une à Moulins en 1637 (Constance de Beauffremont, abbesse de Saint-Menoux), l'autre à Paris en 1666 (Marie-Félix des Ursins, duchesse de Montmorency, visitandine de Moulins), Cuissot publia *L'âme criminelle aux pieds de Jésus, présentée aux pécheurs affligés et moribonds*, Lyon, 1651, et, à Lyon encore, *L'horloge de l'âme criminelle, ou bien des saints noms de Jésus, Marie et Joseph.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Rome, 1927, t. 1, col. 833-834. — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. 5, Paris, 1907, p. 280-281. — *Notitia quorundam virorum illustrium carmelitarum provinciae Narboniae*, aux archives de l'ordre, ms. A. O. II, 42. — L. Perez, *Pro scriptoribus carmelitis, ibidem*, ms. A. O. S. 199.

Irénée Rosier.

CULDIES. Voir Irlande (spiritualité en).

CULPABILITÉ (sentiment de). — I. *Point de vue psychologique.* 1. *Étapes de la culpabilité.* — 2. *Culpabilité inconsciente et névrotique.* — 3. *Conduites de*

réparation. — II. *Point de vue spirituel.* 1. *Origine et signification de la culpabilité pour la conscience chrétienne.* — 2. *Sentiment de culpabilité chez les saints.* — 3. *Culpabilité vécue: formes normales.* — 4. *Culpabilité pathologique.*

1. POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE.

On sait combien fécond s'est montré de nos jours, en psychologie, le point de vue de l'action qui, plutôt que de considérer isolément des sentiments ou des idées, des « états d'âme », les envisage comme des moments d'un acte, des terminaisons ou des préparations d'actes, et pour qui, en un mot, la psychologie est devenue la science des conduites.

Il nous semble que ce point de vue est notamment bien propre à jeter une lumière sur les « sentiments de culpabilité ». Ils constituent même pour lui une épreuve privilégiée. Car si, au premier regard, ces sentiments se présentent comme des « états d'âme » entre tous passifs et pesants, ils représentent cependant des conséquences de conduites effectives, ou au moins de ces intentions d'actes, qui pour la « pensée primitive » sont aussi efficaces que les actes mêmes; et surtout, ce que l'on remarque moins d'ordinaire, ils appellent d'autres actes, ceux que l'on peut comprendre sous le terme général de *réparation;* et nous pensons même que c'est là ce qui les caractérise par excellence. Car si l'on pose la question cruciale de fonction, on voit aussitôt que le sentiment de culpabilité a pour fonction d'appeler l'acte de réparation, de le préparer, d'y contraindre. S'il est « pesant », comme nous disions, sur la conscience, c'est qu'il est gros de cet acte, s'il paraît « passif » autant que pénible, c'est que cet acte n'est pas mûr encore; il est comme l'enfant à naître, comme le fruit qui n'est pas tombé ou cueilli; c'est une conduite de suspens, ou le suspens d'une conduite. Et le suspens sera levé par une réparation effective. Les formes de réparation pourront être très diverses (nous y reviendrons), et nous serviront peut-être à caractériser diverses variétés du sentiment de culpabilité. Dès maintenant, le fait général de la réparation nous aide à définir au moins provisoirement la culpabilité. S'il doit y avoir réparation, c'est que quelque chose a été « déparé », dérangé; la culpabilité est le sentiment de la perturbation d'un ordre, joint à la conscience d'être l'auteur de cette perturbation.

1. Les étapes de la culpabilité

La personnalité humaine s'édifie par étapes, ou si l'on veut par étages, par une structuration qui élève, sur des assises déjà établies, des assises nouvelles. Chaque assise, chaque structure se présente avec les caractères d'un ordre, et cet ordre peut être perturbé, et le sujet peut avoir conscience de cette perturbation; aussi ne faut-il pas s'étonner si les prodromes, au moins, du sentiment de culpabilité peuvent se constater dès les niveaux les plus humbles.

1° A ce niveau en quelque sorte **mécanique,** où Freud a décelé la « compulsion à la répétition », nous constatons que si la compulsion n'est pas satisfaite, si la répétition attendue ne se produit pas, un sentiment de malaise apparaît, où l'on peut déjà reconnaître la présence de cette tension entre l' « être » et le « devoir être » qui caractérisera, plus haut, la culpabilité proprement dite. L'enfant très jeune est sensible aux « rites » qui commandent la vie quotidienne, les démarches du manger ou du coucher. Au premier stade du jeu, — « stade purement moteur et individuel » —, Piaget reconnaît déjà des « schèmes plus ou moins ritualisés », germe de ce qui deviendra, aux stades ultérieurs du jeu socialisé, la règle coercitive (J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant,* Paris, 1932, p. 17). Nous avons vu un très jeune enfant (il parlait encore de lui-même à la troisième personne) qui avait appris le rite du bonjour, et dont le bonjour se heurta un matin à un grand-père boudeur qui ne répondit pas, se montrer proprement *scandalisé.* Dans la colère que manifeste un enfant que l'on ne laisse pas terminer une conduite « rituelle » ou un jeu, il est facile de déceler une composante, qui est le malaise même de la conduite inachevée, malaise qui, pour se transformer en une sorte de culpabilité, demande seulement que le sujet lui-même se sente cause de l'interruption. On sait que les exigences de ces conduites « rituelles » devenues coercitives joueront un grand rôle, plus tard, dans la névrose obsessionnelle, qui prend si volontiers la forme du scrupule.

Lévy-Brühl a noté avec force que le « misonéisme » des « primitifs » comporte des motivations proprement morales. Rompre la tradition, agir autrement qu'on a toujours agi dans la tribu, adopter, pour la chasse ou la construction, d'autres engins ou de nouvelles méthodes, cela n'est pas seulement dangereux, c'est coupable. « Le misonéisme que l'on constate dans ces sociétés est une conséquence immédiate du conformisme qui, pour des raisons tenant à la nature de la mentalité primitive, y est strictement obligatoire pour leurs membres » (L. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive,* 4e éd., Paris, 1925, p. 463). Un missionnaire allemand suggère à des Bushmen, nomades, de défricher des jardins, de planter du blé, s'offre à leur donner des semences. « Mais ils partirent d'un éclat de rire et ils répondirent que, s'ils le faisaient, ils en mourraient » (*ibidem,* p. 455). Toute la conduite profane est ritualisée, toute infraction à la coutume est une sorte de sacrilège. « En abandonnant ou en modifiant les manières de faire traditionnelles, ... on s'exposerait... à la colère des ancêtres, ces membres si puissants du groupe social » (p. 454).

Certes il s'agit là d'une conduite déjà fort complexe et qui ne se réduit pas aux exigences de l' « automate », — même si l'on admet que cette motivation par la colère des ancêtres est une rationalisation. Aussi bien ne prétendons-nous pas que la « compulsion à la répétition » suffise à créer un véritable sentiment de culpabilité, mais qu'elle y contribue. Elle sera reconnaissable, durant toute l'histoire de la moralité, partout où celle-ci se présente sous la forme d'une règle, d'un « légalisme ».

2° Dans la région proprement **biologique,** où les besoins du corps se font sentir sous forme de tensions, de désirs, de « pulsions », nous voyons se multiplier les circonstances où l'absence de ce qui « devrait être » peut susciter des malaises déjà, en quelque sorte, moralement chargés. C'est à tel point que le Dr Françoise Dolto-Marette, qui a une riche expérience de la psychologie des jeunes enfants, a pu écrire une étude suggestive sur les *Sentiments coenesthésiques de bien-être et de malaise, origines des sentiments de culpabilité* (dans *Psyché,* Paris, t. 3, n° 18-19, avril-mai 1948). Certes, ici encore, la situation est complexe, et il n'est pas aisé d'isoler cet ordre primitif d'interventions qui lui

sont étrangères, notamment d'interventions de l'adulte. Et les exemples que donne Madame Dolto ont trait, précisément, en général, à des réactions biologiques perturbées par l'adulte qui, par ses exigences d'immobilité, de silence, ou de propreté, conditionne l'enfant négativement à des excitants externes ou internes qui étaient d'abord, pour lui, l'expression même de sa joie de vivre. Mais ce qui retient surtout notre attention, c'est que cette praticienne signale une continuité entre les précoces qualifications de « bon » et de « mauvais » que l'enfant attribue spontanément à ses expériences gustatives, motrices, etc, et ses premiers jugements de « bien » ou de « mal » (vers deux ans et demi ou trois ans); et que d'un stade à l'autre, il y a lieu d'étudier les « étapes d'une évolution » (*ibidem*, p. 469). L'instructif est dans cette continuité même, dans la reconnaissance qu'il s'agit ici et là de phénomènes de même ordre, fussent-ils affectés de signes contraires.

Ils ne le sont pas toujours. Parmi les exemples de Madame Dolto, Jean, 3 ans, consent, à son corps défendant, à demander pardon à la nouvelle bonne qu'il a traitée de « salope » parce qu'elle avait entravé ses libres conduites du manger; mais il a honte de cette concession, il estime que « ce n'est pas bien » d'avoir demandé pardon (p. 481). C'est-à-dire que ce qui était bien, c'étaient ses libres conduites.

Nous avons déjà signalé (*De l'Instinct à l'Esprit*, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1950), chez telle femme demeurée vierge, une sourde culpabilité à l'égard de sa vie de femme non vécue; nous avons constaté, chez des prêtres, cette même sorte de culpabilité spontanée, plus ou moins inconsciente, éprouvée à l'égard de la nature, du fait de la chasteté, en contradiction avec les valeurs morales assumées par la conscience. Les localisations physiologiques de ces culpabilités spontanées sont bien curieuses; elles sont souvent digestives, comme chez un de nos sujets, obsédé, qui ne se sentait pas moralement en état de prier si quelque chose pesait sur son estomac. Il n'est d'ailleurs pas rare, chez le normal même, de constater, sous une forme atténuée, ces sortes de localisation (« la main sur la conscience ») et il paraît assez naturel de se représenter confusément la conscience coupable comme une sorte de mauvaise digestion. Ce seraient là des vestiges des origines coenesthésiques de la culpabilité.

3° C'est dès la troisième année de la vie que la contrainte **sociale** se fait sentir, déterminant des réactions qui, plus explicitement que les précédentes, constituent une étape nécessaire; comme le remarque encore Madame Dolto dans l'étude citée, « avant d'acquérir le sens de sa responsabilité sociale, il faut avoir celui de sa responsabilité individuelle par rapport à ses propres besoins » (p. 481).

Quant à cette nouvelle conduite sociale, elle est commandée d'abord par un conformisme, qui prolonge tout naturellement celui que nous avons constaté au niveau de la « répétition » automatique (§ 1). Il faudrait dire seulement que l'accent se déplace d'une contrainte des choses, qui doivent être ce qu'elles furent toujours, sur une contrainte des personnes, des autres, dont l'opinion commence à compter au premier chef, et aux yeux de qui il importe d'être ce qu'ils attendent que vous soyez. En d'autres termes, ce qui est accentué ici, plutôt que la tradition, ce sera la mode : deux espèces d'un même genre, le conformisme, mais deux espèces à certains égards opposées. Il est d'autant plus permis d'évoquer la mode, que sur le plan où nous sommes, nous voyons dominer les préoccupations *spectaculaires*, et ce souci de l'apparence extérieure qui s'attache notamment au vêtement et à la parure. Ces sortes de préoccupations se développent avec l'âge scolaire, dans les diverses sociétés d'enfants. Ne pas être habillé, chaussé, coiffé comme « les autres », ne pas porter ce qui se porte, crée un malaise parfois intolérable, et qui est de la nature de la *honte*. Car si les malaises de coloration physiologique prennent souvent la forme élémentaire du dégoût (la « nausée » de Sartre), c'est bien l'apparition de la *honte* qui caractérise la culpabilité à référence sociale. Nous entrons du même coup dans le règne de ce que Jung nomme la *persona;* la culpabilité est alors celle de l'infidélité à un rôle; elle est apaisée par l'appréciation d'autrui, par les « honneurs »; elle demeure, pour ainsi dire, à l'épiderme; elle rougit; le moi, à ce niveau, ne décolle pas du masque.

4° Il faudrait faire place ensuite à des exigences que, faute d'un meilleur terme, nous désignerons de celui de **« logiques »** entendu au sens le plus large. Il s'agit de la région à laquelle les psychanalystes attribuent par excellence cette appellation : le *moi*. Ils assignent essentiellement à celui-ci les fonctions, en apparence assez disparates, de synthèse, d'intelligence et de réalité. Disparates en apparence seulement, car il est une notion qui les enveloppe toutes trois, et c'est celle de cohérence : cohérence des diverses parties du psychisme entre elles, cohérence plus proprement logique des concepts, et cette cohérence enfin des choses, qui assurera la solidité du réel. Nous avons décrit dans *L'éveil de Psyché*, l'accès de l'enfant à ce plan, vers la quatrième année de la vie, et le malaise particulier qui le caractérise : l'enfant, dans cette scène, devant le paysage coutumier modifié par la neige, essaie de rassembler les éléments bousculés de son expérience, aboutit mal, et la relation écrite vingt ans plus tard explique comment il s'embrouillait, sentait le mystère « l'oppresser, lui peser sur la poitrine et sur le cou », le rendre « maussade », — ce qui ressemble fort à une expérience de conscience lourde. C'est l'invasion de la « réflexion » dans les jardins des Mille et Une Nuits : « Eh! oui, mille et une; cela doit être le compte des journées et des nuits de la petite enfance, des journées et des nuits de la pure légende. Après, viennent les réflexions sur la réalité et la solidité des choses; après on est une personne sérieuse » (Ch. Baudouin, *L'éveil de Psyché*, 13e éd., Paris, 1947, p. 83-84). Et de ne pas savoir l'être encore crée un de ces malaises, une de ces « maussaderies » qui s'apparentent aux malaises coenesthésiques d'un plan plus primitif. C'est comme si l'enfant ne réussissait à digérer ni le monde, ni lui-même. Ce malaise est-il culpabilité? Il le deviendra, en tout cas, explicitement, lorsque l'exigence de cohérence deviendra exigence de vérité, lorsque l'innocente mythomanie de naguère sera ressentie comme mensonge ou lorsque l'impuissance à mettre de l'ordre dans sa maison intérieure sera éprouvée comme la faute de ne pas être à la hauteur d'une tâche dont la vie exige l'accomplissement.

5° Mais cette recherche de la cohérence comporte un singulier paradoxe, source d'une culpabilité plus subtile, que nous pouvons dire essentiellement **psychologique**, s'il est vrai que le « moment psychologique » est celui de l'ambiguïté.

Avant même qu'il faille faire appel aux interdits proprement moraux, générateurs de refoulements, on conçoit une sorte de refoulement spontané, qui serait le refus, par la conscience, d'assumer ce qui ne se laisse pas coordonner à la construction voulue cohérente. Le paradoxe réside en ce que la recherche même de la cohérence suscite alors une discordance nouvelle. Le désir d'une unité rationnelle conduira ainsi à rejeter l'affectif, l'irrationnel. Ce paradoxe a été bien vu dans la psychologie de la sincérité. La sincérité sera-t-elle fidélité à soi-même, engagement tenu? Mais alors elle mentira, dans la mesure où réellement on change, où l'homme est « ondoyant et divers ». Cette sincérité, assurent les protagonistes de la gratuité, sera l'ennemie de l' « authenticité » qui ne saurait être que changeante et contradictoire. Nous voici au cœur d'une *ambivalence*. Et l'une des interprétations psychanalytiques de la culpabilité (non certes la plus courante, qui insiste sur les contraintes extérieures), voit dans celle-ci « l'effet immédiat de l'ambivalence fondamentale » telle qu'elle s'exprime par le « remords de haïr ce qu'on aime », — c'est l'une des trois théories essentielles mentionnées par le *Dictionnaire de Psychanalyse* de la revue *Psyché*, au mot *Culpabilité*. Notons que, dans la règle, la construction voulue cohérente sera plus ou moins centrée, au départ, sur la *persona* (§ 3), sur la décision d'être identique au masque attendu par autrui (pharisaïsme), puisque celui-ci est bien le premier essai de construction que trouve à sa disposition, dès qu'il s'éveille, le principe de cohérence (§ 4).

C'est alors que, selon une théorie chère à C.-G. Jung, les éléments inassimilables à cette flatteuse image de soi-même sont rejetés dans l'inconscient et y constituent ce *double*, cette *ombre*, souvent spontanément personnifiée. C'est le propre de l'ombre de réclamer audience, de harceler d'assauts la conscience (« retour du refoulé »). Ces assauts animent, sous une forme naïve, les cauchemars de l'âge de 5 ans. On a insisté sur la présence en eux de la culpabilité, cause d'angoisse. Mais comme on l'a bien montré pour l'angoisse (de Kierkegaard à Juliette Boutonier) la culpabilité elle-même est à double sens; elle est pétrie d'ambivalence. S'il est coupable de laisser remonter le refoulé, — comme l'école freudienne l'a abondamment exposé —, n'est-il pas coupable aussi, en quelque sorte, de l'avoir rejeté? Nous rejoindrions par là le remords du non-vécu, déjà signalé (§ 2). L'oppression n'est-elle pas alors surtout celle de l'étreinte et de l'étau d'un dilemme?

6° Et n'est-ce pas, en partie, pour échapper à ce dilemme, à cette lutte sans issue en champ-clos, que l'être accepte alors une juridiction extérieure, qui va conférer enfin à la culpabilité son caractère proprement **moral?** C'est comme d'une guerre civile, tranchée par une puissance étrangère. Cette puissance étrangère, ce sont essentiellement les parents, les éducateurs; cette autorité qui, acceptée, aura désormais dans le for intérieur, un représentant, que Freud a désigné du nom de *surmoi*, et dont il place approximativement l'apparition vers l'âge de 6 ans. La contrainte sociale, que nous avons vue déjà s'ébaucher sous une forme impersonnelle et diffuse (§ 3), s'incorpore ici dans des personnes aimées, respectées, redoutées, dont la voix aura désormais force de loi : la conscience morale est née, même si c'est parfois, d'abord, sous l'aspect brutal et barbare d'un *Gauleiter*, d'un duc d'Albe représentant un Philippe II. Les vues de Freud doivent souvent être corrigées et nuancées (et la reconnaissance de tous les stades précédents que nous venons de parcourir nous force bien à corriger et à nuancer sa vue de la moralité). Mais elles ont touché, en général, avec une rare perspicacité des points essentiels, et ce fut notamment un grand mérite de Freud d'avoir interprété la genèse de la moralité par un rapport de personnes. Nous avons reconnu, quant à nous, qu'une sorte de culpabilité et même plusieurs sortes de culpabilité peuvent se concevoir en dehors d'un tel rapport. Mais c'est avec celui-ci seulement que nous pouvons parler franchement d'une « culpabilité morale ». Est-ce là un pléonasme? Moins qu'il semblerait, si l'on en croit un philosophe aussi averti que Jean Lacroix et aussi soucieux d'une expression juste. Il écrit : « La seule culpabilité *morale* est celle qui promeut un effort d'amélioration du monde ». Et il ajoute aussitôt : « Une psychanalyse, si l'on peut dire, de la culpabilité manifeste que toute faute est défaut d'amour. Nous ne sommes jamais coupables que d'aimer insuffisamment » (J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, Paris, 1952, p. 19-20).

Cette culpabilité, qui se réfère à des personnes, se spécifie dans le sens soit de la désobéissance, soit de l'indignité, selon que l'accent porte davantage sur l'agir ou sur l'être, sur le devoir de suivre une consigne ou de ressembler à un modèle (« idéal du moi »). C'est à ce niveau que la culpabilité se confond avec la crainte d'une punition et celle-ci bifurque à son tour entre la crainte d'un châtiment effectif (à l'origine « castration ») et celle de perdre l'amour d'autrui.

7° Mais par le devoir d'être conforme à un modèle, à un « idéal du moi », nous passons progressivement à une culpabilité plus intime, qui finit par présenter un caractère qu'on osera dire, à la limite, **métaphysique.** La culpabilité est alors celle de ne pas réaliser, dans la vie empirique, la « personne » que l'on se sent être en substance (le *soi* de Jung), réalisation qui se confond avec celle d'une « vocation ». Nous parlions d'être et d'agir. Mais l'être ne peut se réaliser pleinement que dans un agir. Ici tous les opposés doivent être réconciliés; si tous les ordres précédents se sont montrés partiaux et exclusifs, même dans leur recherche d'un accord et d'une cohérence, retentit maintenant l'appel insistant de l'unité, de la totalité. Tout doit servir, tout doit brûler dans un seul grand feu, répondant au seul appel d'air d'en-haut. Mais l'appel n'est que celui d'une limite idéale, de laquelle la vie ne saurait que se rapprocher. Ainsi subsiste la tension entre être et devoir-être, tension qui est à la base de toute culpabilité et de toute vie morale, et qui ne saurait être, en ce monde, entièrement résolue. Mais elle peut être, bien que toujours renaissante, toujours neutralisée et « absoute », comme on enseigne que la marche est une chute toujours imminente, redressée à chaque pas.

2. La culpabilité inconsciente et névrotique

Si nous survolons le cheminement de la culpabilité à travers les « ordres » successifs que nous avons distingués, il nous paraît se développer selon le rythme d'une véritable *dialectique*, qui tour à tour fait surgir des oppositions et s'efforce de les résoudre en des synthèses, génératrices d'oppositions nouvelles. On prévoit qu'une telle marche ne saurait aller sans accrochages et sans conflits. Or tout conflit entre deux termes tend d'abord au refoulement de l'un d'eux, au règne du plus fort,

comme d'une race conquérante sur un peuple conquis. Mais à son tour le refoulé ne se laisse pas réduire, il passe au maquis. La psychanalyse freudienne a identifié d'abord, sommairement, le refoulant au moral, tandis que c'était l'instinct coupable qui était refoulé; vue globale provisoirement utile. Mais Freud lui-même a reconnu ensuite que le moral aussi peut être refoulé.

Nous dirions : refoulé par une autre morale. Et ceci s'éclaire dès que nous admettons que chacun des « ordres » de la hiérarchie a, pour ainsi dire, sa morale propre, et que ces morales, non seulement ne coïncident pas, mais parfois s'opposent. Piaget a constaté la coexistence de « deux morales » chez l'enfant à un certain âge, — celui où la coopération apparaît, sans supprimer des conduites plus égocentriques (*op. cité*, ch. 4). En vérité, il y a plus de deux morales et le conflit peut se faire jour à un âge beaucoup plus tendre : rappelons-nous le cas typique du petit Jean de M^me^ Dolto. Il y a conflit entre la culpabilité biologique primitive et celle que suscitent les ordres et les défenses des adultes; il y a opposition entre les valeurs du moi, qui accentue le point de vue judicieux du « réalisme » et de la logique, mais sans dépasser l' « intérêt bien entendu », et les valeurs du surmoi, qui peuvent commander une obéissance passive, une « servitude militaire » qui doit parfois renoncer à comprendre, au nom des impératifs de l'amour et du respect; il y a contradiction entre l'idéal de la *persona*, qui est de se conformer à autrui, et celui de la vocation, qui est d'être soi-même.

Pour autant que les inconciliables tendent à se refouler l'un l'autre, on prévoit que telle forme de culpabilité pourra être refoulée par telle autre exigence. Ainsi se constituera le domaine de la *culpabilité inconsciente* qui est devenu de plus en plus important, voire envahissant, en psychanalyse dans le deuxième quart de ce siècle. Un copieux numéro spécial de la revue *Psyché*, de 1948, auquel nous avons déjà fait des emprunts, lui est presque tout entier consacré et présente, à cet égard, une manière de somme.

Mais ici, un singulier malaise se fait jour parmi les psychanalystes, et ce numéro de *Psyché* est bien instructif à cet égard. A plusieurs reprises les auteurs sont comme étonnés des mots qu'ils s'entendent prononcer et semblent ne plus les comprendre : sentiment inconscient de culpabilité. Ce rapprochement de termes est pour eux une sorte de scandale. Et voici qu'ils s'en excusent comme d'une façon de parler, qu'ils se demandent comment peut exister un sentiment inconscient. Question singulière de leur part, car la psychanalyse, depuis cinquante ans, ne parle pas d'autre chose, et l'on dirait que ces auteurs n'y ont jamais pris garde. La vérité est qu'il s'agit de praticiens, qui n'ont sans doute point réfléchi à fond aux principes de leur science et qui, dans l'occurrence, expriment mal une impression juste. Le scandale n'est pas dans l'accouplement des termes *sentiment* et *inconscient*, — et l'on n'a jamais beaucoup songé à se choquer théoriquement des considérations freudiennes sur les mouvements d'amour inconscient, de haine ou de jalousie inconscientes —, mais le scandale est bel et bien dans l'accouplement des termes *inconscient* et *culpabilité*. Car on sent, au moins confusément, qu'il ne peut y avoir de vraie culpabilité qu'assumée. Il est choquant d'être dit « coupable sans le savoir ». Ce scandale est en somme entériné par la langue française qui n'a qu'un seul mot, *conscience*, pour désigner deux notions que l'allemand distingue : *Bewusstsein* et *Gewissen* (conscience psychologique et conscience morale). Nous entrevoyons que ce fait, dénoncé souvent comme une infirmité du français, recouvre une appréhension perspicace; au vrai, la langue française est rarement infirme en guise de notions et il faut y regarder à deux fois avant de l'accuser de l'être.

Il reste que la « culpabilité inconsciente », de quelque terme qu'on la nomme, est un fait psychologique de première importance; mais il s'avère aussi qu'une « conscience inconsciente » *(unbewusstes Gewissen)* demeure de quelque manière contradictoire, et c'est ce dont les psychanalystes se sont avisés, — notamment depuis le livre d'Odier sur les *Deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale* (Neuchâtel, 1943) —, par des cheminements plus subtils et contournés peut-être qu'il n'eût été nécessaire et qui leur eussent été épargnés par une formation philosophique plus solide. S'il n'est de vraie culpabilité que consciente, il faut conclure que ce domaine, si vaste et inquiétant, de la « culpabilité inconsciente » sera aussi celui des « fausses culpabilités ». Il définira une pathologie. Il ne sera pas loin de coïncider avec celui de la « culpabilité névrotique ».

A première vue, ces termes de « fausse culpabilité » ou « culpabilité névrotique » paraissent s'appliquer à des culpabilités excessives, disproportionnées, comme les phobies comportent des peurs d'objets inoffensifs. C'est en effet le cas, dans la névrose, pour certains *scrupuleux*, dans la psychose, pour les remords et les sentiments d'indignité du *mélancolique*. Encore convient-il, pour réduire radicalement ces culpabilités exagérées ou délirantes, de découvrir par l'analyse leurs substructures inconscientes, et l'on s'aperçoit alors qu'il s'agit surtout d'archaïsmes infantiles, de structures arrêtées, — selon l'interprétation freudienne —, à des niveaux précoces de l' « organisation de la libido » (niveau « anal » notamment pour l'obsédé scrupuleux, « buccal » pour le mélancolique).

Mais ce qui a retenu de plus en plus l'attention, ce sont les cas, beaucoup plus nombreux, où la culpabilité n'est pas manifeste, où les faits pathologiques se présentent sous des espèces ressortissant à n'importe quel chapitre des troubles de caractère, de la névrose ou de la psychose, et où l'investigation découvre que ces manifestations, non reconnues par le sujet ni par la société comme « coupables », mais comme simplement « morbides », représentent cependant l'émergence de systèmes complexes qui plongent par la base dans la « culpabilité inconsciente ».

Freud reconnut d'abord dans les symptômes névrotiques des réalisations dérivées et déguisées de désirs refoulés; ensuite il y décela, à côté du refoulé, la présence simultanée de l' « instance refoulante », et il interpréta les symptômes comme des « formations de compromis » entre la tendance de réaliser la « pulsion » coupable et celle de s'en punir. Ainsi le trac, l'éreutophobie, expriment le désir « exhibitionniste » d'être en vedette, mais ne le réalisent que sous une forme intolérable et à ce prix. Après que la théorie du surmoi eût fait son entrée, cet élément « punissant » des symptômes fut de plus en plus souligné. Le Dictionnaire de Psychanalyse de *Psyché* peut imprimer (article *Culpabilité*) : « On trouve le sentiment inconscient de culpabilité dans la plupart des névroses. Il occupe depuis vingt ans la vedette dans la littérature analytique ».

Outre le domaine de la névrose, la culpabilité inconsciente a envahi aussi ceux de la *conduite* et de la *médecine physique*. Dans le premier, elle rend compte de tout un aspect de ce que Freud appelait « la psychopathologie de la vie quotidienne ». Il avait vu d'abord dans le lapsus, comme dans le symptôme nerveux, l'expression d'un secret désir; mais on peut déceler en outre, dans celui-là comme dans celui-ci, une autopunition : quand la gaffe commise est lourde de conséquences pour son auteur, quand le faux pas entraîne un accident, qui peut être mortel. Plus largement, les échecs procèdent, pour une large part, d'une culpabilité frappant la réussite, et R. Laforgue a pu écrire dans ce sens une *Psychopathologie de l'échec*. Mais la maladie physique elle aussi peut exprimer culpabilité et autopunition. On s'en est avisé de bonne heure pour la tuberculose (Allendy, Laforgue, Éric Stern). Les américains ont introduit la notion d'une médecine *psychosomatique* (Flanders Dunbar) et le nombre des maladies qui paraissent être de son ressort, c'est-à-dire où le facteur psychique joue un rôle, va croissant. Mais quel facteur? Hesnard répond : « L'élément psychique principal du phénomène clinique appelé psycho-somatique (très incomplètement étudié par les psycho-somaticiens) est pour nous la culpabilité endogène morbide, dont la tension inextériorisée altère le comportement jusque dans ses assises structurales organiques chez certains sujets » (A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949, p. 425).

Cet auteur, dans l'important ouvrage d'où nous tirons ces lignes, s'est attaché à relever le rôle dominant de la « culpabilité inconsciente » dans toutes les névroses et toutes les psychoses, réalisant ainsi un imposant édifice, systématique certes, mais nuancé aussi. [Sur ce dernier point, Hesnard rejoint H. Baruk, *Psychiatrie morale expérimentale*, Paris, 1945; mais Baruk, moins orienté vers l'investigation psychanalytique, croit peut-être trop facilement qu'il s'agit d'une culpabilité vraie.] Car Hesnard pose à la base ce même principe de structuration progressive qui nous a guidé au cours des pages précédentes :

> Toute pensée, toute attitude, toute conduite de l'être humain est, en un certain sens, normative, c'est-à-dire obéissant à une règle, à une *obligation structurale*. Le comportement humain est normatif... A l'origine cette normativité n'a aucune signification éthique et elle n'acquiert une telle valeur signalisante qu'au fur et à mesure du développement et de l'intégration de l'individu au milieu social. Elle se confond auparavant avec cette *discipline de la matière vivante* en mal de différenciation biologique qu'on appelle la structuration (*ibidem*, p. 214-215).

On ne saurait mieux marquer l'insertion d'une prémorale dans la biologie même. Cette conception s'accorde parfaitement avec celle des structures hiérarchisées que nous avons distinguées, bien que Hesnard ait critiqué notre conception, mais surtout en vérité la terminologie que nous avons employée, en parlant de *surmoi*, de *moi*, de *persona*, etc, empruntant à Freud la notion d' « instances » psychologiques et en généralisant l'emploi. Nous pensons que c'est surtout une question de définition. Hesnard redoute avec raison les abstractions réalisées, et certes il est toujours bon de faire entendre des avertissements à cet égard (A. Hesnard, *Évolution de la notion de surmoi dans la théorie de la psychanalyse*, dans *Revue française de psychanalyse*, t. 15, n° 2, Paris, 1951; cf une critique analogue chez N. Kostyleff, *Psychanalyse et réflexologie*, dans *Action et pensée*, t. 28, n° 2, Genève, 1952). Mais c'est bien à des assises de la « structure du comportement » que nous pensons, nous aussi, et si l'on songe qu'une culpabilité, ou du moins une pré-culpabilité est présente à chaque étage, il est bien permis de trouver quelque opportunité au terme freudien d' « instance » qui fait image.

Enchaînant sur cette image, nous sommes enclin à penser que la pathologie de la culpabilité (où l'on croit trouver aujourd'hui, non peut-être sans excès, la base de toute psycho-pathologie), résulte essentiellement du fait qu'il y a plusieurs instances et qu'elles peuvent entrer en conflit. Telle culpabilité refoule telle autre, la culpabilité refoulée devient inconsciente et présente dès lors tous les caractères d'archaïsme, d'anachronisme, de stéréotypie, d'inadaptation, des conduites inconscientes. Nous assistons alors, en d'autres termes, à des ratés de la structuration. Nous pensons que l'on gagnerait à reprendre toute cette pathologie de la culpabilité, en fonction de ces « assises du comportement » que sont les « instances » que nous avons nommées.

Et l'on reconnaîtra sans peine, notamment, la signature plus accusée de telle ou telle d'entre elles, sur tel ou tel trouble. La « compulsion à la répétition », qui caractérise l' « automate », se retrouve dans les conduites de l'obsédé et du scrupuleux. Les références biologiques primitives, la « cénesthésie » sont reconnaissables certainement dans l'hypocondrie, mais sans doute aussi dans la « conversion corporelle » des symptômes hystériques, et plus largement dans toutes les maladies psychosomatiques; le timide rougissant a mal à son masque, à sa « persona » sociale, et meurt de honte; le « moi » est en cause dans les sentiments d'irréalité et de « dépersonnalisation », l'ambivalence de l' « ombre » marque la névrose d'angoisse; le « surmoi », dont la juridiction s'étend très loin et se retrouve un peu partout, est peut-être surtout saisissable dans les névroses « œdipiennes » avec leurs inhibitions sexuelles et leurs condamnations à l'échec (défense au fils de surpasser ou même d'égaler le père). Et il n'est pas jusqu'au « soi » et à la vocation qui ne soient susceptibles d'une déformation pathologique, — comme dans les « voix » de certains hallucinés.

> Cas particulièrement typique. On croit que le timide fuit la société parce qu'il est timide, il le croit lui-même. Ne convient-il pas de dire plutôt qu'il est timide parce qu'il fuit la société? Il refuse son rôle social et la culpabilité qui s'y rattache. Celle-ci reparaît sous une forme stéréotypée et réclame son dû de cette manière.

L'option n'est peut-être pas tellement entre une interprétation par la fausse culpabilité (thèse des psychanalystes, qui seraient enclins à « tout comprendre et tout pardonner ») et une interprétation par une vraie culpabilité méconnue et non assumée (thèse de Baruk). Mais ce dont il s'agit surtout, c'est sans doute de remettre de l'ordre dans la maison de la culpabilité, d'empêcher l'accessoire de masquer l'essentiel, de remettre chaque « faute » à son niveau, de lui attribuer sa juste valeur, ce qui tantôt la fera pratiquement évanouir comme futile ou périmée, tantôt forcera le sujet à la reconsidérer, pour prendre courageusement des responsabilités qu'il éludait. Telle est la vue *gradualiste* que nous proposerions de la culpabilité pathologique.

3. Les conduites de réparation

Le langage distingue diverses espèces du genre culpabilité. On parle de scrupule, de componction, de repentir, de remords. Mais il est clair que ces états de conscience se traduisent par des conduites et des démarches qui, mieux que tout, peuvent servir à les définir. Le *scrupule* s'exprime par une conduite surveillée à l'extrême, qui tremble de commettre un manque et s'attache à le réparer aussitôt; la *componction* est l'état d'un sujet profondément pénétré de sa faute, de la nécessité de prendre désormais sa conduite plus au sérieux, d'où ce sens dérivé : « air de gravité; se dit souvent par ironie » (Larousse). Le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, se référant d'ailleurs à Paul Janet, distingue ainsi *repentir* et *remords :* « Le remords est une torture et une angoisse. Le repentir est déjà presque une vertu; le remords est un châtiment ». Il conviendrait peut-être de souligner surtout que les « morsures » du remords marquent une conduite désespérée parce que repliée sur soi-même et sans issue (comme, sur un autre plan, la conduite de l'enfant qui, par agressivité retournée contre soi, se ronge la peau des ongles), tandis que le repentir est une aspiration à la peine qui soulagera et délivrera. Toutes ces conduites sont, comme nous l'annoncions, tournées de diverses manières vers la *réparation*. Dans le repentir, le sujet se sent sur le chemin de la réparation bienfaisante; dans le remords, il n'a pas trouvé ce chemin, et la culpabilité s'amasse en piétinant rageusement sur place, comme, dans le poème de Hugo, l' « Aigle du Casque » qui « pétrit le crâne » du chevalier coupable. La psychologie de la culpabilité ne serait pas complète, ni même possible, sans référence à la réparation, qui peut être dite l'intention de la culpabilité.

1° La forme élémentaire de la réparation semble bien être de la nature du **talion,** châtiment qui est censé réparer la perturbation de l'ordre par une action égale et réciproque. « Œil pour œil, dent pour dent ». Nous reconnaissons là la signature des conduites primitives de *réversion*, c'est-à-dire de renversement pur et simple, dominées par le principe du « tout ou rien ». C'est comme si la conception la plus simple, la plus facile à atteindre à cet étage, était le renversement du tout au tout; les formes nuancées et modérées ne pourront intervenir qu'ensuite.

Certes le talion est un châtiment infligé du dehors et ressortissant à la sociologie d'abord. Mais Freud, en étudiant le surmoi, a bien montré comme le châtiment aussi est « introjecté »; le sujet qui se sent coupable, à ce niveau, c'est un sujet qui aspire à recevoir le châtiment; sa culpabilité va au-devant de la peine. S'il ne la reçoit pas du dehors à son gré, il peut commettre de nouvelles fautes pour l'appeler plus sûrement sur sa tête. Et la psychanalyse a montré (Aichhorn) qu'on peut ainsi devenir criminel par sentiment de culpabilité (cf Hugo Staub, *Psychoanalyse und Strafrecht*, dans *Psychoanalytisches Volksbuch*, 4e éd., Berne, 1939, p. 584). Sous une forme moins tragique, le même cercle vicieux joue chez l'enfant difficile, chez l'élève « chahuteur ». Mais le sujet peut aussi découvrir qu'on n'est jamais si bien servi que par soi-même; et nous voici aux conduites d'autopunition. Leur champ est illimité; leurs inventions sont innombrables; elles peuplent cette pathologie de la culpabilité dont nous avons parlé; mais la littérature psychanalytique a amplement montré qu'elles demeurent, dans une large mesure, dominées par le principe du talion, et c'est par là notamment qu'elles nous apparaissent, comme nous l'avons dit, aussi « archaïques » que « désadaptées ».

2° A un niveau plus conscient, sous des formes plus évoluées et plus susceptibles d'évolution, nous voyons, à travers toute l'histoire humaine, la réparation répondre à la faute selon un barème plus souple, mais qui n'est pas sans garder des traces de l'égalité primitive recherchée par le talion. On peut dire que cette *égalité* se mue en *équivalence*, mais il s'agit toujours de payer le juste prix : car les images empruntées à l'échange monétaire demeurent ici constantes. Cette recherche de l'équivalence, ce souci de « proportionner la peine à la faute » domine l'histoire objective du droit, et le même point de vue est adopté par la conscience dans son aspiration subjective à la réparation. L'allemand n'a qu'un mot, *Schuld*, pour exprimer la culpabilité et la dette.

Ce qui contribua beaucoup, soit dit en passant, à empoisonner, après Versailles, le dialogue avec l'Allemagne sur les « réparations » de guerre, car là où les alliés ne pensaient qu'à la dette monétaire, l'allemand se sentait encore et toujours accusé; les mêmes mots retentissaient en lui avec une tonalité affective beaucoup plus chargée.

Le latin du *Pater* dit *debita nostra*, que le français, plus dégagé de ces implications, supporte de traduire par *nos offenses ;* mais le français lui-même ne garde-t-il pas le terme de *devoir*, pour signifier la plus haute obligation morale?

A vrai dire, la seule réparation satisfaisante serait celle qui réparerait réellement le mal commis, dans le sens de ces législations que les voyageurs ont rencontrées chez les esquimaux, et selon lesquelles le voleur doit essentiellement restituer, l'assassin travailler pour nourrir la famille de sa victime. Pourquoi ces vues judicieuses sont-elles si rares? Sans doute parce que, d'une part, il y a trop de fautes dont les effets objectifs sont irréparables; parce que, d'autre part, une juste intuition perçoit qu'il ne s'agit pas seulement de réparer le dommage extérieur mais l'ordre intérieur du coupable; parce qu'enfin cette juste recherche est troublée par une affectivité inspirée de la logique primitive du talion et qui demeure sourdement lancinante. Aussi les équivalences auxquelles aspire la soif de réparation sont-elles souvent bien illusoires, aux yeux d'une logique plus froide; mais « il faut payer le prix ». Les attitudes qui tendent à transférer la peine sur un autre que le coupable, et qui vont de la conduite du « bouc émissaire » à celle de la « réversibilité des mérites », demeurent commandées par cette exigence primordiale (cf Igor A. Caruso, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Vienne, 1952, p. 52 svv).

3° Cependant elles ouvrent une brèche dans la citadelle. Une nouveauté décisive est introduite par le précepte évangélique de « tendre l'autre joue ». Précepte paradoxal, parce qu'il retourne le principe de l'antique talion contre lui-même; il y a, ici encore, une manière d'égalité entre l'offense et la riposte, mais la quantité égale a, si l'on ose dire, changé de signe. Comme les structures nouvelles ne peuvent être édifiées que sur les bases anciennes, voire archaïques, on ne saurait mieux instaurer le **pardon** que sur ce talion retourné. Voici une réversion décisive, l'inauguration, dans le pardon, d'une nouvelle forme de réparation.

Mais le principe de l'égalité, qui pesait sur toute réparation, porté ici pour ainsi dire à l'absurde, en subit une

sorte d'éclatement. Et le message évangélique se développe, à partir de là, sous le signe, au contraire, de la *disproportion*. Nous songeons au mot profond de Jankélévitch : « Le signe de l'esprit est la disproportion ». C'est elle qui s'affirme dans les trois paraboles de la drachme perdue, de la brebis perdue, de l'ouvrier de la onzième heure, sur le « scandale » desquelles Péguy a écrit, dans *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu*, des pages inoubliables. Ce « scandale » libérateur est celui du règne de la charité et de la grâce, considéré du point de vue toujours trop court de la justice et de la Loi.

Il n'est pas vain de relever que ceci a un premier analogue dans l'histoire freudienne de la « libido ». C'est le passage du stade « anal » au stade « génital ». Compter, mesurer, ratiociner est de l'ordre « anal » et « digestif »; tandis que l'amour « génital » marque le premier mouvement vers le don, l' « oblativité », qui ne compte pas, la démesure.

Nous entrons dans un ordre nouveau, où la réparation *ne se mesure plus*, mais surabonde. C'est ici, dans l'histoire de la culpabilité, la grande invention chrétienne.

La culpabilité demeure un fait humain d'importance première. L'homme d'aujourd'hui en a pris une conscience aiguë et trouble à la fois. « L'homme moderne, dit Jean Lacroix, est en constante position d'accusé » (*op. cit.*, p. 15). Et il le prouve en survolant la littérature contemporaine (Kafka, Malraux, Camus). Il cite enfin, opportunément, cette remarque de Jean Guitton : « Vers 1880, on aurait pu résumer les résultats de l'analyse par cette formule : *même les coupables sont innocents*. En 1950, il faudrait renverser les termes et dire : *même les innocents sont coupables* » (p. 17).

L'instructif, c'est que ceci paraît bien être la conséquence inattendue de cela. En 1880, on pensait avoir exorcisé la culpabilité au nom du déterminisme et par une voie purement intellectuelle. Mais le sentiment de culpabilité n'était pas supprimé pour autant; il était seulement refoulé et acculé à prendre, toujours plus, ces formes pathologiques et régressives que nous avons décrites. La culpabilité étant niée ne cherche plus à se délivrer par ces réparations qui sont, avons-nous dit, son intentionalité. Elle reflue, croupit au-dedans, pèse de tout son poids d'inexprimé. Si elle est fausse, ce n'est pas une négation intellectuelle, mais une véritable psychanalyse, qui peut la détendre; si elle est vraie, le seul moyen de s'en délivrer est de l'assumer d'abord, pour la mener à son achèvement dans les actes réparateurs qu'elle appelle. « Le remords, écrit justement l'abbé Rambaud, se développe en angoisse, l'angoisse spontanée d'une sanction qui réprime le mal et l'abolisse. Mais l'acceptation libre de la réparation épuise l'angoisse avec le remords » (*Péché et rédemption*, dans *Psyché*, t. 3, n° 18-19, Paris, 1948, p. 567). En revanche, on n'est jamais si entièrement la proie de la culpabilité, que lorsqu'on la nie.

Charles Baudouin.

II. POINT DE VUE SPIRITUEL.

La tradition spirituelle et l'expérience des saints témoignent en faveur de l'existence et de la valeur du sentiment de culpabilité dans la conscience chrétienne.

Dans la première semaine des *Exercices spirituels*, saint Ignace mène graduellement le retraitant à réaliser intellectuellement et affectivement qu'il est un coupable, justement voué au châtiment. La grâce à demander dans la méditation des trois péchés, c'est « la honte et la confusion de moi-même, voyant combien furent damnés pour un seul péché mortel et combien de fois j'aurais mérité la damnation éternelle pour mes si nombreux péchés » [48]. L'exercice suivant sur les péchés personnels a pour but d'amener celui qui le fait à un état tel qu'il s'étonne que le monde entier continue à le supporter.

Cet accent mis sur la conscience de la culpabilité n'a rien de nouveau ni d'exceptionnel dans la tradition chrétienne. Il répond à la révélation biblique et à l'expérience des saints. Sainte Angèle de Foligno, sous le coup d'une conscience extrême de ses dissimulations et de ses mensonges, écrivait : « Je suis certaine qu'en ce monde il n'est aucune créature pleine de toute malice et damnable comme je suis; car tout ce que Dieu m'a concédé et donné, Il l'a concédé pour ma plus grande damnation et despération! Donc je vous prie, vous tous, que vous priiez cette justice de Dieu qu'elle ne tarde plus d'extraire le démon de cette idole, pour que soient manifestées mes très méchantes œuvres, qui sont au-dedans » (*Le livre de la bienheureuse sœur Angèle de Foligno*, trad. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 337-338). De son côté, après vingt-cinq ans d'une vie de prières et de pénitence, le curé d'Ars, épouvanté à la pensée de ses péchés, disait : « Je voudrais avoir deux ans devant moi pour pleurer ma pauvre vie » (P. Doncœur, *Petite vie de saint Jean-Marie Vianney*, Paris, 1937, p. 59). Et saint Grignion de Montfort commençait ainsi son testament : « Je soussigné, le plus grand des pécheurs... » (*Analecta bollandiana, Mélanges Paul Peeters*, t. 68, Bruxelles, 1950, p. 469). A quoi répond un tel sentiment de culpabilité dans la conscience chrétienne?

1. Origine et signification de la culpabilité dans la vie chrétienne

1° L'expérience montre que le sentiment de culpabilité est d'abord **vécu affectivement** comme une angoisse spécifique qui saisit l'homme devant Dieu. Menacé dans sa vie ou dans ce à quoi il tient, l'homme religieux s'éprouve comme étant sous le coup de la « colère » divine dirigée contre lui. Aux stades plus avancés de la vie spirituelle, cette angoisse n'est plus déclanchée par des événements extérieurs, mais elle surgit comme sentiment de rupture avec l'Etre aimé, de retrait d'amour de sa part. Ce qui spécifie l'angoisse, c'est la signification qu'elle revêt pour qui l'éprouve : Dieu est contre moi, Dieu s'est retiré de moi. Dès ce stade, la culpabilité n'est pas seulement un état subi, elle est l'objet d'une saisie religieuse qui lui donne son sens.

2° Dans la mesure où il croit en Dieu comme Autorité aimante, l'homme est alors amené à rentrer en lui-même et à se dire : si Dieu est contre moi, c'est que je suis contre lui. En ce second temps de la culpabilité, la liaison entre l'angoisse devant Dieu et le péché **surgit à la conscience.** L'intentionalité punitive revêt un sens nouveau : elle est une invitation à la reconnaissance du péché commis, sous forme d'aveu : « Pater, peccavi in cœlum et coram te » (*Luc* 15, 21). Par cette reconnaissance la culpabilité cesse d'être simplement vécue, pour être assumée par la liberté et rapportée à son origine : le moi pécheur. Elle émerge de l'ordre de l'affectivité

pour entrer dans l'ordre de la justice : puisque j'ai péché, il est juste que Dieu se soit retiré de moi, et que je sois châtié. Il y a déjà là une première restauration des relations rompues avec Dieu, une communion dans la vérité.

3° Mais la justice ne s'accomplira pas sans que réparation ne soit faite du dommage causé, de la méconnaissance des droits divins. Le coupable qui s'est reconnu pécheur s'engage donc dans des **conduites de réparation** dont le sens est précisément d'éteindre la culpabilité, tant au niveau affectif, où elle a le sens d'une inimitié divine, qu'au niveau socialisé de la justice, où elle a le sens d'une exigence de restauration de l'ordre violé dans les rapports entre Dieu et l'homme. En ce moment de la dialectique de la culpabilité, l'homme est poussé à la fois à expier et à se convertir. Par l'expiation, — soit cultuelle, dans l'offrande d'un sacrifice qui comporte une destruction, soit personnelle par une ascèse mortifiante —, il satisfait à la fois les exigences affectivement ressenties de la colère sainte, et celles de la justice qui demande une sanction pour le coupable. Mais en même temps, puisque la culpabilité est liée au péché, il est amené à renoncer à celui-ci et à accomplir une conversion dont témoignera le renouvellement de sa conduite. Ainsi le sentiment de culpabilité devant Dieu, une fois rattaché au péché comme tel, c'est-à-dire à l'offense envers Dieu, a-t-il pour sens et pour intentionalité d'engager dans les diverses conduites de réparation qui tentent de l'abolir, sous le signe, à ce moment, de la justice à accomplir.

4° Mais comment le pécheur coupable pourrait-il accomplir la justice là où il se tient devant Dieu comme Sainteté infinie? Péché et culpabilité prennent en ce cas une dimension telle que la libération apparaît comme impossible. C'est alors que le poids de la culpabilité pousse la conscience chrétienne à **reconnaître**, en même temps que son péché, **l'Amour qui pardonne**. Par là se dévoile l'ultime signification du sentiment de culpabilité pour le chrétien : lui faire réaliser la Miséricorde et l'introduire au cœur même du Mystère de l'Amour révélé en Jésus-Christ. Coupable parce que pécheur, il découvre dans l'action de grâce que la Rédemption lui est donnée par la Croix, et il effectue en même temps ce mouvement de repentir qui ouvre les voies à la grâce. Dès lors, tous les moments précédents prennent un sens nouveau. L'angoisse devant Dieu est un avertissement de l'Amour. La reconnaissance du péché commis est un aveu devant le Dieu qui pardonne. Les conduites de réparation ne sont pas seulement le paiement d'une dette de justice ou la restauration d'un ordre violé, elles sont assumées comme des participations à la Passion et une réponse d'amour à l'Amour. Désormais la dialectique de la culpabilité est entraînée dans une gravitation nouvelle, vraiment spécifique de la vie spirituelle des chrétiens. La culpabilité s'approfondit et s'abolit sans cesse. D'une part, en effet, on est d'autant plus coupable que dans le péché on offense l'Amour, — et comment ne pas offenser l'Amour dont les exigences n'ont pas de fin? Et d'autre part l'Amour pardonne sans cesse au pécheur repentant, le chargeant ainsi d'une dette sans cesse renaissante et sans cesse remise.

Bien loin, par conséquent, que la culpabilité n'ait plus de place dans la conscience chrétienne, elle y joue, au contraire, un rôle irremplaçable, quel que soit le niveau spirituel auquel on est parvenu. C'est ce que confirme l'expérience des saints.

2. Le sentiment de culpabilité chez les saints

Lorsque le curé d'Ars, pensant à « ses pauvres péchés », déclare : « Je n'ai d'autre ressource que de me jeter au pied du tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître » (P. Doncœur, *Petite vie..*, p. 60) ou que ses pareils s'estiment « les plus vils des pécheurs », on se demande comment ils peuvent se juger pécheurs et coupables au point de se mettre ainsi au dernier rang? Le problème a été abordé par J. de Guibert (*Humilité et vérité*, RAM, t. 5, 1924, p. 217-232) et par P. Galtier (*De quoi s'accusent les saints?* RAM, t. 25, 1949, p. 168-179). Le premier se demande comment les saints peuvent sans erreur et sans illusion se regarder comme les plus misérables des hommes. Il rappelle un certain nombre de solutions traditionnelles : les saints se compareraient tels qu'ils sont par eux-mêmes, avec ce que sont les autres par la grâce divine; ils se fonderaient sur leurs défauts cachés, et les dons également cachés d'autrui : ils font état de leur correspondance insuffisante à la grâce, et de ce que les autres auraient fait s'ils avaient eu les mêmes dons. Mais, note J. de Guibert, on a l'impression que de telles considérations qui peuvent contribuer à ébranler une conviction trop facile de supériorité ne vont pas au fond du problème, car « ces âmes humbles se mettaient bien telles qu'elles étaient, au-dessous des autres tels qu'ils étaient eux aussi » (p. 220). Partant alors d'une considération du bienheureux Venturin de Bergame, il pense que « nous pouvons être tellement pénétrés de notre propre misère spirituelle que la constatation de celle des autres ne soit plus capable de faire sur nous une impression comparable » (p. 227). Il s'agit ici de cette connaissance de soi-même acquise devant Dieu et sous sa lumière, connaissance telle « qu'elle absorbe l'âme tout entière, l'aveugle pour ainsi dire de son éclat, au point que cette âme n'aperçoit plus les défauts et fautes des autres » (p. 228). Le terme d' « aveuglement » montre que J. de Guibert reconnaît que du « point de vue abstrait de la connaissance pure » cet état d'âme aurait quelque chose d'imparfait par rapport à un autre « qui consisterait à mesurer exactement les mérites comparatifs des diverses personnes », mais, ajoute-t-il, « ici-bas le primat n'est pas, dans la vie spirituelle, à la connaissance quelle qu'elle soit, mais à l'amour » (p. 228).

Ni erreur, ni illusion, pourrait-on dire en commentant J. de Guibert, mais pourtant ignorance, et donc manque d'une certaine perfection de la connaissance. Le problème de l'accord entre humilité et vérité ne semble donc résolu, dans cette perspective, qu'au prix, non d'une méconnaissance, mais d'une non-connaissance. Ne pourrait-on aller plus loin encore que ne va l'auteur, et penser que l'intensité même de la réalisation du péché dans la subjectivité entraîne moins un « aveuglement » sur les défauts et les péchés d'autrui, qu'un renouvellement de la vision des pécheurs qui cessent d'être des objets de jugement et de réprobation éventuelle, pour devenir de purs sujets de l'amour et du pardon divin? La comparaison instaurée par les saints à leur désavantage ne ferait qu'exprimer leur accession à cette connaissance d'amour qui ne juge ni ne condamne. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, retenons avec J. de Guibert que le sentiment de culpabilité des saints dérive, non d'une illusion sur leur propre état, mais au contraire d'une lucidité qui est un don de la grâce. Par un paradoxe, étrange seulement si l'on oublie que la reconnaissance de la misère est corrélative à la reconnaissance

de Dieu, ce sont les saints qui connaissent le péché, et les pécheurs qui l'ignorent.

Mais de quoi s'accusent donc les saints? De quoi se sentent-ils coupables? L'article du Père Galtier donne de précieuses indications. Il évoque d'abord la doctrine de saint Augustin : le péché est essentiellement un manque de charité. Or, aussi longtemps que l'homme vit sur cette terre, « il reste de la charité à acquérir » (p. 171). Dès lors, « la claire vue de ce manque à aimer comme il le faudrait est ce qui pousse les saints à se reconnaître coupables. Comme tous les hommes, ils sont en défaut par rapport à la charité. Mais ce qui leur est propre, c'est de discerner mieux la perfection de la charité à atteindre : ils sont plus sensibles à la distance qui les sépare, et voilà le « vice », le « péché » qu'ils se reprochent » (p. 171-172). Péché qui s'enracine dans la « cupidité ». Saint Grégoire apporte un complément à cette doctrine, en analysant le processus du péché, pour saisir le point précis où les saints se surprennent en faute. Lorsque la pensée du mal surgit, elle engendre une « delectatio » qui n'est pas encore le consentement volontaire, mais qui n'en est pas moins un certain « commencement de péché », « un lien qui captive et assujettit l'âme » (p. 177).

Ce dont gémissent et s'accusent les saints, conclut le Père Galtier, c'est d'éprouver en eux-mêmes des inclinations, des délectations contraires à leur amour de Dieu. Sans qu'ils les rendent proprement coupables, ces mouvements de leur nature corrompue leur apparaissent comme les mettant, comme tendant à les mettre en opposition avec Dieu, avec ce qu'il attend d'eux et ce qu'ils ont à cœur de lui donner (p. 178).

Ajoutons encore les péchés passés et leurs conséquences vivaces. A mesure, en effet, qu'ils progressent dans l'amour de Dieu, les saints saisissent plus lucidement la malice de leurs fautes d'autrefois. Ils s'en accusent et les déplorent avec une intensité toujours renouvelée, car ils les perçoivent dans une lumière croissante. Mais ils ne sont pas, en cela, prisonniers de leur passé, car celui-ci est ressaisi dans un présent sur lequel règne la miséricorde et l'amour. Et c'est toujours finalement à l'action de grâce qu'aboutit cet approfondissement d'une culpabilité dont ils saisissent en même temps le poids et l'abolition.

Consulter aussi les *Lettres de dom Claude Martin sur les vertus et la vie intérieure*, publiées par Ph. Schmitz, RAM, t. 14, 1933, p. 77-83.

3. La culpabilité vécue : formes normales

La culpabilité chrétienne authentique se spécifie donc par ceci : saisie de l'angoisse comme ayant le sens d'une inimitié divine; liaison avec le péché commis et reconnaissance de celui-ci; reconnaissance de l'Amour qui pardonne; signification positive et promotrice des conduites de réparation. Elle apparaît comme le couronnement et le dépassement des divers aspects de la culpabilité distingués par Baudouin aux différents niveaux du psychisme. Mais, en même temps, elle se colore diversement suivant l'importance relative de l'un ou de l'autre des éléments qu'elle intègre.

1° Il n'est pas difficile de déceler dans la culpabilité, vécue par les chrétiens, la présence de cette angoisse correspondant à la **rupture d'un automatisme** ou du moins d'une régularité. Pour certains êtres, dans certains groupes où la morale et la religion rythment la vie comme le cours des saisons, le sentiment de culpabilité, tout authentiquement chrétien qu'il soit, revêt la nuance propre qui caractérise l'angoisse qu'engendrent les infractions à la coutume établie.

Dans d'autres milieux et à d'autres époques, la culpabilité naît plus facilement des conduites et des désirs qui ravivent cette anxiété devant le refus de « vivre », dont parle également Baudouin. Dans la mesure, en effet, où l'accomplissement de la loi d'amour ne va pas sans demander des prises de responsabilité, des inventions, qui ébranlent la sécurité dans le conformisme, le repli égoïste tend à réveiller et à réactiver la préculpabilité d'ordre biologique dont il a été fait mention.

A un autre niveau, l'angoisse devant le retrait d'amour de la part des personnes aimées, et notamment de la mère, ne résonne-t-elle pas comme une harmonique dans le sentiment de culpabilité qui saisit l'être spirituel quand il lui apparaît que Dieu s'est retiré de lui? Cette angoisse de la communion rompue, tant avec la communauté ecclésiale qu'avec le Christ, fond dans son unité, sous une signification nouvelle, toutes les angoisses liées pour le psychisme à la perte de l'amour.

Il apparaît également que le sentiment de culpabilité chez les chrétiens reste en relation avec cette autorité intériorisée que Freud appelait le « surmoi ». Si celui-ci ne peut être identifié à la conscience morale et religieuse, dans la mesure où celle-ci trouve sa norme dans le Bien absolu et dans la charité, il n'en reste pas moins qu'il constitue un organisme psychologique au service de cette conscience, et que la culpabilité devant l'Amour s'accompagne normalement d'une angoisse devant cette autorité qui représente à l'intérieur même du psychisme toutes les autorités qui ont joué au cours de son éducation.

Déceler ainsi, dans la culpabilité vécue, la présence et le jeu des divers sentiments de culpabilité distingués par l'analyse psychologique, ce n'est nullement réduire la culpabilité du chrétien à n'être que psychologique. C'est simplement reconnaître que celle-ci, avec la signification spécifique que nous avons dégagée, n'en intègre pas moins toute une série de réactions qui la préfigurent et la préparent. L'importance relative de tel ou tel élément psychologique donne aux culpabilités vécues leurs nuances, au sein de l'expérience chrétienne de la culpabilité.

2° **La réparation chrétienne intègre** également **les conduites de réparation** qui se manifestent aux divers niveaux psychologiques. La destruction de l'élément coupable, sous le coup de l'intention punitive et mortifiante, se retrouve dans toutes les conduites expiatrices de la vie chrétienne. De même la réparation de l'offense par une conduite contraire, suivant la norme de l'équivalence empruntée à la justice sociale. Mais là encore, la réparation chrétienne innove en couronnant, car elle ne trouve finalement son sens que dans le pardon accordé en Jésus-Christ mort pour nos péchés et dans la participation à son amour rédempteur. Néanmoins, la façon dont les diverses spiritualités chrétiennes conçoivent la réparation de la culpabilité présentera des caractéristiques en rapport avec l'importance relative de tel ou tel type de conduite réparatrice.

3° Parmi les formes normales de la culpabilité il faut signaler celle du pécheur qui se connaît tel, mais qui ne veut pas se repentir. En ce cas, le sentiment de culpabilité est vécu sous la forme du **remords**; il

est rattaché à son origine; il peut toujours s'accomplir et s'abolir à la fois dans l'humble aveu, l'acceptation du pardon et l'assomption de la réparation. Les conduites libératrices sont seulement suspendues à la décision de la liberté.

Cet état qui ne débouche pas actuellement sur la rentrée en grâce est normal, en ce sens qu'il n'a aucune origine pathologique. La question se pose pourtant de savoir s'il ne peut engendrer de véritables troubles mentaux. Les psychanalystes d'orientation freudienne le nient généralement : pour eux ce n'est pas un conflit conscient comme celui-ci, mais un conflit inconscient qui est à l'origine des troubles. Certains psychiatres et le Dr Jung sont d'un avis opposé : une faute réelle non assumée peut engendrer une maladie mentale. On trouvera des éléments intéressants sur ce sujet dans *Trouble et lumière*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949, p. 93-112; C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, 1946, 2e éd., p. 152-157; H. Baruk, *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale*, Paris, 1945. Nous ne pouvons entrer dans une controverse qui met en jeu des conceptions différentes de la genèse et de la dynamique de la personnalité. Il paraît cependant peu probable que le remords devienne pathogène sans l'entrée en jeu d'un déséquilibre antécédent.

4. La culpabilité pathologique

Tel que nous l'avons envisagé jusqu'ici, le sentiment de culpabilité est intégré à la personnalité religieuse. Loin d'être pour celle-ci un obstacle dans l'accomplissement des valeurs chrétiennes, il contribue à la reconnaissance du péché et du pardon, et pousse dans la voie d'une réparation d'amour. Mais il est d'autres cas où il apparaît comme un obstacle pour l'authentique vie religieuse : une culpabilité en quelque sorte aberrante échappe à toutes les tentatives pour lui donner une signification spirituelle sur le plan de la situation devant Dieu. On se trouve alors devant ce que Baudouin appelle un « échec de la structuration » à l'un quelconque des niveaux du psychisme. Une analyse approfondie des diverses formes de la culpabilité pathologique en relation avec les diverses névroses et psychoses est du ressort de la psychiatrie. Signalons seulement comment se manifeste le plus souvent cette culpabilité dans l'expérience courante.

1° Quelques formes courantes du sentiment anormal de culpabilité. — *a*) Le sentiment de culpabilité des *scrupuleux* est bien connu. Il s'attache à des conduites non peccamineuses : simples pensées traversant l'esprit, actes en soi insignifiants, omissions de pratiques plus ou moins obsessionnelles, etc. En tous ces cas le sujet échoue dans la localisation de la faute à laquelle répondrait son sentiment de culpabilité. Il est lancé dans une entreprise dont la vanité apparaît dans le fait que l'aveu et les conduites de réparation n'apaisent nullement une angoisse qui renaît sans cesse de ses cendres et tente de se motiver par l'évocation de nouvelles fautes, toujours aussi imaginaires. La conduite du scrupuleux n'est d'ailleurs pas sans signification psychologique. Elle est une tentative pour résoudre une anxiété réelle, répondant à une situation inconsciente : « C'est en matérialisant la faute que l'anxieux... la rend supportable. De plus, dans l'évocation de cette faute identifiée et renaissante, il paraît goûter une certaine amère volupté, qui s'apparente au masochisme moral, cette conduite de l'humiliation dont on connaît la signification complexe, compromis entre la jouissance... et la punition » (A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, p. 34-35). Il n'est pas rare non plus que la conduite de scrupule serve chez un sujet hystérique à retenir l'attention et les soins d'un directeur de conscience (J. H. Vanderveldt et Odenwald, *Psychiatry and Catholicism*, p. 334).

En tout cas le sentiment de culpabilité du scrupuleux doit être attribué à un déséquilibre physiologique ou psychologique du sujet. L'on aurait tort de le considérer en lui-même comme un moyen de progrès spirituel. Vanderveldt et Odenwald remarquent très justement : « Le scrupule comme tel est un obstacle sur le chemin de la perfection; saint Alphonse, parlant peut-être d'expérience, dit qu'il n'y a rien de plus dommageable pour l'âme qui tend vers Dieu ou lui est dévouée que le scrupule... Le progrès spirituel n'est pas procuré par le scrupule en lui-même, mais seulement par la manière selon laquelle un individu réagit » (*op. cit.*, p. 336). Chez le scrupuleux comme tel, en effet, le sentiment de culpabilité ne peut acquérir la pleine signification chrétienne.

b) D'autres sujets apparaissent comme hantés par une culpabilité qui ne répond pour eux à aucune faute réelle ou imaginaire. Angoissés, déprimés ou mélancoliques, ils vivent dans la *crainte constante du châtiment imminent*. Celui-ci va tomber sur eux ou sur des personnes qui leur sont chères. Ce châtiment est même devancé par eux. Ils se livrent, en effet, à des conduites d'échec, d'anéantissement, de mutilation parfois. Tout cela bien entendu sous le couvert de soumission à la justice divine ou d'obéissance à ses injonctions. Ici encore, la culpabilité vécue, réduite tout entière à l'angoisse et au châtiment, ne peut déboucher sur la rédemption.

c) D'une façon plus subtile, la culpabilité pathologique se manifeste dans certaines *façons quelque peu faussées de vivre la condition chrétienne*. Le sujet vit surtout dans la crainte, en présence d'un Dieu inexorable (voir art. Crainte). Sa conduite est polarisée par la pensée du péché à éviter. Ou bien encore, il n'envisage l'identification au Christ que sous la forme de la réparation anéantissante et destructrice, dans le seul état de « victime ». Tous les aspects positifs de la relation à Dieu, — confiance en son amour miséricordieux, orientation vers le bien à faire, la charité à accomplir, participation à la Résurrection et à l'Ascension —, ne sont pas réalisés pratiquement, même si l'on y adhère intellectuellement. Cette accentuation exclusive de certains aspects de la réalité chrétienne, aux dépens d'autres, cette sorte de choix opéré dans la totalité du Mystère ne peuvent s'expliquer que par l'intrusion d'un sentiment de culpabilité pathologique dans le champ de la vie de foi.

d) Il faudra également soupçonner une anomalie de la culpabilité dans l'*intensité et l'irréductibilité de l'angoisse* qui accompagne sélectivement certains types de fautes. Il arrive que des péchés contre la chasteté engendrent une culpabilité qui polarise presqu'entièrement la conscience, avec une honte, un sentiment d'indignité qui nuit grandement, tant à la lutte contre les tentations suivantes qu'à l'exercice des vertus. Un sentiment normal de culpabilité issu du péché réellement commis est ici amplifié et faussé par une émotion paralysante, dont les origines sont subconscientes.

La culpabilité pathologique est un gros obstacle dans la vie spirituelle. Il importe donc de savoir la dépister pour tenter de la faire disparaître.

2° **Thérapeutique de la culpabilité pathologique.** — Le prêtre ou le directeur spirituel qui se trouve devant ces angoissés de la culpabilité doit savoir que tout en désirant son aide, ceux-ci ne sont pas immédiatement aptes à s'en remettre à son jugement et à profiter d'une tentative de rééducation. Les meilleures raisons n'ont aucune prise sur eux, parce que la cause de leurs troubles est irrationnelle. Il ne faut pas non plus leur demander de but en blanc une obéissance inconditionnelle fondée sur le fait qu'ils sont incapables de juger sainement de leur propre cas. Ils ne sont pas du tout persuadés, au départ, que leur culpabilité est fausse; à le leur dire, on risque de s'entendre rétorquer : « vous ne m'avez pas compris, vous ne connaissez pas tout ».

La meilleure ligne de conduite semble être la suivante : commencer par écouter. Il faut, pendant un certain temps, prêter aux malades une oreille attentive, poser des questions, manifester ainsi que l'on s'efforce de bien les comprendre. On gagne leur confiance et il devient possible de les disposer à accepter les règles de conduite qu'on leur donnera. Il ne peut, en effet, s'agir d'autre chose au début, et parfois pour longtemps. Ils admettront, et quelquefois comprendront, — s'ils sont capables de prendre une certaine distance par rapport à leur mal —, qu'ils doivent s'en remettre au jugement du représentant de Dieu à leurs yeux de croyants. Il convient de leur donner des règles claires, sans aucune ambiguïté, au besoin par écrit, pour qu'ils puissent s'y reporter. Et il faut s'y tenir fermement. En cas de désobéissance il faut faire remarquer au malade qu'il risque de prolonger son état, pour sa plus grande souffrance.

Dans un certain nombre de cas le prêtre ne peut pas faire plus. La culpabilité morbide demeure, mais du moins le sujet est-il capable de mener une vie spirituelle sans se laisser écraser par l'anxiété. Dans d'autres cas il est possible d'aller plus loin et de changer quelque chose à l'attitude même du sujet en s'appuyant sur les parties saines de sa personnalité. On le rendra progressivement attentif aux aspects positifs de sa vie chrétienne, à ses manques de charité, à l'intégralité du Mystère. Ici les dons et la personnalité du directeur entrent puissamment en ligne de compte. Voir art. Direction spirituelle.

Le problème se pose souvent de décider s'il est opportun ou non de recourir à un traitement mené par un spécialiste. Vanderveldt et Odenwald considèrent ce recours comme nécessaire dans les cas suivants : une angoisse qui s'étend à toutes les actions; une culpabilité qui se présente comme un élément au sein d'un tableau qui comporte d'autres symptômes; des obsessions de culpabilité qui interfèrent avec l'accomplissement d'une bonne partie des devoirs religieux (*op. cit.*, p. 342). Ce ne sont là que des exemples. En tous ces cas et en d'autres analogues, il ne faut pas hésiter, chaque fois que cela est possible, à diriger le pénitent vers un spécialiste, à qui l'on puisse faire confiance. Il est souhaitable que celui-ci soit catholique. Néanmoins un psychiatre compétent et respectueux des convictions religieuses de son patient peut être recommandé. La nature du traitement dépendra et de l'origine du mal et de la méthode propre du spécialiste. Parfois une psychanalyse peut être indiquée avec des chances de succès (sur la valeur thérapeutique de la psychanalyse dans les cas de culpabilité obsessionnelle, voir A. Bouvet, *Les relations d'objet dans la névrose obsessionnelle*, Paris, 1952; sur le jugement à porter sur la psychanalyse au point de vue chrétien, voir Vanderveldt et Odenwald, *op. cit.*, p. 157).

R. Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Fribourg-en-Brisgau, 4e éd., 1935. — H. Baruk, *Psychiatrie morale expérimentale individuelle et sociale*, Paris, 1945. — J. Boutonier, *L'angoisse*, Paris, 1945. — M. Choisy, *L'anneau de Polycrate*, Paris, 1948. — N. Ensslen, *Zur Psychologie des Schuldbewusstseins*, dans *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1932, p. 387-488. — J. C. Flugel, *Man, morals and Society, a psychoanalytical study*, New-York, 1945. — V. Frankl, *Der unbewusste Gott*, Vienne, 1948. — Groupe lyonnais d'études médicales, *Le coupable est-il un malade ou un pécheur?* Paris, 1951. — B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailing vor München, 1950. — A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949. — A. Hesnard et R. Laforgue, *Les processus d'autopunition*, Paris, 1931. — J. Hommes, *Die innere Stimme*, Fribourg-en-Brisgau, 1948. — P. Matussek, *Metaphysische Problem der Medizin*, Berlin, 1950, 2e éd. — M. Moers, *Zur Psychologie des Reuererlebnisses*, dans *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1926, p. 297-366. — Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1950, 3e éd. — C. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2eéd., Neuchâtel, 1947. — J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, 1932. — *Psyché*, avril-mai 1948, numéro spécial sur la culpabilité. — M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, dans *Vom Ewigen in Menschen*, Berlin, 1933. — A. Snoeck, *De psychologie van het schuldbewustzijn*, Anvers, 1948. — H. G. Stoker, *Das Gewissen*, Bonn, 1925. — *Trouble et lumière*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949. — J. H. Vanderveldt and R. P. Odenwald, *Psychiatry and catholicism*, New-York, 1952. — G. Wunderle, *Zur Psychologie der Reue*, dans *Archiv für Religionspsychologie*, 1921, p. 39-106. — Pie XII, *Discours aux psychanalystes*, 13 avril 1953.

Louis Beirnaert.

CULTE. Voir Liturgie. Religion.

CURIOSITÉ. — 1. *Notion.* — 2. *Conséquences.* — 3. *Remèdes.*

1. Notion.

Le terme latin *curiositas* est un dérivé assez tardif de *curiosus*, adjectif de *cura* = soin, souci, application. *Curiosus*, dans le latin classique, surtout chez Cicéron, a d'abord le sens général de soigneux, appliqué, studieux, avec parfois une nuance péjorative : soigneux à l'excès, minutieux. Il a ensuite le sens particulier de « qui recherche avec soin », « avide de connaître », « curieux », et il se prend alors soit en bonne, soit en mauvaise part. C'est à ce sens particulier de *curiosus* que se rattache le sens du mot *curiositas*, lequel désigne soit une qualité, soit un défaut. Qualité, la curiosité se définit : le désir de connaître, désir naturel à l'homme, manifestation normale de l'activité de son intelligence. Défaut, elle se définit : le désir immodéré ou déréglé de connaître. Le dérèglement de ce désir a été fort bien décrit par saint Thomas (2a 2ae 167 a. 1 c). Il consiste à rechercher des connaissances inutiles au détriment de connaissances utiles ou même nécessaires; — à vouloir connaître ce qui ne nous regarde pas : la vie intime du prochain, par exemple; — ou ce qui dépasse nos moyens naturels d'investigation (les secrets de l'avenir, ceux du monde invisible), en recourant alors à des moyens illicites : spiritisme, démonologie; — ou ce qui excède les forces de nos facultés à tel ou

tel stade de leur développement, ou bien d'une façon absolue : on court ainsi le risque de graves erreurs.

Saint Thomas note, en outre, que la curiosité peut se rencontrer soit dans la connaissance intellectuelle, soit dans la connaissance sensible. Dans ce dernier cas, elle s'identifie avec la concupiscence des yeux dont parle saint Jean (1 *Jean* 2, 16), et qu'il met sur le même rang que la concupiscence de la chair et l'orgueil de la vie : ce sont, entre toutes les passions humaines, les trois plus violentes. Cette concupiscence des yeux, « saint Augustin l'entend d'une curiosité effrénée qui pousse à tout voir, tout éprouver, jusqu'à tenter Dieu » (J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean*, coll. Verbum salutis, p. 128; voir aussi DS, Concupiscence, t. 2, col. 1350-1351). L'Écriture a souligné la véhémence de cette convoitise : « Insatiables sont le schéol et l'abîme, insatiables sont aussi les yeux de l'homme » (*Proverbes* 27, 20).

La curiosité, sous l'une ou l'autre de ses formes, est mentionnée occasionnellement par les Pères de l'Église et par les auteurs médiévaux antérieurs à saint Thomas; mais, d'ordinaire, ils en parlent tous dans un but pratique et en moralistes plutôt qu'en théoriciens de la vie spirituelle. Seuls, saint Augustin et saint Bernard après lui, en traitent *ex professo* et insistent avec force sur l'influence capitale exercée par la curiosité au détriment de la vie chrétienne et du progrès de l'âme dans la connaissance d'elle-même et de Dieu.

Saint Augustin pose en principe que, pour le chrétien, la connaissance des choses temporelles ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais subordonnée à la fin unique de l'homme, seule digne d'être poursuivie : la connaissance de Dieu. Les vérités partielles ne méritent d'être connues que dans la mesure où elles nous acheminent à la découverte de la vérité qui est Dieu. S'attarder à ces vérités multiples, les rechercher pour la seule joie de les connaître, c'est vaine curiosité. Cette vaine curiosité nous distrait de la pensée de Dieu : elle détourne l'âme de la contemplation des réalités éternelles et ternit sa pureté : « Si l'âme veut se conserver pure devant Dieu, qu'elle se mette en garde contre le désir d'une vaine connaissance » (S. Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 21, PL 32, 1327). Augustin

repousse au même titre l'attention puérile qui nous amuse pendant que nous suivons la chasse d'un lézard ou d'une araignée (*Confessions*, 10, 35), le goût des érudits de la décadence pour les *mirabilia* et le travail, pourtant infiniment sérieux, du savant, de l'astronome par exemple qui détermine avec une précision mathématique les mouvements d'un astre. Connaissance vraie, certes, et Augustin sait en reconnaître et en apprécier pleinement l'éminente valeur, mais autant que les autres inutile au salut : « Heureux qui te connaît, dit-il à Dieu, même s'il ignore ces choses. Car celui qui te connaît et les connaît aussi n'est pas à cause d'elles plus heureux (*Confessions*, 5, 3) (H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 351; voir encore p. 278-279, 472-473).

Pour saint Bernard, la curiosité consiste à prendre en considération une connaissance quelconque autre que la connaissance de soi en vue du salut. « Il faut choisir les sciences en vue de faire son salut, c'est-à-dire pour acquérir la charité, comme on choisit les aliments du corps en vue de la santé. Toute science ainsi choisie et acquise est « prudence », tout le reste est curiosité » (É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 85). De cette curiosité saint Bernard fait le premier degré de l'orgueil qui est lui-même le commencement de tout péché : il l'oppose au premier degré de l'humilité qui est la connaissance de soi.

Comme le *nosce teipsum* engendre tous les autres degrés de l'humilité, jusqu'aux plus hauts, la *curiositas* engendre tous les autres degrés de l'orgueil, jusqu'aux plus bas. Nous sommes, en face de ces deux méthodes, comme devant la bifurcation initiale des deux routes, dont l'une conduit au salut par la connaissance de soi, l'autre à la perdition par la curiosité (*ibidem*, p. 182).

Saint Bernard formule ainsi la conclusion pratique, la règle de conduite à suivre : « Quoi que ce soit qui s'offre à ta considération, si cela ne se rapporte pas de quelque manière à ton propre salut, il faut le rejeter » (*De consideratione*, II, 3, 6; PL 182, 745-746). Cette notion de la curiosité, avec l'ascèse rigoureuse qu'elle impose, ne fut pas adoptée par tous les ascètes et par tous les théologiens. L'acquisition de connaissances qui n'ont aucun rapport direct avec le salut parut à plusieurs compatible avec la perfection chrétienne. Il suffit de citer saint Albert le Grand dont le génie encyclopédique embrassa presque toutes les sciences profanes et sacrées. L'auteur de l'*Imitation*, lui, reprit l'enseignement de saint Bernard : « Quiesce a nimio sciendi desiderio... Multa sunt quae scire parum vel nihil animae prosunt. Et valde insipiens est qui aliquibus intendit quam his quae saluti suae deserviunt » (I, 2, 2).

Pour compléter la notion de curiosité il faut ajouter que le désir de connaître est chez tous les hommes une disposition innée. « Natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi », observait déjà Cicéron (*Tusculanes*, I, 19, 44). C'est pourquoi moralistes et psychologues classent volontiers la curiosité soit parmi les passions, soit au nombre de nos instincts. Comme les autres instincts et les autres passions la curiosité comporte des degrés multiples depuis le désir raisonnable et modéré de connaître, jusqu'au désir effréné, excessif, de tout savoir et de tout voir. De plus, certaines circonstances ou certains états psychologiques favorisent la curiosité, excitent l'indiscipline de l'esprit. Tout d'abord l'oisiveté. Les deux mots sont associés dans cette phrase de saint Paul (2 *Thess.* 3, 11) : « Audivimus enim inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operantes sed curiose agentes ». Cassien fait dériver de l'*acedia*, l'un des huit vices principaux, l'oisiveté, le bavardage et la curiosité (*Collationes*, 5, 16). L'orgueil provoque souvent la curiosité : on veut savoir uniquement pour faire étalage de ses connaissances et s'attirer l'estime des hommes ou une réputation d'érudit. Enfin cette passion de savoir atteint parfois un degré de violence dont la cause est à chercher, d'après les psychologues modernes, dans le refoulement des curiosités infantiles et de la curiosité sexuelle en particulier.

Le refoulement des curiosités infantiles, notamment sexuelles, dit E. Mounier, peut... déchaîner par compensation une curiosité maladive et inquiète, parfois franchement anormale... Il serait absurde de ramener toute curiosité à un déplacement de la curiosité sexuelle infantile. Mais celle-ci est si puissante que, derrière une curiosité tyrannique et débordante, comme derrière l'avidité inépuisable de certains érudits, il faut souvent chercher les traces de la maladresse avec laquelle on a satisfait ou déçu cette curiosité spéciale de l'enfant (*Traité du caractère*, Paris, 1946, p. 663 et 662).

2. Conséquences.

Nous ne parlerons pas de tous les dommages causés à la vie chrétienne ou à la vie morale en général par la curiosité, mais seulement des conséquences fâcheuses qu'elle entraîne pour le progrès des âmes qui sont résolument engagées dans le chemin de la perfection.

Le premier effet de la curiosité est le bavardage. Le curieux est naturellement bavard. Si étroite est l'union de cet effet et de sa cause qu'on fait presque entrer le bavardage dans la définition même de la curiosité. « Curiositas. Proprie cupiditas sciendi, noscendi; interdum subest notio loquacitatis » (*Thesaurus linguae latinae*, s. v. *Curiositas*). Pascal disait : « La curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler. On ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance de s'en entretenir jamais avec personne » (*Pensées*, Misère de l'homme, éd. La Pléiade, n. 146). Et La Fontaine a judicieusement écrit (*Fables*, X, 3) : « Imprudence, babil et sotte vanité — Et vaine curiosité, — Ont ensemble étroit parentage ». La curiosité est donc l'ennemie du silence. Elle est aussi un grand obstacle au recueillement habituel, à l'attention dans la prière et l'oraison : c'est une source intarissable de distractions. Elle empêche la vigilance sur soi; elle supprime ou affaiblit le contrôle de nos inclinations et de nos attraits. « Il faut, dit le Père Lallemant, mortifier autant qu'il est possible la curiosité d'apprendre des nouvelles et la démangeaison de les débiter. Rien n'est plus contraire à l'esprit intérieur et ne dissipe davantage le cœur » (*Doctrine spirituelle*, 3e pr., sect. 1, ch. 5, art. 3). C'est pourquoi, saint Pacôme et saint Benoît interdisent au moine qui revient d'un voyage de rapporter à ses frères *tout* ce qu'il a vu ou entendu au dehors : « Nec praesumat quisquam aliis referre *quaecumque* foris monasterium viderit aut audierit, quia plurima destructio est » (*S. Benedicti Regula*, c. 67). Un choix prudent s'impose, afin de ne pas provoquer des curiosités, inspirer des regrets, troubler peut-être l'âme d'un frère (cf dom P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, 11e éd., Paris, 1938, p. 537).

C'est surtout chez les commençants que la curiosité se manifeste par l'empressement à connaître les nouvelles. Toutefois, il serait arbitraire et souvent inexact d'affirmer que telle forme de curiosité se rencontre toujours et de façon exclusive à tel stade de la vie spirituelle. Il faut s'en tenir à une constatation plus générale. La curiosité nous est si naturelle qu'on peut lui appliquer ce qui a été dit de la nature elle-même : « Si on lui ôte un objet sensible, elle a recours à un objet de l'esprit; si on lui ôte ceux de l'esprit, elle recherche sa propre satisfaction en Dieu même » (Jean de Saint-Samson, *Le vray esprit du Carmel*, ch. 11). Ce que nous allons dire montrera l'exactitude de cette observation.

Certains spirituels sont particulièrement curieux de la conduite du prochain; ils cherchent à découvrir les secrets de sa vie privée : d'où, enquêtes peu délicates, jugements téméraires, soupçons; ou bien ils veulent connaître ses qualités et ses défauts : d'où jalousie, si le prochain a une supériorité évidente, — orgueil et mépris si l'on découvre des motifs de se croire meilleur que lui. Cette curiosité fait obstacle à la connaissance de soi, indispensable pour la correction des défauts et si nécessaire pour le progrès de l'âme dans l'humilité. « Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corriguendam sam », dit saint Augustin (*Conf.*, 10, c. 3). « Tamdiu homo ignorat peccata sua... déclare le pseudo-Bernard (= Thomas de Froidmont, *De modo bene vivendi*, 69, PL 184, 1279-1280), quamdiu aliena vitia exquirit curiose : sed cum homo ad semetipsum revertitur et sese bene considerat, non exquirit quod in aliis reprehendat, quia in semetipso multa reperit quae lugeat » (cf *Imitation*, 3, ch. 24). Saint Jean de la Croix met en garde le religieux qui vit en communauté contre la curiosité concernant ceux qui l'entourent, sinon il sera inévitablement la dupe du démon sur un point ou sur un autre (*Les précautions*, dans *Œuvres*, trad. des carmélites de Paris, t. 4, Paris, 1937, p. 262-264).

Plusieurs sont désireux de savoir ce que les autres pensent et disent d'eux. S'ils apprennent qu'on a parlé d'eux avec éloge ou bienveillance, ils cèdent aussitôt à une secrète complaisance en eux-mêmes, à des sentiments d'orgueil. S'ils découvrent au contraire que l'on a tenu sur leur compte des propos malveillants, ils laissent éclater leur colère ou sont rongés par un vif ressentiment intérieur; d'où le conseil donné par saint Martin de Braga († 579), — qu'on lisait déjà dans Sénèque, *De Ira*, III, 11, 1 — : « Si non vis in iram incidere, ne fueris curiosus. Qui inquirit quid de se dictum sit et malignos sermones, etiam si secreto dicti sunt, eruit, ipse se inquietat » (*Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, éd. C. W. Barlow, Yale, 1950, p. 153).

La curiosité incite la plupart des commençants à lire sans discernement tous les livres de spiritualité dont ils entendent parler. A peine ont-ils une expérience élémentaire de l'oraison qu'ils entreprennent de lire les ouvrages qui traitent de la mystique. Sans aucune préparation, ils abordent les œuvres des mystiques eux-mêmes, au risque de mal comprendre ce qu'ils ont lu et d'en faire des applications personnelles maladroites qui les égarent dans les plus dangereuses illusions. Parce qu'ils éprouvent des consolations sensibles qui leur rendent plus faciles les exercices de piété et la pratique des vertus, ils croient être parvenus déjà à quelque degré supérieur d'oraison d'où ils se persuadent qu'ils ne pourront jamais redescendre. Ils aiment discourir sur les questions de spiritualité; ils se croient déjà des maîtres et donnent volontiers des leçons en des matières où ils auraient besoin d'en recevoir. Souvent d'ailleurs, ils n'entreprennent la lecture de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix que pour se prévaloir de les avoir lus, s'affirmer par là supérieurs à ceux qui les ignorent, s'égaler surtout aux spirituels expérimentés qui les connaissent et les comprennent. Cette lecture abondante, mais hâtive et superficielle, n'est pas nourrissante pour l'esprit; elle n'y laisse que des notions vagues et confuses : l'âme n'en retire aucun profit.

Quand, par la pratique de l'oraison, une âme est plus éclairée sur la grandeur de Dieu et le néant des créatures elle accorde moins d'attention aux menus événements de son milieu et attache moins d'intérêt à ce que font ou disent les autres. Mais une autre tentation la guette : celle de chercher à évaluer les progrès accomplis déjà, celle de savoir auquel des degrés d'oraison décrits par les mystiques correspond son oraison du moment. C'est l'amour-propre qui excite cette curiosité. L'âme détourne de Dieu son attention pour la fixer sur elle-même. Inutile retour sur soi, préjudiciable au progrès intérieur, car il arrête ou ralentit

la marche vers Dieu. Dans la vie spirituelle, en effet, on avance dans la mesure où l'on se détache de soi-même et où l'on renonce à son propre intérêt.

La curiosité fait courir d'autres dangers à ceux qui avancent dans la vie intérieure. Quand ils commencent à recevoir dans l'oraison quelque faveur exceptionnelle, extase, vision ou révélation, certains prennent un goût immodéré à ces expériences nouvelles : ils s'y complaisent, ils les désirent. C'est là une cause fréquente d'imperfections et d'illusions. En effet, comme le note le Père Lebreton (*Tu solus sanctus*, Paris, 1948, p. 93) :

ces communications ne viennent pas toujours du ciel; le démon se sert de l'imprudente curiosité de ces âmes, pour les éblouir par des visions ou des révélations illusoires. Leur vie spirituelle est encore peu profonde; sur cette surface, le démon agit et s'unit à leur propre imagination pour les tromper; il y réussit d'autant mieux qu'elles sont avides de ces privilèges qui leur paraissent divins et elles ne peuvent en supporter a privation.

Si la vision a bien Dieu pour auteur et si l'âme n'a éprouvé aucun désir imprudent de cette faveur, il reste que sa curiosité se portera, au cours même de la vision, sur une connaissance particulière au lieu de s'arrêter à la connaissance générale et plus ou moins confuse qu'il plaît à Dieu de lui donner. Sainte Thérèse tomba dans cette imperfection. Voici ce qu'elle écrit à propos d'une vision de la Sainte Humanité de Jésus :

Tandis que Notre-Seigneur me parlait et que je contemplais sa merveilleuse beauté... j'avais un extrême désir de savoir quelle était la couleur de ses yeux et les proportions de sa stature, afin de pouvoir en parler (donc, pure curiosité naturelle). Jamais je n'ai mérité d'en avoir connaissance. Tout effort pour cela est entièrement inutile : bien plus, il fait évanouir la vision... Évidemment, le Seigneur veut... que nous nous bornions à recevoir avec action de grâces ce qui nous est donné (*Vie par elle-même*, dans *Œuvres complètes*, trad. des carmélites de Paris, 1931, t. 1, p. 311).

Thérèse retint la leçon. Rendant compte, plus tard, à son directeur, d'une vision de la Sainte Trinité, elle précisait qu'une des Trois divines Personnes ne lui avait jamais parlé. « La cause, dit-elle, je ne l'ai jamais sue; d'ailleurs je ne m'occupe point de demander à Dieu plus que ce qu'il lui plaît de me donner, car il me semblerait immédiatement que le démon va me jeter dans l'illusion » (*Relations spirituelles*, éd. de la Vie Spirituelle, t. 3, Paris, 1928, p. 83).

Le goût des visions et des révélations est parfois communiqué aux âmes d'oraison par leur père spirituel lui-même. Il arrive, en effet, remarque saint Jean de la Croix, que certains directeurs accordent beaucoup d'importance à ces faveurs surnaturelles, qu'ils se prêtent volontiers à de longs entretiens sur ce thème avec leurs dirigés. Ceux-ci alors s'attachent aux visions et révélations qu'ils ont reçues et cessent de se laisser conduire par le pur esprit de foi. Ils ne tardent pas à s'imaginer que Dieu fait de leurs mérites un cas spécial et les vaines complaisances de leur amour-propre flatté étouffent leur humilité. Ils deviennent curieux de savoir si les autres ont ou n'ont pas de pareilles faveurs; et les voilà privés « de la sainte simplicité, de la solitude spirituelle ». D'où viennent ces dommages? « Uniquement de la façon de parler et d'agir du directeur » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 16). Et celui-ci tombe, parfois, dans un abus plus grave. Ayant à conduire des âmes qui sont l'objet de communications surnaturelles, il les utilise pour satisfaire sa propre curiosité. Il les charge d'interroger Dieu sur divers problèmes dont la solution se dérobe aux recherches des historiens ou des savants. Sainte Thérèse fut ainsi sollicitée par un de ses confesseurs qui reçut la réponse suivante :

Ce que vous me dites de l'eau, je l'ignore. Je n'ai point non plus appris où se trouve le paradis terrestre. Comme je vous l'ai déjà marqué, ce que le Seigneur me donne à comprendre, je ne puis pas ne pas le comprendre; je le comprends parce que je ne puis faire autrement. Quant à demander à Sa Majesté de me donner l'intelligence de certaines choses, je ne l'ai point osé; je croirais aussitôt que c'est là l'œuvre de mon imagination et que le démon va me tromper. Jamais, grâce à Dieu, je n'ai eu la curiosité d'adresser des demandes de cette sorte; je ne me suis pas préoccupée d'en apprendre davantage (*Relations spirituelles*, t. 3, p. 83-84).

Marie de l'Incarnation avait également pour principe de se contenter des lumières qu'elle recevait : elle ne voulait pas donner prise à une curiosité qu'elle estimait « préjudiciable à l'union ».

Il n'y a rien en ces matières extraordinaires, disait-elle, capable de perdre l'âme comme la curiosité... ensuite de quoi, l'âme tombe en de lourdes fautes et est continuellement errante dans la voie de l'esprit (*Écrits spirituels*, éd. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 284).

Elle notait d'ailleurs ce fait d'expérience personnelle : « Les lumières qui viennent de Dieu... sont tellement accomplies en la chose qui sera montrée pour lors à l'âme, qu'il ne lui en demeure aucun doute, ni n'a nulle curiosité d'en savoir davantage, ayant en l'esprit le respect qui l'arrête suavement » (p. 238).

Bien avant elle, le pseudo-Denys recommandait au contemplatif « d'approcher du secret divin qui dépasse tout être et tout entendement, non point avec une téméraire curiosité, mais avec un religieux respect » (*Noms divins*, I, 2, 3; *Dionysiaca*, éd. P. Chevallier, t. 1, Paris, 1937, p. 17). Citons encore le témoignage de l'auteur de l'*Imitation*, affirmant que Dieu n'aime pas la curiosité présomptueuse et la punit : « Quidam non sincere coram me ambulant, sed quadam curiositate et arrogantia ducti, volunt secreta mea scire et alta Dei intelligere, se et suam salutem negligentes. Hi saepe in magnas tentationes et peccata, propter suam superbiam et curiositatem, me eis adversante, labuntur » (III, 4, 3).

3. Remèdes.

Tous les auteurs ascétiques attachent une importance capitale à la lutte contre la curiosité (voir, par exemple : R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 1, Paris, 1938, p. 481-492; J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, n. 264; A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd., Paris, 1928, n. 199, 201, 808). En nous montrant par leur expérience et par leur enseignement les dommages que la curiosité peut causer aux âmes, même quand elles ont été élevées par Dieu à certains hauts degrés d'oraison, les mystiques nous font assez comprendre combien il est nécessaire de discipliner cette passion tenace, au début même de la conversion. Dès qu'une âme aspire à une vie intérieure profonde et se propose vraiment de chercher Dieu, celui qui la dirige doit lui faire comprendre qu'il faut désormais éviter, avant tout, la dispersion de l'esprit et la vaine curiosité; et il lui indiquera les remèdes appropriés.

Le mot « remède » est peut-être mal choisi, car il

s'agit moins ici d'une maladie à guérir que d'un instinct à dominer, d'une passion à régler. Ceci, la grâce aidant, est affaire de volonté. Une fois, en effet, que l'intelligence a bien compris comment le désir immodéré de connaître peut ralentir ou arrêter le progrès de l'âme vers la perfection, lui faire perdre certaines faveurs surnaturelles et diminuer son intimité avec Dieu, quand est acquise la conviction qu'il est indispensable de discipliner la curiosité, la volonté n'hésite plus à prendre les moyens efficaces pour atteindre ce but. Ces moyens varient selon le défaut qui agit comme stimulant du désir de savoir : c'est ce défaut déterminé qui est à combattre par une méthode applicable à tous les cas : la pratique plus fidèle de la vertu opposée. C'est ainsi qu'on observera plus strictement la modestie des regards pour réprimer la concupiscence des yeux; qu'on pratiquera mieux la vertu de studiosité ou application studieuse, pour modérer le désir déréglé de tout lire; qu'on s'exercera à une vraie dévotion de volonté, à une considération prolongée des vérités surnaturelles, pour triompher de l'*acedia* ou paresse spirituelle, qui nous fait prendre en dégoût tout ce qui intéresse la vie intérieure et nous incite à la recherche de connaissance inutiles ou même de choses défendues.

Cette lutte contre la curiosité est l'un des éléments principaux de la purification active de l'esprit, complément indispensable de la purification active des sens pour préparer l'âme aux grâces d'oraison et de contemplation qui doivent l'acheminer vers une union de plus en plus intime avec Dieu.

André Cabassut.

1. CYPRIEN (saint), évêque de Carthage de 248 à 258. — 1. *L'homme.* — 2. *La doctrine.*

1. L'homme.

Né et élevé dans le paganisme, saint Cyprien est venu au christianisme dans la pleine maturité de son âge et de son esprit. Il serait d'autant plus intéressant de connaître les motifs de sa conversion qu'il appartenait, semble-t-il, à une famille distinguée, qu'il avait fait de très bonnes études et qu'il avait exercé lui-même la profession de rhéteur. Les hommes de cette qualité étaient rares dans l'Église vers le milieu du 3e siècle. Nous n'avons malheureusement que très peu de détails à ce sujet. Dans le livre *Ad Donatum*, qui peut transmettre des impressions personnelles, Cyprien décrit avec éloquence la vanité des choses humaines, l'immoralité des adorateurs des dieux, la fragilité des biens qui semblent les plus solides et pour lesquels les meilleurs eux-mêmes consentent tant de sacrifices. L'*Ad Demetrianum* réfute méthodiquement les calomnies propagées par les païens contre le christianisme, en particulier l'accusation si fréquente alors d'une responsabilité dans les malheurs publics : inondations, tremblements de terre, guerres, famines, pestes. Le *De mortalitate*, écrit au cours de l'épidémie qui décima la population de Carthage en 252 et 253, reprend la défense des chrétiens; il insiste principalement sur les récompenses que Dieu accorde dans le ciel à ceux qui ont mené une vie bonne, et qui surpassent de loin tous les biens de ce monde. Ces trois ouvrages peuvent rendre compte, dans une certaine mesure, de la conversion de Cyprien en faisant connaître quelques-uns des motifs qui ont agi sur lui : erreurs grossières de l'idolâtrie, insuffisance des biens terrestres pour combler les désirs d'une grande âme, aspiration à la justice et aux récompenses d'outre-tombe. On peut, semble-t-il, ajouter à cela l'influence de l'Écriture, lue avec des sentiments de respect en dépit de sa langue grossière et de son style heurté, et aussi l'action personnelle d'un prêtre, Cécilien, dont les exhortations et les exemples le frappèrent plus que tout le reste.

Lorsqu'il fut converti, Cyprien se donna tout entier à la religion qu'il venait d'embrasser : sans doute ne renia-t-il pas l'éducation qu'il avait reçue, les habitudes de distinction et d'autorité qu'il avait prises naguère. Lorsqu'il eut à écrire, ce qui arriva souvent, il le fit dans une langue ferme, éloquente, en usant d'un vocabulaire et de tournures qui rappellent ceux des grands classiques; mais pas une seule fois il ne cita explicitement ceux qui avaient été ses maîtres et dont la fréquentation assidue avait si bien formé son style; il se contenta de s'appuyer sur la Bible dont il fit désormais son livre de prédilection et qu'il arriva à connaître merveilleusement.

Son passé l'avait préparé à remplir les fonctions de chef en lui donnant un sens profond de l'autorité, des responsabilités de celui qui commande comme de l'obéissance entière que doivent les subordonnés. De fait, lorsqu'il fut entré dans l'Église, il ne tarda pas à être élevé à la dignité sacerdotale et, peu de temps après, à l'épiscopat. Il exerça ses fonctions avec une très haute idée des devoirs qui s'imposaient à lui. L'autorité qui était la sienne lui était venue de Dieu : à Dieu seul il devait en rendre compte. Aussi n'était-il pas disposé à se reconnaître ici-bas de supérieur quel qu'il fût. S'il acceptait d'obéir aux ordres des empereurs et de leurs représentants, c'était à la condition que ces ordres ne fussent pas contraires à la loi divine et restassent limités aux choses temporelles. Il était alors trop pénétré de la grandeur romaine pour prendre l'attitude d'un révolté. Mais lorsque les droits de Dieu et ceux de l'Église étaient en cause, il n'hésitait pas un instant, même au risque de sa vie. Son attitude pendant la persécution de Valérien, au cours de laquelle il devait trouver la mort, est d'une loyauté, d'une franchise, d'une simplicité qui déconcertent. Conduit devant le proconsul d'Afrique pour lui rendre compte de sa conduite et de ses croyances, il n'a pas la moindre hésitation pour déclarer qu'il est le chef des chrétiens et qu'il lui est impossible d'obéir aux ordres des empereurs. Le proconsul aurait désiré l'épargner : peine perdue. Cyprien s'offre lui-même à la mort, car il sait qu'il est le serviteur de Dieu.

Mais, comme il ne sert que Dieu, il ne se reconnaît pas de supérieur en tant qu'évêque pour le gouvernement de son diocèse. Il ne cesse pas de proclamer, en particulier au concile des 87 évêques de 256, que tous les évêques ont les mêmes droits et qu'ils ne répondent que devant Dieu de leur administration. Cela ne l'empêche pas de reconnaître l'unité profonde de l'Église, de réunir et de présider des conciles dans lesquels sont prises en commun toutes les décisions importantes, et même il attribue une place unique à l'Église de Rome, à la chaire de Pierre d'où est issue l'unité sacerdotale; mais cette place n'est pas précisément celle d'un chef à l'égard de ses subordonnés, elle est plutôt celle d'un frère aîné qui veille avec sollicitude sur ses cadets, quitte à regretter leurs erreurs s'ils viennent à faire des faux pas et même à tomber.

Cette persuasion raisonnée de son pouvoir est accrue par la certitude qu'il possède de recevoir directement des ordres de Dieu. Au premier abord, nous sommes

même surpris de voir un homme aussi maître de lui, aussi parfaitement équilibré, accepter sans aucune discussion les révélations et les visions : s'il écrit à Cécilien pour défendre contre des innovations humaines l'institution divine de l'eucharistie c'est qu'il y a été poussé par une inspiration divine (*Ep.* 63, 1-2, 17-19). S'il réprimande ceux qui déplorent la mort de leurs proches comme s'ils n'avaient pas d'espérance (*De mortalitate* 20), s'il stimule le zèle de son peuple pour la prière (*Ep.* 11, 3), s'il avertit les fidèles de l'imminence de la persécution (*Ep.* 11, 4-6), s'il règle avec indulgence le sort de ceux qui ont failli au cours de la persécution de Dèce (*Ep.* 57, 1), c'est avant tout pour obéir aux avertissements que Dieu lui a donnés. Dans son entourage et jusque parmi ses collègues, on le critique parfois de l'importance qu'il attribue aux visions : il le sait et à Florentius il écrit pour justifier sa conduite (*Ep.* 66, 10). Il sait d'ailleurs qu'il n'est pas le seul à avoir des visions : un vieil évêque qui tremble à l'approche de la mort (*De mortalitate* 19), de jeunes enfants innocents (*Ep.* 16, 4), un chrétien chancelant dans sa foi (*Ep.* 39, 1), d'autres encore sont pareillement l'objet de faveurs analogues et il demande qu'on y attache autant d'importance qu'il le fait lui-même. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant qu'il ait reçu l'annonce de sa mort, un an avant le jour où il devait rendre témoignage (Pontius, *De vita et passione Cypriani* 12, PL 3, 1492). Cet avertissement suprême le trouble d'abord parce qu'il n'est pas capable de l'interpréter comme il faut; mais il le garde en son cœur pour être prêt au jour de sa réalisation.

Des hommes qui se croient ainsi dirigés par Dieu dans tous les actes de leur vie et qui, par surcroît, sont persuadés de n'être responsables que devant lui, s'attribuent naturellement une sorte d'infaillibilité devant laquelle les autres hommes viennent fatalement se briser. Au cours de la controverse qui mit aux prises saint Cyprien de Carthage et le pape saint Étienne, au sujet de la validité du baptême conféré par les hérétiques, celui-ci put bien arguer de l'autorité de son siège, du devoir de fidélité à l'égard des traditions : Cyprien refusa de se soumettre malgré la menace d'excommunication que lui avait adressée le pape lui-même. On ne saurait ici l'accuser d'orgueil : la conviction absolue, indiscutable qu'il avait de son bon droit, lui imposait sa conduite.

2. La doctrine.

Les traits que nous venons de mettre en lumière, en même temps qu'ils éclairent la physionomie spirituelle de saint Cyprien nous permettent maintenant d'exposer les caractères essentiels de son enseignement sur la vie de l'âme. Lactance résume ainsi le souvenir que lui a laissé la lecture des ouvrages du grand évêque : « Ceux qui ignorent les mystères chrétiens ne peuvent goûter chez lui que des mots, car ses enseignements sont mystiques et destinés aux seuls fidèles » (*Divinae Institutiones* 5, 1; PL 6, 551-552). On ne saurait mieux dire. Cyprien est un mystique qui ne cesse pas de chercher à découvrir les harmonies du monde invisible sous le voile dont les recouvre à nos yeux le monde visible. Un de ses mots préférés, — on en a relevé 64 exemples dans ses écrits —, est le terme *sacramentum* qui, avec des nuances plus ou moins accentuées, désigne toujours quelque chose de sacré et de mystérieux, par quoi les choses visibles sont mises en relation avec les choses invisibles (cf J. de Ghellinck, É. de Backer, J. Poukens, F. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, t. 1, *Les anténicéens*, Paris-Louvain, coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, 1924, p. 153-220).

Il faut noter tout de suite, parce que ce trait caractérise la spiritualité de saint Cyprien, que le mystère par excellence est celui de l'unité de l'Église. Si persuadé qu'il soit de l'importance des révélations individuelles, l'évêque de Carthage l'est encore davantage de la nécessité d'appartenir à l'Église catholique pour rencontrer Dieu :

> Il n'y a qu'une Église qui, par sa fécondité toujours croissante, embrasse une multitude toujours plus ample; elle diffuse dans l'univers entier les rayons de sa lumière, mais une est la lumière qui se répand partout : l'unité du corps ne se morcelle pas. Elle étend sur toute la terre ses rameaux d'une puissante vitalité, elle épanche au loin ses eaux surabondantes : il n'y a cependant qu'une seule source, qu'une seule origine, qu'une seule mère, riche des réussites successives de sa fécondité. C'est elle qui nous engendre, c'est son lait qui nous nourrit, c'est son esprit qui nous anime... Quiconque, se séparant de l'Église, s'unit à une adultère se frustre des promesses de l'Église; s'il abandonne l'Église du Christ, il n'aura pas accès aux récompenses du Christ; il est un étranger, un profane, un ennemi. On ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Église pour mère...
>
> Le sacrement de l'unité, ce lien d'une concorde indissolublement cohérente, nous est représenté dans l'Évangile par la tunique de Notre-Seigneur, qui n'est pas divisée ni déchirée, mais qui, tirée au sort pour savoir qui revêtirait le Christ, arrive intacte à celui qui en devient le maître, sans qu'elle ait été abîmée ni découpée (*De unitate catholicae Ecclesiae* 5-7).

L'Église est ainsi le sacrement de l'unité; à tout instant Cyprien emploie cette expression qui lui est devenue familière (*Ep.* 45, 1; 69, 6; 73, 11; 74, 11, 2 fois), pour bien marquer que le signe visible comporte une signification plus profonde et plus mystérieuse : l'Église est une comme Dieu lui-même est un; le lien indissoluble qui existe entre tous ses membres est analogue à celui qui existe entre les trois personnes divines. Elle est aussi, telle l'arche de Noé hors de laquelle personne ne put échapper aux eaux du déluge, l'unique refuge contre les tentations et les chutes : en dehors d'elle, nul ne peut espérer le salut.

Par contre, dès qu'il est entré dans l'Église par le sacrement du baptême (cf *Ep.* 69, 12; 73, 22; 75, 9, 13, 17), qui transforme et renouvelle l'homme pécheur, celui-ci est vraiment sauvé. « Quand l'eau régénératrice, effaçant la tache du passé, raconte saint Cyprien à propos de ses premières expériences chrétiennes, eut fait descendre dans mon cœur purifié la lumière d'en haut; quand l'effusion céleste de l'Esprit eut créé en moi un autre homme, les doutes firent place à la certitude, les obstacles tombèrent, la lumière chassa les ténèbres. A qui s'avance d'un pas ferme dans la voie de la justice et demeure attaché de tout cœur à Dieu, la grâce de l'Esprit est donnée sans mesure et devient un principe de progrès ultérieurs pour quiconque ouvre largement son âme. Don gratuit de Dieu, comme la lumière du jour, comme l'eau du ciel, la grâce transforme l'homme à l'image de son auteur. Heureuse donc l'âme dont Dieu a pris possession comme d'un temple, où l'Esprit Saint a fixé sa demeure. Revêtue d'innocence, illuminée de justice, elle n'a pas à redouter les attaques du temps; au contraire elle brillera d'une splendeur toujours plus vive jusqu'au jour où la résurrection des corps mettra le sceau à sa beauté » (*Ad Donatum* 4-5).

Lorsqu'il parle avec cette éloquence de la transformation opérée dans les âmes par la réception du baptême, saint Cyprien voudrait bien garder l'illusion que le chrétien, devenu enfant de Dieu et de l'Église, introduit dans l'arche du salut, ne peut plus pécher si gravement qu'il perde les dons excellents qui lui ont été faits. Les circonstances dans lesquelles il vit, les événements dont il est témoin, démentent à tout instant cet optimisme généreux. La persécution de Dèce, en particulier, multiplie le nombre des apostats; puis le schisme de Novatien déchire la robe sans couture de l'Église. Dès lors, la question se pose de savoir quelle conduite il convient de tenir à l'égard des faillis et des schismatiques qui viennent à résipiscence; elle est d'autant plus complexe que toutes les fautes ne sont pas comparables les unes aux autres : beaucoup ont réellement sacrifié aux idoles; parmi eux un certain nombre se sont rués en quelque sorte sur les autels pour y consommer leur reniement; d'autres ont été conduits de force et s'ils ont accompli l'acte matériel du sacrifice, ils n'ont pas cessé de protester qu'ils gardaient leur foi au Christ et à l'Église; d'autres encore se sont contentés de brûler quelques grains d'encens ou même d'acheter à beaux deniers comptants un certificat de complaisance. Quelques-uns, aussitôt après leur chute, ont manifesté un vrai repentir; parfois même ils ont été mis en prison et ont vaillamment confessé leur foi à laquelle ils avaient renoncé. Les cas les plus variés se présentent ainsi, auxquels il faut se hâter de trouver des solutions, pour que de nouvelles persécutions ne prennent pas l'Église au dépourvu.

Il est assez vraisemblable que Cyprien dans son for intérieur ait été tenté par des réponses sévères aux questions soulevées. Lorsqu'il s'agit de membres du clergé, d'évêques surtout qui ont été consacrés hors de l'Église par des hérétiques ou qui, consacrés régulièrement, ont été de la part de l'Église l'objet d'une sentence de déposition, l'évêque de Carthage n'hésite pas à déclarer que leur déchéance est irrémissible : tout au plus peuvent-ils être admis à la communion laïque; ils n'ont jamais eu dans le permier cas, ils ont perdu à tout jamais dans le second, les pouvoirs inhérents au sacrement de l'ordre. Pourquoi des règles analogues ne seraient-elles pas observées à l'égard des chrétiens pécheurs qui ont souillé leur innocence baptismale? Telle était l'opinion de Novatien. Si saint Cyprien ne l'accepte pas, s'il consent à pardonner aux faillis, c'est qu'il est poussé aux solutions miséricordieuses par l'enseignement évangélique et par la tradition de l'Église. Il sait que l'Église a le pouvoir de remettre les péchés quels qu'ils soient et qu'il lui appartient de fixer l'exercice de ce pouvoir, et il agit en conséquence.

De concert avec ses collègues de l'Afrique du Nord et d'accord avec saint Corneille, lorsque celui-ci a été appelé à occuper le siège de Rome, il consent donc à accorder aux *lapsi* de la persécution de Dèce l'absolution de leur faute, moyennant certaines conditions. La première de toutes est l'exomologèse ou confession des péchés (cf *De lapsis* 29). Régulièrement, la confession doit être faite à l'évêque; mais, à son défaut, elle peut aussi être faite à un prêtre ou même à un diacre. Seuls des représentants officiels de l'Église sont habilités pour la recevoir, comme seuls aussi ils peuvent accorder le pardon lorsqu'ils le jugent à propos. Il arrive sans doute que des confesseurs intercèdent en faveur des apostats repentants et réclament pour eux la réintégration dans la communion ecclésiastique : saint Cyprien admet l'intervention des confesseurs, lorsqu'elle s'exerce d'une façon discrète et qu'elle a en vue tel ou tel pécheur déterminé; mais il refuse avec la dernière énergie de la regarder comme l'équivalent de la sentence ecclésiastique (cf *Ep.* 14, 4; 15, 4). Si vénérables qu'ils soient, les confesseurs ne font pas partie de la hiérarchie, ils ne sauraient en usurper les fonctions. L'absolution, conférée par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé ou, en cas de nécessité, d'un prêtre et même d'un diacre, met le point final aux exercices pénitentiels. Saint Cyprien se montre ici de plus en plus clément suivant les circonstances. Il commence par absoudre les libellatiques après une pénitence assez courte, réservant pour leurs derniers moments l'absolution des *sacrificati;* puis, devant l'imminence d'une nouvelle persécution et les marques émouvantes de repentir données par quelques apostats, il consent à étendre le bienfait de la réconciliation même à ceux qui ont réellement sacrifié (cf *Ep.* 55 et 57; *De lapsis*). Au reste, il sait que Dieu seul est le juge des dispositions intérieures et qu'il lui appartient de ratifier les sentences prononcées en son nom par l'Église.

Si indulgent qu'il se montre à l'égard des pécheurs, même des plus coupables, saint Cyprien n'en garde pas moins sa préférence aux justes et, parmi eux, il relève deux catégories pour lesquelles il éprouve une admiration sans bornes : les vierges et les confesseurs. Depuis longtemps, depuis toujours serait-on tenté de dire, la virginité jouit dans l'Église d'une prédilection manifeste. Lorsque saint Cyprien est amené à s'adresser aux vierges, il leur parle avec une émouvante tendresse : « Fleur de l'Église, éclatante parure de la grâce spirituelle..., part la plus belle du troupeau du Christ. A voir grandir leur nombre, l'Église se réjouit dans sa maternité » (*De habitu virginum* 3). L'évêque sait pourtant que la profession de la virginité n'est pas sans périls; un évêque, Pomponius, lui a soumis à ce sujet des cas troublants : des vierges consacrées ne craignent pas d'habiter la même maison que des hommes; bien plus il arrive qu'elles consentent à coucher avec eux et il s'est trouvé un diacre pour leur tenir compagnie. Ces vierges prétendent bien avoir gardé leur virginité : ne sont-elles pas à tout le moins suspectes et leur imprudence ne mérite-t-elle pas d'être sévèrement blâmée (*Ep.* 4)?

D'autres périls, sans être aussi graves, sont d'autant plus dangereux qu'ils sont plus fréquents. Saint Cyprien connaît des vierges qui prétendent conserver l'usage de leur fortune, qui portent de luxueuses toilettes, qui se parent de bijoux, qui se fardent le visage. Il sait également que certaines vierges n'hésitent pas à prendre part à des banquets, à affronter la promiscuité des bains. Peut-être ne pèchent-elles pas dans ces conditions. Il suffit qu'elles scandalisent les vrais fidèles et qu'elles s'exposent inutilement à la tentation pour que l'évêque ait le devoir de leur faire des remontrances.

A côté des vierges fidèles, les confesseurs sont la part choisie du troupeau du Christ, car ils lui ont rendu témoignage dans le danger; et quelques-uns d'entre eux, ceux qui ont souffert pour le Seigneur, même s'ils ne sont pas morts dans les supplices, méritent le titre de martyrs. L'admiration qu'éprouve à leur égard saint Cyprien s'exprime magnifiquement dans une lettre adressée aux confesseurs détenus dans les mines :

> Vous avez souffert la bastonnade, préludant par ce cruel supplice à votre religieuse confession. Patience! le bâton n'a rien de terrible pour le corps d'un chrétien dont toute l'espérance est

dans le bois. Le serviteur du Christ a reconnu le signe de son salut; racheté par le bois pour la vie éternelle, il avance par le bois vers la couronne... Vos pieds ont porté les entraves, vos heureux membres, temples de Dieu, ont subi d'infâmes liens, comme si, avec le corps, on pouvait enchaîner l'âme. Comme si votre or était souillé par le contact du fer!... Désormais plus de bains, le corps vit à l'abandon : mais l'âme se purifie parmi les ordures de la chair. Peu de pain : mais l'homme ne vit pas seulement de pain, il vit encore de la parole de Dieu. La nudité, le froid : mais qui a revêtu le Christ est bien couvert et bien soigné. Sur vos têtes à demi-tondues se dresse une chevelure hirsute : mais la tête de l'homme c'est le Christ (*Ep.* 76, 2; cf *Ad Fortunatum*, préface; *De opere et eleemosynis* 21; *Ep.* 10).

Cette admiration se traduit en actes : lorsqu'il s'agit de recruter des membres nouveaux pour les introduire dans le clergé de Carthage, saint Cyprien choisit de préférence des confesseurs de la foi : Célérinus, dont l'aïeule Célérina est morte pour le Christ au cours d'une ancienne persécution, dont deux oncles, Laurentianus et Ignatius ont donné leur vie pendant la persécution de Dèce, ce qui leur a mérité l'honneur d'avoir leurs noms inscrits dans le calendrier de Carthage, qui enfin a lui-même confessé la foi avec courage, est élevé à la dignité de lecteur (*Ep.* 39). Un autre, très jeune encore, Aurelius, qui, par deux fois, a confessé le Christ et qui, sur le forum, en présence du proconsul, n'a pas hésité à supporter les plus cruelles souffrances, reçoit le même titre :

Il convient en effet, écrit Cyprien, à une voix qui a confessé le Christ en une déclaration glorieuse de retentir dans la lecture des Écritures divines. Après les paroles sublimes qui ont rendu au Christ un témoignage fidèle, il convient au confesseur de lire l'Évangile du Christ et de monter à l'ambon après le pilori. Il était exposé là devant la foule des païens; il convient qu'il le soit ici au regard des frères (*Ep.* 38, 2).

Lorsqu'enfin l'heure est venue pour l'évêque de rendre à son tour le témoignage suprême, il n'a pas un instant d'hésitation :

Ayant appris, frères bien-aimés, écrit-il à ses fidèles, que l'ordre était donné par écrit de me conduire à Utique, comme on me pressait affectueusement de quitter pour un temps mes jardins, j'ai cru devoir suivre ce conseil, parce qu'il convient que l'évêque confesse Dieu dans sa ville épiscopale et que tout le peuple présent participe à la gloire de cette confession. En effet, tout ce que l'évêque confesseur dit dans l'acte même de sa confession, c'est Dieu qui l'inspire et tous le disent par sa bouche. Et puis l'honneur de notre glorieuse Église serait inutile si une autre ville épiscopale, Utique, me voyait faire ma confession, recevoir ma sentence et de là m'en aller martyr vers le Seigneur. Non, pour moi et pour vous, je dois confesser Dieu devant vous, souffrir à Carthage et de là m'en aller vers le Seigneur (*Ep.* 81).

C'est ainsi que se passent en effet les choses. Quand le proconsul est revenu à Carthage, Cyprien se présente devant lui; il répond simplement à ses questions; une fois condamné, il se contente d'ajouter: *Deo gratias!* Son exécution suit immédiatement le prononcé de la sentence.

Les martyrs, par un privilège spécial, entrent immédiatement après leur mort, dans le paradis, d'où jadis Adam a été expulsé (*Ad Fortunatum* 13; *Ad Demetrianum* 26; *De opere et eleemosynis* 22; *Ep.* 14, 2; 37, 2). Le paradis dont il s'agit est identique au troisième ciel où fut enlevé saint Paul, mais non pas identique au royaume des cieux. C'est seulement un lieu de passage, où les âmes des défunts appelés à jouir de l'union divine, doivent attendre le jugement général qui fixera toutes les destinées. Saint Cyprien appelle ce jour de toute l'ardeur de son âme :

Quel grand, quel beau jour, frères très chers, que celui où le Seigneur passera la revue de son peuple et, d'un regard divin, examinera les mérites de chacun, où il enverra les méchants dans la géhenne et condamnera aux flammes éternelles du feu vengeur ceux qui nous auront persécutés, tandis qu'à nous il donnera le prix de notre foi et de notre dévouement! Quelle ne sera pas notre gloire et notre bonheur : être admis à voir Dieu, avoir l'honneur de participer aux joies du salut et de la lumière éternelle dans la compagnie du Christ, le Seigneur notre Dieu, rencontrer Abraham, Isaac et Jacob, tous les patriarches, les apôtres, les prophètes, les martyrs, jouir au royaume des cieux de la compagnie des justes et des amis de Dieu, des joies de l'immortalité (*Ep.* 58, 10).

Personne ne sait au juste quand le Christ reviendra pour procéder au jugement général. Mais saint Cyprien est persuadé qu'il n'y a plus à l'attendre très longtemps et que les signes annoncés par le Christ se produisent déjà sous ses yeux :

La perversité hérétique, le poison des schismes se développent, pullulent pour notre perte. Il fallait qu'il en fût ainsi vers la fin des temps, selon le préavis et la prédilection que l'Esprit Saint fait entendre par la bouche de l'Apôtre... Toutes les prophéties s'accomplissent et, maintenant que la fin du siècle approche, se réalisent après l'épreuve simultanée des hommes et des temps (*De ecclesiae catholicae unitate* 16; cf *Ad Fortunatum*, préface; *Ad Demetrianum* 3, 4, 5, 20, 23; *Ep.* 58, 1-2; 59, 7; 61, 4; 63, 18; 67, 7).

C'est, chez l'évêque, une conviction bien affermie que ses contemporains seront les témoins de la parousie et que les grandes persécutions qui fondent sur l'Église, les hérésies et les schismes qui brisent son unité sont des avertissements divins faits pour préparer les âmes fidèles à la venue des derniers jours.

On n'aurait pas une idée complète de la spiritualité de saint Cyprien si on ne mettait pas cette espérance en pleine lumière. L'évêque de Carthage n'a pas de plus grand désir que de rejoindre le Christ, de vivre avec lui et avec les bienheureux dans la gloire du ciel. Tout le reste est orienté dans ce sens. Qu'il s'agisse des sacrements, comme l'eucharistie dont la réception fréquente, voire quotidienne, est recommandée à des chrétiens qui sont chaque jour exposés à la mort (*Ep.* 57, 2; 58, 1); ou qu'il s'agisse des œuvres de miséricorde, qui manifestent l'ardeur de la charité chrétienne (*De opere et eleemosynis*), ce ne sont que des moyens divinement mis à la disposition des hommes qui se proposent d'atteindre la vie éternelle. Cela n'est pas neuf sans doute, mais Cyprien a sa manière à lui de présenter aux africains de son temps les vérités éternelles. Il nous émeut surtout par sa loyauté, par son enthousiasme, par l'ardeur et la vivacité d'une foi qui s'épanouit dans l'atmosphère des persécutions.

Les *œuvres* de saint Cyprien figurent dans PL 4. L'édition de G. Hartel (CSEL, t. 3, 1-3, Vienne, 1868-1871), bien que sensiblement meilleure, laisse encore beaucoup à désirer. La *correspondance* a été éditée et traduite par L. Bayard, coll. Budé, Paris, 1925, 2 vol. Le *De ecclesiae catholicae unitate* est publié, d'après Hartel, et traduit avec des notes par P. de Labriolle, *De l'unité de l'Église catholique*, coll. Unam sanctam, Paris, 1942; le *De lapsis* est édité par J. Martin, dans le *Florilegium Patristicum*, t. 21, Bonn, 1930; le *De habitu virginum*, par E. Keenan, Washington, 1932; le *De mortalitate*, par M. L. Hannan, Washington, 1933.

A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922. — H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926. — G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935. — D. D. Sullivan, *The life of the north Africans as revealed in the works of the St Cyprian*, Washington, 1933. — Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937. — A. von Harnack, *Cyprian als Enthusiast*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 3, 1902, p. 177-191. — J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Enquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington, 1943, p. 81-108. — G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, coll. Théologie, Paris, 1949, p. 150-151, 225, 255-256.

Gustave Bardy.

2. CYPRIEN DE GAMACHES, capucin, v. 1599-1679. — Né vers 1599, probablement de la famille des Rouault, seigneurs de Gamaches, Cyprien entra en religion le 26 septembre 1624 à Paris. Il fit partie des dix capucins français qui en 1630 par ordre de Richelieu et du P. Joseph du Tremblay furent envoyés à Londres pour remplacer les oratoriens dans le service d'Henriette-Marie de France, reine d'Angleterre. Cyprien a raconté les péripéties de cette mission (1630-1669) dans ses *Mémoires*, publiés en 1881 par Apollinaire de Valence. La reine le tenait en estime particulière; elle lui confia la formation religieuse de sa fille, la princesse Henriette-Anne, mariée plus tard au duc d'Orléans. Après la mort de la reine et l'expulsion des capucins français par le gouvernement anglais (1669), le Père se retira au couvent de Saint-Honoré à Paris, où il mourut le 1er novembre 1679.

C'est comme aumônier de la princesse Henriette-Anne que Cyprien composa ses œuvres ascétiques. On trouve dans ces ouvrages, et c'est de là que vient leur intérêt, les enseignements traditionnels des capucins, unis à une manière salésienne de diriger les âmes : 1° *Exercices d'une âme royale, ou les devoirs les plus importants du chrestien, recueillis des Escritures sainctes et des saincts Pères de l'Église : propres à toute sorte de personnes pour arriver à une haute perfection. Enseignez à Son Altesse Royale Madame Henriette-Anne, princesse de la Grande-Bretagne*, Paris, 1655, 2 vol., in-8°, 515 et 687 pages, où sont exposés les devoirs envers Dieu et le prochain et les exercices propres à quelques vertus. 2° Cette œuvre est complétée par les *Exercices d'une âme royale dans le saint emploi du jour*, Paris, 1658, in-8°, 894 p. 3° *La vraye félicité du chrestien, ou le moyen infaillible de se rendre bienheureux*, Paris, 1660, in-8°, 511 p. 4° *Le chrestien qui veut estre sauvé;* traduction anglaise *The Christian that would be saved..., rendred into english by Richard Cartor*, Douai, 1662, in-12°, 262 p. 5° *La vie et la mort chrestienne ou les moyens familiers de bien vivre et de bien mourir chrestiennement*, Paris, 1667, in-12°, 488 p. (2e éd., 537 p., 1678).

Mémoires de la mission des capucins de la province de Paris près la reine d'Angleterre (1630-1669), *par le P. Cyprien de Gamaches*, éd. Apollinaire de Valence, Paris, 1881. — L. Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris*, Paris, 1932, t. 2, p. 91-135. — Édouard d'Alençon, art. *Cyprien de Gamaches*, dans DTC, t. 3, col. 2474-2475.

Léopold de Ebersberg.

3. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE, carme déchaussé, 1605-1680. — 1. *Vie.* — 2. *Traductions.* — 3. *Œuvres personnelles.*

1. *Vie.* — André de Compans naquit à Paris le 26 novembre 1605. Agent des finances royales, il fit plusieurs voyages en Orient. C'est le 18 septembre 1633 qu'il fit profession au couvent de Vaugirard, à Paris. Son frère cadet, Louis de la Nativité, était prieur de Vaugirard en 1649. Cyprien fut un prédicateur renommé : il prêche aux carmes du faubourg Saint-Germain en 1643 et 1645, aux bernardines de Sainte-Cécile en 1647. Il eut une activité littéraire considérable, tant par ses œuvres personnelles que par ses nombreuses traductions. Les unes et les autres relèvent de la spiritualité et témoignent d'une grande expérience des âmes, d'un parfait équilibre et d'une prudence consommée. Il s'intéressa beaucoup à la fondation du couvent érémitique de la Garde-Châtel (Eure); il s'initia personnellement à ce genre de vie, en 1664, au *désert* de Marlagne, près de Namur. Il mourut à Paris le 16 septembre 1680.

2. *Traductions.* — Les traductions les plus importantes de Cyprien sont celles des œuvres des maîtres carmélitains.

1° *Les œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix... nouvellement revues et très exactement corrigées sur l'original..., ensemble quelques opuscules...* [Advis et précautions, sentences spirituelles, Lettres] *qui n'ont encore esté imprimées et un esclaircissement théologique du P. Nicolas de Jesus Maria*, Paris, 1652, 1665; la 1re édition est de 1641. Cyprien explique sa manière de procéder. « Pour les vers des Cantiques on a beaucoup travaillé pour vous les donner en l'estat qu'ils sont à présent, à cause de la sujection qu'il y a eu à suivre le sens et l'esprit que l'autheur y a compris, veu qu'ils contiennent le subject et la substance de ses livres »; puis, soulignant le travail considérable qu'il s'est imposé, il ajoute : « que si vous les trouvez grandement changées (ces *Œuvres*) et principalement le *Cantique spirituel*, lequel pour ce subject pourrait presque passer pour une œuvre nouvelle, je pense que c'est suivant l'esprit et le sens de l'autheur, au moins il me semble y avoir esté assez exact » (Au lecteur). La traduction, abrégée, des *Éclaircissements sur les termes et les propositions de théologie mystique de saint Jean de la Croix*, a été republiée dans les *Études historiques et critiques sur l'Ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, t. 1-4, 1911-1914; le style, jugé « vieilli, lourd et souvent obscur », rendant la lecture « fastidieuse » (t. 1, p. 242), a été retouché. 2° *Les œuvres de la sainte Mère Thérèse de Jésus*, Paris, 1644, souvent réimprimées. 3° *Vie du B. Jean de la Croix* par Joseph de Jésus-Marie et Élisée de Saint-Bernard, Paris, 1638, 1642. 4° *Vie de sainte Thérèse* par Diego de Yepès, Paris, 1643. Ces traductions contribuèrent beaucoup à la diffusion des œuvres de l'école carmélitaine en France.

5° *La vie et les instructions de la bienheureuse Mère Anne de Saint-Barthélemy*, par un solitaire du saint désert de Marlagne, Paris, 1646; c'est la traduction incomplète de l'*Autobiographie* d'Anne. 6° *Vie du Vénérable François de l'Enfant-Jésus*, par Joseph de Jésus-Marie, Paris, 1647. 7° *La vie du juste dans la pratique de la vie de foy*, par Thomas de Jésus, Paris, 1644, 1674. 8° du Vénérable Jean de Jésus-Marie, l'*Instruction des novices ou addresse à la Perfection*, Paris, 1647, 1672, et 9° *La théologie mystique*, Paris, 1651. 10° *Le resveil intérieur pour la sainte communion ou la manne eucharistique*, de Juste de l'Assomption, Bruxelles, 1665; parfois intitulé *Exhortation intérieure*

pour la sainte communion ou la manne eucharistique; Cyprien affirme : « si j'ay parfois inséré des choses, que j'ay trouvées convenables; et si je ne me suis point attaché aux mots en cette traduction, je l'ay fait avec l'aveu et le consentement de l'autheur » (Au lecteur).

La valeur des traductions faites par Cyprien n'est plus à rappeler, depuis que Paul Valéry a parlé avec chaleur (*Variété V*, Paris, 1944, p. 164-182) de la « poésie » du *Cantique*, et lorsque nous voyons rééditer en français les œuvres de saint Jean de la Croix (Paris, 1942-1947, éd. de Lucien-Marie de Saint-Joseph) dans la traduction de Cyprien. On ne peut que relever avec plaisir ces témoignages qui contrastent avec les appréciations de l'éditeur des *Études historiques* de 1911 et le jugement cavalier d'H. Bremond (*Histoire du sentiment religieux en France*, t. 6, Paris, 1922, p. 388) : « quant à son biographe (de Mme de Neuvillette), s'il nous amuse parfois, c'est bien malgré lui ».

A ces traductions d'œuvres carmélitaines écrites en espagnol ou en latin, il faut ajouter :

1° *Hierothomie de Jésus-Christ ou Discours des saints suaires de Notre-Seigneur*, de Jacques Chifflet, traduit (Paris, 1631) du latin avant l'entrée de Cyprien chez les carmes. 2° *La vie de l'esprit pour s'avancer en l'exercice de l'oraison*, traduit de l'espagnol d'Antoine de Rojas (1re partie, Paris, 1646; 2e partie, 1649; souvent réimprimées : 1648, 1652, 1668, etc); ce livre, qui n'est pas destiné aux commençants, dit Cyprien, « est un des plus grands trésors qui ait paru de longtemps dans l'Église »; le texte espagnol fut mis à l'Index en 1689. Cyprien n'hésita pas à défendre la doctrine de Rojas, notamment dans ses *Avis pour les spirituels* et dans son *Abrégé de l'oraison*. 3° *Réflexions sur l'éternité où sont contenues quatre maximes de ce même sujet*, Rouen, 1665; les *Maximes* sont une traduction adaptée de l'italien; *Le bouclier de la piété chrestienne, tiré des quatre maximes de l'éternité* (Anvers, 1706) en est sans doute une autre adaptation.

3. *Œuvres personnelles.* — L'œuvre spirituelle de Cyprien est considérable. Pétri de la doctrine carmélitaine, ses ouvrages et ses pensées sont marqués d'un cachet personnel (présence de Dieu, oraison et contemplation par exemple) qui font désirer une étude approfondie de son œuvre et de ses sources. Signalons, en laissant en latin les titres que nous n'avons trouvés que dans Cosme de Villiers : 1° En 1650, à Paris, *Le monde saint et le Paradis en terre ou le divin exercice de l'oraison mentale accommodé à toutes sortes de personnes pour vivre saintement;* extraits dans *Études carmélitaines*, avril 1935, p. 158-161, 172. 2° *Le monde saint où est tracé le moyen de vivre saintement... dans toutes sortes d'états.* 3° *Description des déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1651, 1668; Hélyot en donne des extraits dans son *Histoire des ordres monastiques* (t. 1, Paris, 1721, p. 361-366). A Paris, en 1651, 4° *Praxis christiana et praeparatio ad bene moriendum et ad adjuvandos morti proximos;* 5° *La destruction du duel.* 6° *Clavis thesaurorum coelestium seu de exercitio praesentiae Dei*, réédition, Bruxelles, 1662. 7° *Avis pour les spirituels et l'esprit de vie de la vie de l'esprit*, Paris, 1653. En 1660, à Paris, 8° *Exercices de l'homme intérieur*; 9° *Pacis et pietatis regiae triumphus;* 10° *Recueil des vertus et des écrits de la baronne de Neuvillette*, mystique dirigée par le Père Cyprien (voir H. Bremond, t. 6, p. 387-390). En 1661, à Paris, 11° *Consilia spiritualia;* 12° *L'onction de la croix.* 13° *Caecitas et ingratitudo sine pari, per modum dialogi inter duos solitarios*, Bruxelles, 1664. 14° *Réflexions sur l'éternité, pour les grands et pour les petits et pour toutes sortes d'états*, Rouen, 1665, 1697, Paris, 1672; en rapprocher 15° *Conclusion des réflexions sur l'éternité*, parue à Rouen en 1666. 16° *Abrégé de l'oraison mentale et la manière de s'y occuper longtempe et avec facilité*, Bruxelles, 1665; extraits dans *Études carmélitaines*, avril 1935, p. 161-172.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, 1730, p. 99-101. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752; Rome, 1927, t. 1, col. 355-357. — *Catalogus chronologicus et historicus carmelitarum discalceatorum provinciae parisiensis*, ms. 1155, bibliothèque de l'Arsenal, f. 92. — Avertissement de Lucien-Marie de Saint-Joseph dans l'éd. de S. Jean de la Croix, Paris, 1942-1947, indiquée plus haut. — J. Godefroy, *La vie de dom Simplicien Gody, poète et écrivain mystique*, Ligugé, 1931, p. 174-177. — Benoît-Marie de la Sainte-Croix, *Les saints déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1927. — *La vie carmélitaine*, dans *Études carmélitaines*, avril 1935, p. 39, 45, 150, 158-172, 174-175.

Michel-Jean Picard.

1. CYRILLE D'ALEXANDRIE (saint), † 444. — Dans ses œuvres exégétiques, ses traités dogmatiques, ses écrits anti-nestoriens ainsi que dans son ouvrage contre l'empereur Julien, l'évêque d'Alexandrie n'apparaît pas à première vue comme un auteur spirituel. Il fait plutôt figure de théologien solide et subtil, de polémiste, d'exégète. Ses homélies ne présentent rien d'original et ses nombreuses lettres, bien que contenant çà et là des conseils utiles, sont loin d'être des lettres de direction. Nulle part, la doctrine spirituelle de Cyrille ne se trouve exposée d'une manière systématique; après la lecture de ses ouvrages, abondants et parfois diffus, on doit s'imposer un effort de synthèse pour dégager les trésors qui s'y trouvent cependant enfouis. 1. *Sources de la doctrine spirituelle.* — 2. *Aperçu général.* — 3. *Notions particulières.*

1. Sources de la doctrine spirituelle

Bien que nous ne sachions presque rien de la vie de Cyrille avant son épiscopat, on peut tenter de chercher les sources de sa spiritualité dans sa formation monastique, scripturaire et patristique.

1° Formation monastique. — Le rayonnement de la vie monastique en Égypte au 4e siècle était si grand que Cyrille ne pouvait pas, même à son insu, ne pas en recevoir le bienfait. Après avoir achevé vers la fin du siècle ses études libérales à Alexandrie et avoir été initié aux études scripturaires et théologiques, Cyrille fut envoyé par son oncle, le patriarche Théophile d'Alexandrie, aux déserts de Scété et de Nitrie. Macaire et Sérapion n'étaient plus de ce monde; mais Cyrille connut Schenoudi d'Atrépé qu'il emmènera plus tard au concile d'Éphèse (3 lettres auraient été adressées par Cyrille à Schenoudi, voir *Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores coptici*, textus, series 2a, t. 4, p. 225).

Sous le rayonnement spirituel d'Isidore de Péluse, grand directeur d'âmes, Cyrille put faire l'expérience de l'ascèse. Les solitaires lui enseignèrent cette purification (κάθαρσις), cette ἀπάθεια, cette maîtrise de soi, ce recueillement, cette abnégation dont il parlera ensuite à maintes reprises, surtout dans l'*Adoration*, les *Glaphyres* et ses autres commentaires scripturaires.

Les moines lui apprirent l'importance de l'obéissance et de l'humilité (soumission à Dieu, au Christ, à l'Église, à l'autorité constituée : PG 69, 48, 632*ab*; 68, 476, 883; 74,20; 75, 993-996; 76, 1392-1396; sur l'obéissance du Christ : 76, 1358*c*, 1364-1365); ils lui donnèrent de fortes leçons de vie intérieure et l'encouragèrent à marcher dans la voie de la contemplation.

Les œuvres de Cyrille sont dans PG 68-77; nous n'indiquons ordinairement que la tomaison.

Bien qu'il ne fût manifestement pas fait pour la vie monastique (G. Bardy, dans *Histoire de l'Église*, coll. Fliche-Martin, t. 4, Paris, 1937, p. 156; F.-M. Abel o p, *Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine*, dans *Kyrilliana*, Le Caire, 1947, p. 212), ce séjour au désert le marque pour la vie; il reste en relations épistolaires avec les moines qui seront bientôt sous sa juridiction épiscopale (*Lettres aux moines*, PG 77) et notamment avec Isidore dont il continue de recevoir les austères conseils (R. Aigrain, *Quarante-neuf lettres de saint Isidore de Péluse*, Paris, 1911; *Ep.* 1, 25, PG 78, 197). A l'occasion, Cyrille parle de la perfection que doivent réaliser les moines (*Sur Isaïe*, 70, 1364-1365); l'on trouve à leur adresse une remarque intéressante sur l'union de la prière et du travail dans l'*Adversus anthropomorphitas* (76, 1076a), traité provenant d'un auteur inconnu qui se serait servi de deux petits ouvrages cyrilliens : *Ad Tiberium* et *De dogmatum solutione* (76, 1065-1132; *In D. Joannis evangelium*, éd. Pusey, t. 3, p. 545-602).

2° Formation scripturaire. — Cyrille a une connaissance approfondie de l'Écriture. Non seulement la facilité avec laquelle il allègue, rapproche, commente les textes et s'en sert pour son argumentation contre ariens ou nestoriens (voir N. Charlier, *Le Thesaurus...*, p. 66-71), montre qu'il possède la Bible littéralement et s'en assimile merveilleusement le contenu, mais l'aisance avec laquelle il sait faire jaillir le sens spirituel prouve qu'il a longuement médité et goûté les paroles inspirées. On remarquera que le thème de l'*image* revient sans cesse sous sa plume. Le programme de retour au Père, la restauration de l'image, le chemin de perfection chrétienne qu'il nous trace, est renoncement et amour, dépouillement du vieil homme, revêtement de l'homme nouveau, incorporation au Christ, charité poussée jusqu'au sacrifice, montée vers la cime où l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu dans l'Esprit. Sauf pour Isaïe (PG 70), les petits prophètes (PG 71-72) et l'Évangile de saint Jean (PG 73-74), il ne nous reste malheureusement des commentaires cyrilliens que des fragments. Ph. E. Pusey a édité *In 12 Prophetas*, Oxford, 1868 et *In sancti Joannis evangelium*, 1872; voir sur la connaissance de l'Écriture notre *Dogme et spiritualité...*, p. 19-22, 53-54, 197-198, 374-392, 428-430, etc.

3° Formation profane et patristique. — Cyrille est ouvert à tous les courants d'idées justes. Sans méconnaître les vérités qui se peuvent trouver dans le platonisme, le néo-platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme (*Dogme*, p. 448-453), ce n'est pas dans ces systèmes qu'il va puiser sa propre doctrine. Les courants de pensée avec lesquels il entra en contact par ses lectures de Clément ou d'Eusèbe, d'Athanase ou de Didyme, ou bien dans les écoles non-chrétiennes d'Alexandrie, n'ont pas exercé sur lui une profonde influence, même dans l'expression de ses idées. Il n'a pas été comme Augustin successivement endoctriné par le manichéisme et le néoplatonisme avant de s'établir dans la lumière chrétienne. Sa formation est ecclésiastique (*Dogme*, p. 65-71, 454-490).

Cyrille a le culte de la Παράδοσις ecclésiastique et du Κήρυγμα apostolique. Il conserve précieusement ce qui lui a été transmis, tout en ayant le sens du progrès dans l'explicitation. Il lui était presque impossible d'ailleurs de séparer les sources patristiques des sources scripturaires; la plupart des textes des Pères qu'il cite, notamment au cours de la controverse nestorienne, ne sont que des commentaires de l'Écriture et contiennent comme des joyaux dans un écrin plusieurs passages scripturaires. On trouve fréquemment sous sa plume l'expression jumelée ἡ Γραφὴ καὶ οἱ Πατέρες.

2. Aperçu général

La doctrine spirituelle de Cyrille se trouve sporadiquement exposée dans les ouvrages trinitaires et christologiques, les commentaires scripturaires, les lettres et les homélies.

Le *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité* comprend 35 chapitres où sont réfutées les erreurs d'Arius et d'Eunomius (PG 75). La défense de la consubstantialité du Verbe et du Saint-Esprit fournit pour notre sujet des notations utiles. Les *Dialogues* 1-6 *sur la sainte et consubstantielle Trinité* traitent encore sous une autre forme de la consubstantialité du Saint-Esprit (75). Dans ces deux ouvrages trinitaires ainsi que dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* se lisent les textes majeurs sur la divinisation du chrétien et sur l'habitation des trois personnes dans l'âme. Dans les œuvres exégétiques foisonnent les passages concernant la doctrine spirituelle. Dans l'écrit *Sur l'adoration en esprit et en vérité* comprenant 17 livres composés sous forme de dialogue entre Cyrille et Palladius, on trouve une explication spirituelle de l'ancien Testament (68). Cyrille expose ce qu'a voulu dire Notre-Seigneur par cette parole : « Je ne suis pas venu détruire la loi et les prophètes, mais les perfectionner », et ce qu'il faut entendre par la προσκύνησις « en esprit et en vérité ». La loi et les prophètes ne sont pas abolis, mais perfectionnés; les observances judaïques n'étaient que l'ombre et la figure du culte nouveau, intérieur; l'offrande spirituelle, c'est la mort au péché et le don de soi-même à Dieu (*Dogme*, p. 413, 428-430).

Si les historiens sont à peu près d'accord pour dater l'*Adoration* d'avant 430, ils discutent encore sur les années de composition du *Commentaire sur saint Jean*. Mgr G. Jouassard (*L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428; essai de chronologie et de synthèse*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 159-174) considère qu'il n'a pas dû être publié avant 429; Ehrhard, Batiffol, Bardenhewer en placent la composition en pleine controverse nestorienne, tandis que Mgr Lebon et Charlier le regarderaient plutôt comme la première œuvre exégétique de l'évêque d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, le *Commentaire sur saint Jean* contient d'importants développements sur le corps mystique (l'expression n'est pas dans Cyrille) et sur l'allégorie évangélique de la vigne et des sarments. Invisible animateur et visible champion du combat spirituel, le Christ, descendu sur terre pour faire la guerre au péché, ouvre la voie à un relèvement long

et laborieux; l'humanité déchue ne peut se passer de son exemple et de sa grâce. « Sans moi, vous ne pouvez rien faire ».

Si la sotériologie de Cyrille éclaire et anime sa doctrine spirituelle, il faut pour la bien comprendre la remettre dans le cadre d'une théologie trinitaire. A cause du nombre et de l'importance de ses écrits antinestoriens, on a trop souvent centré la pensée cyrillienne sur la christologie et une christologie un peu étroite. A la suite d'É. Mersch (*Filii in Filio*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 65, 1938, p. 551-592, 681-702, 809-830, et *Le Corps mystique du Christ*, t. 1, 2e éd., Paris, 1936, p. 487-524), j'ai axé l'étude de sa doctrine dans un ensemble où la dévotion au Père, au Fils et au Saint-Esprit retrouve la place primordiale qui lui est due (H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944).

La présence trinitaire et la ressemblance avec Dieu qui perfectionnent notre être apparaissent comme les notions-clés qui aident à situer tout le reste. Au point de vue personnel, le chrétien doit tendre à réaliser la perfection du Père par l'imitation du Fils en coopérant au modelage intérieur du Saint-Esprit; au point de vue social, il nous incombe de réaliser autant que possible entre nous l'unité qui existe entre le Père et le Fils. On pourrait rattacher à trois textes scripturaires cette doctrine cyrillienne. « Nous viendrons et nous ferons en vous notre demeure », « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », « Qu'ils soient un comme nous sommes un ». L'habitation de Dieu dans l'âme et dans l'Église, sa présence et son activité transformantes, font de l'homme dans sa vie intérieure comme dans sa vie de relations, une image vivante de la Trinité. Dans l'Esprit, par le Fils, nous retournons au Père qui est la vie éternelle.

«.Notre retour vers Dieu, qui se fait par le Christ, notre Sauveur, ne s'opère que par la communion et la sanctification de l'Esprit. Ce qui nous élève vers le Fils et nous unit ainsi à Dieu, c'est l'Esprit. En le recevant en nous, nous devenons participants et communiants à la nature divine. Or nous le recevons par le Fils, et dans le Fils nous recevons le Père » (*Sur saint Jean*, XI, 10, 74, 545*a*). Les trois premières parties de *Dogme...* traitent du Père, du Fils et de l'Esprit; la quatrième, de l'Église, organisme mystique et organisation visible. C'est sur cette base trinitaire que se fonde la spiritualité cyrillienne.

Il nous faut maintenant étudier les principaux points qui intéressent la vie spirituelle : prière et pénitence, connaissance et amour de Dieu, vie liturgique et sacramentelle, christocentrisme et divinisation.

3. Notions particulières

1° Prière. — Sur la prière d'adoration, de reconnaissance, de repentir, de demande, cf *Dogme*, p. 412-420. Remarquons l'insistance de Cyrille sur la présence de Dieu (69, 1145*b*, 1185*c*; 74, 525; 73, 129-132) et sur ses diverses formes : présence dans le temple cosmique (*Contre Julien*, 76), dans l'arche d'alliance et le Temple de Jérusalem (*Glaphyres*, 69, et *sur l'Adoration*, 68), dans l'âme humaine par la grâce, l'habitation de la Trinité, la foi au Christ, la charité et l'eucharistie.

2° Pénitence. — Cyrille exhorte souvent à l'abnégation, à la mortification (*Dogme*, 391-398). C'est dans les homélies pascales qu'il parle le plus souvent du jeûne en général et du jeûne quadragésimal (*Hom.* 1, 77, 409-418; *Hom.* 7, 535-539; voir Pierluigi Meloni, *Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alexandrino*, dans *Kyrilliana*, p. 247-271).

3° Connaissance et amour de Dieu. — Cyrille évite à la fois l'anthropomorphisme et ce que l'on appellera plus tard l'agnosticisme. Par sa lettre à Calosyrios, nous apprenons qu'il y avait encore de son temps un bon nombre d'anthropomorphites parmi les moines de Calamon. Chez les moines d'Arsinoë était aussi répandue cette opinion étrange que Dieu devait avoir une forme humaine; car si Dieu a créé l'homme κατ' εἰκόνα Θεοῦ, il faut en conclure, pensaient-ils, puisque l'homme a un corps, que l'essence divine est ἀνθρωποειδής; — Dieu, réplique Cyrille, est Esprit pur, c'est-à-dire immatériel; l'image de Dieu n'est pas à chercher dans le corps mais dans l'âme (76, 1068; Pusey, *In D. Joannis evangelium*, t. 3, p. 603-607). En luttant contre l'anthropomorphisme et aussi contre l'opinion erronée d'une connaissance compréhensive de Dieu, Cyrille insiste sur la transcendance divine (*Sur saint Jean*, 1, 3, PG 73, 85; VIII, 23, 805; XI, 9, PG 74, 205). Mais la théologie cyrillienne n'est pas uniquement théologie négative (69, 465, 466; 75, 872). « Il ne suffit pas de savoir que Dieu existe, il faut encore avoir à son sujet des idées convenables et justes » (73, 928*b*). En constatant l'ordre, la beauté, la grandeur, la puissance qui brillent dans le monde, on peut parvenir à une croyance en un Dieu, suprême artisan du monde, doué d'une sagesse, d'une beauté, d'une puissance transcendantes (*Sur l'épître aux Romains*, 74, 776; *Contre Julien*, 76, 624-625). On peut même parler d'une connaissance spontanée de Dieu (*Glaphyres sur la Genèse*, 69, 36; *Contre Julien*, 76, 653), connaissance qui n'est pas sans relation avec la moralité de la vie, car ce sont les cœurs purs qui voient Dieu (*Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, 68, 885-1009; *Contre Julien*, 76, 525, 685-688, 876). Cette connaissance est d'ailleurs analogique :

> Il nous faut remonter des choses corporelles aux choses spirituelles dont elles sont l'image très évidente (*Sur Osée*, 71, 97*a*). Ce qu'on touche de la main est la figure des choses intelligibles et par ces exemples grossiers tirés des réalités matérielles, on fait connaître souvent d'une manière exacte les spirituelles (*Sur S. Jean*, 73, 264*a*; Pusey, t. 1, p. 236). Nous nous servons de tout ce qui nous environne pour éclairer et signifier les choses divines; c'est ainsi que sur un petit tableau on décrit le cercle des cieux (*Trésor*, ass. 31, PG 75, 449*a*; *Sur S. Luc*, 72, 624; *Glaphyres sur la Genèse*, 69, 225*c*).

4° Image de Dieu. — Si l'on cherche dans la doctrine cyrillienne le foyer où convergent et d'où divergent les diverses notions sur le sens spirituel du monde, sur l'âme, Dieu, le Christ et l'Esprit, si l'on veut autour d'un centre polariser et ordonner les idées secondaires, l'on est fondé à choisir celle d'image de Dieu (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ). L'auteur de l'univers a laissé un reflet de lui-même dans son ouvrage; entre son œuvre et lui, il y a participation μέθεξις, en même temps que ressemblance μίμησις. Comme il existe une hiérarchie entre les êtres, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins de Dieu, l'âme qui déjà peut reconnaître Dieu dans le monde où il se reflète comme en un miroir, le reconnaîtra encore mieux en elle-même; car elle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Sur saint Jean*, 74,

277*cd*; *Trésor*, ass. 34, PG 75, 584*d*; *Sur l'Adoration*, 68, 148*a*; *Contre les anthropomorphites*, 76, 1081*b*; *Sur la* 1re *épître aux Cor.* 7, 21, 74, 877*b*; *Sur saint Luc*, 5, 11, 72, 801*c*; *Sur saint Jean*, 73, 84*c*, 204-205; Pusey, t. 3, p. 555-557, 589-605; *De la sainte et consubstantielle Trinité*, 75, 673).

Chez l'homme, cette ressemblance divine est double : la ressemblance ontologique exige une ressemblance morale; il faut avoir des mœurs divines; noblesse divine oblige à une conformité de pensée et de volonté avec Dieu *(ibidem)*. Plus on imite ses attributs moraux, plus on le connaît d'une manière vitale et concrète. Cyrille parle parfois des attributs divins que nous appelons « métaphysiques » : transcendance et immanence, incompréhensibilité, immensité, ubiquité, simplicité (*Sur saint Jean*, 73, 129-132; Pusey, t. 1, p. 112 svv; *Sur le psaume* 11, 3, PG 69, 793; *Sur saint Jean*, 8, 54, PG 73, 928; Pusey, t. 2, p. 124-125), mais il invite surtout les fidèles en reprenant les termes évangéliques à imiter les attributs moraux : « Dieu est Charité », « Soyez parfaits, miséricordieux, comme votre Père céleste ». Le modèle suprême est la sainteté de Dieu, sa Bonté.

Porphyre au quatrième livre de l'Histoire des Philosophes, dit que « Platon a eu l'idée et a parlé du Dieu unique »; aucun nom ne lui convient et l'esprit humain ne peut le saisir que par des appellations qui sont dites à posteriori; c'est d'une manière impropre que l'on parle de lui. Que si, parmi les noms qui sont en usage chez nous, on ose lui en appliquer un, c'est plutôt « L'Un » et « Le Bien » qu'il faut l'appeler... Nous l'appelons aussi « bon » parce que sa nature représente le bien; tout ce qui est bon a sa source en lui, les autres êtres imitant, si l'on peut dire, chacun pour sa part, ce qui est la propriété exclusive de Dieu et obtenant par elle leur perfection (*Contre Julien*, 76, 549*a*).

5° Péché, détérioration de l'image divine. — Par le péché, l'homme s'éloigne volontairement de la présence divine et détruit en lui-même l'image du divin. « Il a été formé à l'exemple de la beauté archétype et perfectionné à l'image du créateur (κατ' εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος), soutenu en vue de toute espèce de vertus par la force de l'Esprit qui habitait en lui » (*Sur saint Jean*, 14, 20, PG 74, 277; *Sur saint Matthieu*, 24, 51, PG 72, 445*c*). La nature d'Adam n'était pas en effet fixée dans le bien (PG 69, 20-21; 74, 275, 784, 908; 75, 336). Le premier homme se laissa tenter par l' « inventeur du péché ». Il désobéit au commandement donné par son Créateur (68, 148); aussitôt « il fut rejeté et tomba hors de Dieu et de l'union avec le Fils opérée par l'Esprit » (6e Dialogue *sur la Trinité*, 75, 1016*a*; 72, 753*c*; 76, 1396*b*). Tout ce qu'il ne possédait pas par essence, il le perdit. La ressemblance divine supérieure fut détruite (*Contre les anthropomorphites*, 76, 1096). Avec l'éloignement du Saint-Esprit disparurent les privilèges gracieusement accordés par le Créateur. La mort et la corruption firent leur entrée dans le monde (74, 813; 77, 209). Le règne du démon et du péché commença (74, 329; 77, 888). Le sinistre cortège faisant suite à la corruptibilité réapparut : laideur, faiblesse, tyrannie des passions rebelles (76, 1396*b*), concupiscence (τὴν κατὰ πάντων ἡμῶν τυραννήσασαν ἁμαρτίαν que Cyrille distingue du péché originel proprement dit (τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν). Toute la descendance de celui qui est devenu corruptible naîtra mortelle, privée de l'ἀφθαρσία, cette ressemblance divine supérieure. Si l'on demande comment les hommes ont pu être responsables d'un péché non-personnel, Cyrille répond :

Lorsqu'Adam fut tombé sous l'empire du péché et eut été soumis à la corruption, aussitôt les passions impures s'emparèrent de la nature de la chair. Notre nature devint malade de la maladie du péché par la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Ainsi plusieurs ont été constitués pécheurs, non pas qu'ils aient péché en Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont cette même nature, qui est soumise à la loi du péché (74, 789*ab*; 76, 1092).

6° Place du Christ dans la vie chrétienne. — Par le péché d'Adam, l'image divine a donc été détériorée et les fils d'Adam sont impuissants par eux-mêmes à récupérer cette immortalité perdue (72, 908*d*-909*a*; 74, 192*b*, 788; 75, 968*cd*; 76, 1092). Mais le Logos en s'incarnant est venu accomplir la Rédemption, « cette restauration de l'antique beauté de la nature ». Nous participons grâce à Lui à la filiation divine, υἱοθεσία (70, 888*d*-889; 73, 153*b*; 74, 69*b*). Devenu notre frère aîné, le Christ nous fait connaître et aimer son Père qui devient notre Père; il nous montre le chemin du retour; du Père, il est l'envoyé (73, 885*cd*); il est l'image (69, 465; 72, 40; 74, 300*a*; 75, 184-185, 812*b*); du Père enfin il est la gloire (73, 309, 540, 913*c*; 74, 248-249, 480; 75, 1025*a*; 76, 104*b*, 183, 1404*a*).

La spiritualité cyrillienne, on le voit, est christocentrique. Dans et par le Christ, l'anthropocentrisme et le théocentrisme se rejoignent. Le Christ est présent dans le chrétien (par la foi, la charité, le baptême, l'eucharistie) et le chrétien doit imiter le Christ et s'unir à lui. En se faisant homme, Dieu de son côté a pris toutes les faiblesses humaines non-peccamineuses; il s'est abaissé (76, 1173*c*); il a prié (72, 417-425, 461-465, 478 svv, 521-527, 580-581, 685-688, 877*d*, 908*b*, 916-921; 74, 60-61, 136*b*, 256-257, 349, 385, 473-477; 76, 1173*c*); il a souffert; il a connu le trouble (74, 53*a*); il a expérimenté l'abattement et la tristesse (72, 920*d*); il est mort d'une mort véritable (73, 532*b*); il est ressuscité (76, 1405*a*). Grâce à l'exemple du Christ et plus encore grâce à la puissance qu'ont les actes du Christ de se reproduire en chaque individu, le chrétien doit renouveler en lui-même les mystères du Christ, éprouver les mêmes sentiments que lui, s'unir à ses pensées, à ses volontés, à ses affections, à ses prières. Sauf le mal moral, toute la vie humaine a été reprise par le Christ; en retour il incombe au chrétien de revivre toute la vie humaine avec lui, de s'unir à sa Passion, à sa mort, à sa Résurrection, à son Ascension (*Dogme*, p. 163-184). Entre le chrétien et le Christ existent des rapports de solidarité et d'échange, fondés sur la consubstantialité que le Christ a avec Dieu et avec les hommes (L. Janssens, *Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 15, 1938, p. 233-278 et É. Mersch, *loco cit.*).

7° Foi et baptême. — Comment s'accomplit notre incorporation au Christ? Principalement par la foi et le baptême, par la charité et l'eucharistie. Le baptême nous fait fils de Dieu, frère du Christ, membre de l'Église corps du Christ. Lorsqu'on a terminé la catéchèse, il n'y a pas de raison de différer le baptême qui nous apporte l'illumination de l'Esprit; si on repousse sa réception jusqu'à la vieillesse, il est possible qu'on reçoive la rémission des péchés, mais on se prive de beaucoup de grâces; on n'a pas fait valoir le talent

du père de famille (69, 432 svv). Nombreux sont les enseignements de Cyrille sur la nature du baptême, les conditions pour le recevoir, ses effets, son symbolisme, sa connexion avec la foi. Le baptême est le symbole de la mort et de la résurrection du Christ (68, 1009*a*; 69, 441*a*; 70,561*d*, 961*c*; 72,497*a*, 500*a*; 74,677*ab*, 773*b*; 75,1240*b*; 76,1188*a*). Par « la grâce du baptême et l'illumination de l'Esprit » (73, 244*cd*-245*a*) s'obtiennent la participation au Verbe incarné et la « gnose parfaite et véritable du Christ ». Le baptême qui fera des hommes des fils de Dieu agit à la fois sur l'âme et sur le corps; l'Esprit ne sera pas étranger à cette activité sanctifiante, divinisante :

Puisque l'homme est composé et non simple par nature, puisqu'il est un mélange de deux éléments (un corps sensible et une âme spirituelle), il lui fallait également un double traitement qui fût en quelque sorte homogène avec chacune des deux parties. Or par l'Esprit est sanctifié l'esprit de l'homme; par l'eau sainte est sanctifié le corps. Car de même que l'eau versée dans des récipients et exposée aux rayons du feu s'approprie la puissance de celui-ci, de même l'eau élevée par la vertu de l'Esprit à une puissance divine et ineffable, sanctifie à son tour tous ceux auxquels elle est appliquée (73, 224*d*-245*a*; 69, 29*c*, 625*c*).

Et encore : « L'eau baptismale nous purifie de toute souillure, de sorte que nous devenons un temple saint de Dieu et communiquons à sa divine nature par la participation au Saint-Esprit » (72, 904*c*; 69, 625*c*; 73, 577*b*-581, 520*d*-521*a*; 74, 488*a*; 76, 1073).

Porte d'entrée du royaume des cieux, instrument de sanctification qui lave les souillures de l'âme (68, 504, 853), le baptême unit les néophytes avec Dieu et tous les fidèles entre eux (71, 145, 804), dans l'unité du Christ et de l'Église. « Comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a qu'une seule foi et un seul baptême; dans cette foi, tous les fidèles doivent rester unis. S'en séparer comme les hérétiques, c'est se perdre, car les sarments détachés du cep cessent de vivre » (69, 552; 75, 1256). Le baptême est inséparable de la foi en ce sens encore que dans les rites d'initiation, on faisait précéder la cérémonie d'une triple profession de foi (73, 1008) et le rite lui-même qui faisait passer les catéchumènes à une nouvelle vie, celle du Christ et de l'Église, était souvent désigné par l'hendiadys : πῖστις καὶ βάπτισμα (70, 40, 573; 74, 696).

8° Charité et eucharistie. — On sait la place que tient dans la spiritualité de Cyrille l'eulogie mystique, chair vivifiante du Christ (68,501*b*). La chair du Christ donne la vie et l'incorruptibilité à celui qui la mange (69,428*a*; 73,560*d*-561*d*), dans les conditions requises (74,696*bd*). Elle a à la fois une efficacité sur les âmes et sur les corps (*Dogme*, p. 185-218). Cyrille décrit cette union de Dieu incarné avec le communiant en recourant selon son habitude à des comparaisons tirées de la vie quotidienne, notamment à celle de deux morceaux de cire fondus ensemble ou du levain mêlé à la pâte (73,584). Il s'agit d'une union réelle, physique, selon la chair, union différente de celle qui nous unit au Christ spirituellement (πνευματικῶς) « par la charité parfaite, par la foi simple et droite et par une conscience pure et vertueuse » (72,909*cd*; 74,341,564*c*; 76,1189*b*). Mais cette union est dite relative (σχετική) et non substantielle par comparaison à l'union du Logos et de la nature humaine dans l'Incarnation (72,909*cd*).

L'eulogie sainte, la caro vivificatrix, en unissant les fidèles au Christ unit aussi les fidèles entre eux (74,556; 76,193*cd*). Cyrille parle souvent de l'union et de la charité fraternelle. Au début de la trop fameuse controverse nestorienne : « J'aime la paix, déclare-t-il, il n'y a rien que je haïsse plus que les querelles et les disputes. J'aime tout le monde et si je pouvais guérir un frère en perdant tout mon avoir et tous mes biens, je suis prêt à le faire avec joie, car la concorde est ce que j'estime le plus » (77,61-64; aussi *Dogme*, p. 35, 527-528). Comment se pourrait-il que ceux qui participent à un même pain mystique ne pratiquent pas la charité fraternelle et le dévouement au prochain?

Pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, quoique nous ayons chacun une personnalité distincte, le Monogène a inventé un merveilleux moyen; par un seul corps, le sien propre, il sanctifie ses fidèles dans la communion mystique, les faisant un seul corps avec Lui et entre eux. Nulle distinction ne peut survenir à l'intérieur du Christ. Unis tous à l'unique Christ par son propre corps, le recevant tous, Lui un et indivisible, en nos propres corps, nous sommes les membres de ce corps unique, et Il est ainsi pour nous le lien de l'unité (76, 125-129).

Devenant participants de l'Esprit, nous sommes unis au Sauveur de tous et les uns aux autres. Nous devenons ainsi concorporeis en ceci que, « le pain étant un, nous devenons tous un seul corps; car tous nous participons à l'unique pain ». Le corps du Christ qui est en nous, nous maintient dans l'unité puisqu'il n'est en aucune façon divisé (76, 193-196). Cyrille aime à citer et à commenter les textes johanniques sur l'union, par exemple *Jean* 17, 21, ceux de Paul (1 *Cor.* 10, 17; 12,27; *Éph.* 5,20) ou ceux de Matthieu sur le jugement dernier (74,556, 516*d*-517*a*, 283-444,561; 75,695-697; 68,973).

Si la perfection consiste au point de vue personnel à ressembler au Père par l'imitation du Fils, et au point de vue social à réaliser dans la mesure du possible l'unité du Père et du Fils selon cette formule de la prière sacerdotale : « Qu'ils soient un comme nous sommes un », tout cela ne peut s'accomplir qu'en coopérant au modelage intérieur du Saint-Esprit qui est à la fois l'Esprit du Père et du Fils. C'est dire la place importante qu'occupe dans la doctrine spirituelle de Cyrille la pneumatologie.

9° Pneumatologie. — On en trouve surtout les éléments dans les chapitres 33 et 34 du *Trésor*, dans le dernier dialogue *sur la Trinité consubstantielle*, dans les défenses et commentaires du 9e anathématisme, enfin dans les livres 5 et 11 *sur saint Jean*. Si le chrétien peut être divinisé, c'est parce que le Saint-Esprit est Dieu. C'est moins cette question de la divinité et de la consubstantialité qui nous intéresse, que l'enseignement cyrillien sur l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme des justes, et sur son activité. « Le Christ est formé en nous en vertu d'une forme divine que le Saint-Esprit nous infuse par la sanctification et la justice » (*Sur Isaïe*, 70,936*b*; 75,1013*d*); le Saint-Esprit imprime dans l'âme un sceau (76,1384*d*); il nous fait passer à un autre état (74, 433*cd*); il nous rend conforme au Christ par une certaine qualité (ποιότης) qui est dans la sanctification (70, 1445*c*; 77, 617*d*-620); le Christ est « gravé et reproduit en nous » (75, 1088*b*-1089*d*). Le chrétien en qui l'image du Christ est imprimée doit imiter les exemples du Sauveur, notamment son amour du Père et son amour des hommes, son esprit filial et son esprit apostolique, parce que le Saint-Esprit, esprit

du Père et du Fils, est présent en lui, d'une présence qui le sanctifie en le transformant, moralement, ontologiquement, sans que la personnalité du chrétien en soit pour autant détruite. Le Saint-Esprit qui nous sanctifie et nous divinise (75, 333*c*) n'est pas sanctificateur par ce qui lui est propre, mais par une vertu qui lui est commune avec le Père et le Fils. « Il est saint par nature et il est sanctificateur pour toute la création; mais la sainteté qu'il manifeste ainsi est le propre de la divinité » (6e *Dialogue sur la Trinité*, 75, 1009*d*). « Ce qui nous arrive et, en général, ce qui est fait dans les créatures, a beau paraître distribué entre chaque personne, nous n'en croyons pas moins que tout est du Père par le Fils dans l'Esprit » (74, 336*b*). L'unité d'opération dont il est question ici a été fortement soulignée (P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes. Le fait, le mode*, Paris, 1928, Rome, 1949; *De sanctissima Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1946). Sans admettre l'opinion particulière de Petau au sujet du rôle très spécial que jouerait le Saint-Esprit dans notre sanctification (*De Trinitate*, lib. 8, c. 4-7, t. 3, Paris,1865, p. 453-495 et *De Lege et Gratia*, lib. 1, c. 7-8, t. 5, p. 21-29), bon nombre de théologiens, tout en tenant l'indivision dans l'opération divine (causalité efficiente), se plaisent à souligner aussi un rapport particulier et distinct d'union et d'assimilation à ce qui serait propre aux personnes.

Quand on relit les textes si riches et si profonds de Cyrille sur l'inhabitation divine, qui ont donné lieu à tant de commentaires (Scheeben, Waffelaert, de Régnon, etc), on ne peut qu'en admirer la réserve, la pénétration et la vigueur intellectuelle; en même temps, on se gardera de les interpréter prématurément en un sens ou un autre, à la lumière d'une théologie ultérieure beaucoup plus évoluée.

10° Mariologie. — Les écrits cyrilliena contre Nestorius avant, pendant et après le concile d'Ephèse (431) (vg. Lettres aux moines et à Nestorius; *Homélie* IV, PG. 77, 991 sq.) eurent une grande influence au point de vue mariologique. Nous devons le signaler ici (*Dogme*, p. 257-286), car l'affirmation solennelle de la maternité divine de Marie est de toute première importance pour la spiritualité mariale. Le Logos de Dieu le Père est né de la Vierge Marie; elle enfanta selon la chair Celui qui était uni à la chair. Celle qui a enfanté le Dieu qui est apparu pour nous doit être nommée Mère de Dieu (PG 77, 13, 21, 64, 777*c*; PG 76, 259-292). La Virginité de Marie est une prérogative inséparable de sa maternité divine (PG. 73, 876; 76, 1129*a*) comme aussi sa toute-puissance sur le cœur de son Fils (sur Saint Jean, 73, 225*cd*, 729). Cyrille en exaltant la Vierge a grandement contribué à l'extension de son culte.

Conclusion

On peut dire que la conception de la vie spirituelle chez Cyrille, intimement liée à sa conception théologico-psychologique de l'homme, est essentiellement dogmatique. Les austères vertus que Cyrille encourage les fidèles à pratiquer se rattachent étroitement au dogme. Le chrétien vit de la foi, pourrait-on dire. En parlant du baptême et de l'eucharistie, du Corps mystique du Christ, Cyrille sait dégager les conséquences ascétiques et mystiques et montrer les conséquences sociales : à ce point de vue il est très proche de nous. Il reste très actuel par la place qu'il donne au culte communautaire et liturgique. On a pu recueillir une provende de textes sur le sacerdoce royal des fidèles (P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, coll. Museum Lessianum, Bruxelles-Paris, 1950, p. 557-562). Dans les lettres pascales qui nous restent (correspondant aux années 414-442), se manifeste l'importance qu'il attache à la préparation du mystère pascal et à sa participation : les baptisés et les communiants de Pâques doivent revivre mystiquement et communautairement la mort et la résurrection du Christ.

L'Église est le corps du Christ. Le chrétien qui se nourrit de l'eucharistie doit être un autre Christ. Il doit avoir les sentiments du Christ; pour lui, vivre, c'est le Christ, et mourir est un gain.

Écrivant aux moines d'Égypte, il commente ainsi le psaume 104, 15 : « Ne touchez pas mes christs » et *Habacuc* 3, 13 : « Tu es sorti pour le salut de ton peuple pour sauver tes christs » : « Ce nom de Christ ne convient donc pas seulement et proprement à l'Emmanuel, mais à tous les autres qui ont été oints de la grâce de l'Esprit Saint. Le nom en effet dérive de la chose : nous sommes appelés christs parce que nous avons été oints. Que nous aussi nous soyons enrichis vraiment de ce don si enviable et si éclatant de la grâce, c'est ce que Jean dans sa sagesse affirme, lorsqu'il dit : « Et vous, vous avez l'onction du Saint ». Et plus loin : « Vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne : l'onction vous enseigne (1 *Jean* 2, 20, 27) » (1re *lettre aux moines d'Égypte*, 77, 20).

Ce texte où se mêlent étroitement christologie et pneumatologie, écrit apparemment sans préoccupation ascétique et mystique, est cependant d'une grande portée spirituelle et très caractéristique du « génie » de Cyrille, dirait dom Ceillier.

La destinée du chrétien est de devenir dans et par l'onction de l'Esprit conforme à l'image du Fils, unique médiateur qui nous ramène au Père; tel est le leitmotiv de la doctrine spirituelle de Cyrille. Son enseignement ascétique et sa mystique nous apparaissent, répétons-le, essentiellement trinitaire. Le Père envoie son Christ; avec son Christ et par Lui, il envoie l'Esprit; et c'est dans l'Esprit, par le Fils, que s'effectue le retour ascensionnel au Père.

Si nulle part on ne trouve un exposé ex professo de la doctrine spirituelle, partout et toujours, Cyrille nous replonge dans les sources scripturaires, traditionnelles, sacramentaires et dogmatiques, et sans le moindre souci de la forme, en dépit de l'abondance exagérée de sa prose, il sait, par la justesse de certaines images, par la frappe de certaines formules, par l'étonnante pénétration de ses analyses, nous introduire au plus profond des grandes réalités spirituelles. Sans être le moins du monde moraliste, il a le secret de nous montrer les exigences religieuses et morales, les obligations intérieures et sociales de la doctrine révélée. Dans ses élévations sur les mystères il nous abreuve de merveilleuse façon. C'est pourquoi celui qu'Athanase le Sinaïte appelle σφραγὶς τῶν Πατερῶν à propos de la doctrine trinitaire (Ὁδηγός, c. 7, PG 89, 113*d*), l'intrépide défenseur de la Θεοτόκος, qui à son insu devait avoir une si réelle influence sur le développement ultérieur du culte marial, ce profond théologien de la christologie, de la grâce, du corps mystique, de l'eucharistie, auquel Léon XIII devait, le 28 juillet 1882,

conférer le titre de docteur de l'Église universelle, même s'il eut personnellement de grands défauts et ne fut pas professionnellement un maître de la vie intérieure, ne pourrait pas être passé sous silence dans une histoire de la spiritualité.

Une bibliographie importante sur st Cyrille se trouve dans H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 539-553. — Aux références de cet article on peut ajouter quelques travaux et documents récents.

Pie XII, *Encyclique Orientalis Ecclesiae*, 9 avril 1944, dans *Acta apostolicae Sedis*, t. 36, 1944, p. 129-144 et *Documentation catholique*, t. 42, 1945, p. 197-208; résumé dans H. du Manoir, p. 524-531. — G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 24, 1948, p. 23-58. — A.-M. Dubarle, *Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 32, 1948, p. 359-362. — N. Charlier, *Le Thesaurus de Trinitate de S. Cyrille d'Alexandrie. Questions de critique littéraire*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 45, 1950, p. 66-71. — J. Sagues, *El Espiritu Santo en la sanctificación del hombre segun la doctrina de S. Cirillo Alejandrino*, Madrid, 1947. — *Kyrilliana*, Le Caire, 1947. — J. Liebart, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951. — H. du Manoir, *Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 73, 1951, p. 785-803; *La doctrine mariale de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Lexikon der Marienkunde*, 1953. — A. Kerrigan O. F. M., *St Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*. Rome, 1952.

Hubert DU MANOIR.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM (saint), vers 313-vers 386. — 1. *L'homme.* — 2. *Les œuvres.* — 3. *La doctrine spirituelle.*

1. L'homme. — La vie de saint Cyrille peut être facilement résumée en quelques lignes. Né, semble-t-il, vers l'année 313, à Jérusalem ou dans les environs, Cyrille fut ordonné prêtre par l'évêque Maxime de Jérusalem, après une jeunesse dont nous ne savons absolument rien. On place habituellement cette ordination en 343. Suivant saint Jérôme, à la mort de Maxime, Acace de Césarée et les autres ariens promirent l'épiscopat à Cyrille, s'il répudiait l'ordination qu'il avait reçue de lui. Cyrille se laissa séduire par ces promesses et se remit à servir dans l'Église comme diacre. A ce moment, le siège de Jérusalem était occupé par Héraclius que Maxime, avant sa mort, avait désigné pour être son successeur. Cette désignation n'était pas régulière, si bien que, grâce à la faveur de ses protecteurs ariens, Cyrille put obtenir à la fois la chaire épiscopale pour lui-même et la déposition d'Héraclius qui fut ramené au rang de simple prêtre (*Chronicon*, ad annum 352; PL 27, 684). On n'est pas obligé de prendre à la lettre les détails de ce récit. Du moins peut-on en retenir le fait que Cyrille dut son siège, comme il était normal, à l'influence de son métropolitain : celui-ci était alors Acace, qui était l'adversaire d'Athanase et trouvait dans les milieux ariens ou arianisants les meilleurs alliés. Dans ces conditions, on comprend que, beaucoup plus tard, certains orthodoxes comme Épiphane et Jérôme aient glosé sur la promotion de Cyrille et que les évêques réunis à Constantinople en 382 aient éprouvé le besoin de faire savoir au pape saint Damase que le très révérend et très cher à Dieu Cyrille avait été autrefois consacré canoniquement par les évêques de la province et qu'il avait lutté beaucoup à diverses reprises contre les ariens (Théodoret, *Historia ecclesiastica* 5, 9; PG 82, 1217*c*).

En toute hypothèse, les rapports ne tardèrent pas à se tendre entre les évêques de Césarée et de Jérusalem : en 357 ou 358, Cyrille fut même déposé par un concile et exilé à Antioche d'abord, puis à Tarse. Ce fut sans doute dans cette dernière ville qu'il entra en relations avec les chefs du parti homéousien, alors en voie d'organisation : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Georges de Laodicée, Sylvain de Tarse. Il se rangea à leurs idées qu'il eut la joie de voir triompher en 359 au concile de Séleucie. Il fut alors réinstallé sur son siège; mais dès 360, Acace de Césarée le fit à nouveau déposer et exiler. Rentré à Jérusalem sous le règne de Julien pour y être le témoin de l'échec de la reconstruction du temple juif décrétée par l'empereur, il fut une troisième fois envoyé en exil sur l'ordre de Valens (367), avec tous ceux de ses collègues qui se trouvèrent dans la même situation que lui. En 378, la mort de Valens lui permit de reprendre définitivement possession de son siège épiscopal; il assista en 381 au concile de Constantinople et mourut, vers 386-387, sans autres aventures.

Pour bien comprendre la position doctrinale de Cyrille, il ne faut pas oublier que, dès 341, les évêques d'Orient réunis à Antioche pour la dédicace de l'*église d'or*, avaient déclaré solennellement qu'ils n'étaient pas les sectateurs d'Arius et qu'ils avaient adopté d'un commun accord le symbole de Lucien qui était susceptible d'une interprétation orthodoxe. Lorsque, en 359, Cyrille eut à prendre parti entre les différentes opinions qui, de nouveau, tendaient à se durcir et à se cristalliser, il n'hésita pas à se ranger aux côtés de Basile d'Ancyre et à enseigner comme lui que le Fils était semblable en substance, « homeousios », au Père. S'il n'acceptait pas encore le « consubstantiel » nicéen, qui lui semblait favoriser des tendances sabelliennes, il admettait que le Fils est vraiment Dieu, comme son Père.

A ce moment même, des orthodoxes, aussi peu suspects que saint Hilaire et saint Athanase, s'efforçaient d'entrer en relations avec les « homéousiens »; l'évêque d'Alexandrie allait jusqu'à écrire : « Pour ceux qui reçoivent toutes les autres décisions du concile de Nicée et qui n'ont des scrupules qu'au sujet du seul « consubstantiel », il ne faut pas les traiter en ennemis. Nous ne les attaquons pas, en effet, comme des ariomanites ni comme des adversaires des Pères, mais nous discutons avec eux comme des frères avec des frères qui pensent comme nous et ne diffèrent que touchant un mot » *(De synodis* 41, PG 26, 765*a)*. On ne saurait rien dire de plus clair. Il y faut même ajouter que, dès 348, date probable des *Catéchèses*, Cyrille de Jérusalem enseignait la doctrine qui restera la sienne. Sans admettre le consubstantiel, il professait que le Fils et le Père sont semblables en nature, semblables en tout, parfaitement semblables, que tous deux doivent être reconnus et adorés comme Dieu, qu'il y a entre eux unité spécifique de nature, homogénéité absolue, ce qui est le fond de l'orthodoxie.

2. Les œuvres. — L'œuvre capitale de saint Cyrille est constituée par 24 catéchèses, qui furent prêchées, semble-t-il, avant et après les fêtes de Pâques 348. La première d'entre elles, ou procatéchèse, forme une introduction et est habituellement comptée à part. Les catéchèses 1 à 18 s'adressent aux catéchumènes

qui se préparent à recevoir le baptême; elles sont surtout consacrées à l'explication du symbole. Les 5 dernières, ou catéchèses mystagogiques, sont destinées aux initiés et complètent leur instruction relativement au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. Du point de vue qui nous intéresse, ce sont les catéchèses mystagogiques qui sont les plus importantes. Il faut avouer que ce sont aussi celles dont l'authenticité est la plus discutée. Niée en 1911 par Th. Schermann qui, dans un article de la *Theologische Revue*, t. 10, p. 577, les attribue au successeur de Cyrille, Jean de Jérusalem, défendue en 1915 par S. Salaville, *Une question de critique littéraire. Les « catéchèses mystagogiques » de saint Cyrille de Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. 17, p. 531-537, cette authenticité a été de nouveau contestée en 1942 par Svaans, dans un article du *Museon*, t. 55, p. 1-43. Jusqu'à plus ample informé, nous admettrons l'origine cyrillienne de ces cinq catéchèses, mais nous sommes obligés de réserver les conclusions de l'avenir.

En dehors des catéchèses, il suffit de signaler une homélie sur le paralytique de la piscine de Bezetha (*Jean* 5), une lettre à l'empereur Constance pour lui faire part d'une apparition de la croix au-dessus de Jérusalem le 7 mai 351 et quelques fragments sans importance.

3. La doctrine spirituelle. — 1° On entre dans l'Église par le *baptême* et ce sacrement est si grand qu'il exige de ceux qui doivent le recevoir une minutieuse préparation : on ne le reçoit qu'une seule fois (*Procatéchèse* 7); il importe donc de ne rien négliger pour n'en perdre aucun fruit. Dès le moment où les catéchumènes sont inscrits au nombre des candidats, ils sont regardés comme les enfants de l'Église; ils ne doivent se préoccuper de rien autre que du mystère qui va s'accomplir en eux (*Procatéchèse* 13). Le baptême, en effet, délivre du péché, dont le diable est le premier auteur (*Catéchèse* 2, 4), et c'est pour cela qu'il est précédé de multiples exorcismes destinés à mettre en fuite le démon. Quelles que soient les fautes commises, même les crimes perpétrés, le baptême remet tout, guérit tout, pourvu qu'on ait confiance dans la miséricorde de Dieu et qu'on se repente sincèrement (*Catéchèse* 2, 5-9). Le pécheur descend dans l'eau avec ses fautes; l'appel de la grâce le signe et l'empêche d'être la victime du dragon infernal. Il était mort et il ressuscite dans la justice. De même que Jésus est mort en portant tous les péchés du monde afin de ressusciter les pécheurs dans la sainteté, ceux qui descendent dans l'eau y sont en quelque manière ensevelis, afin d'en sortir vivants dans la nouveauté de vie (*Catéchèse* 3, 12). On comprend dès lors les exclamations admiratives de saint Cyrille devant la transformation que le baptême opère dans les âmes :

> Merveille étrange et paradoxale! Nous ne sommes pas vraiment morts, nous n'avons pas été vraiment ensevelis, nous sommes ressuscités sans avoir été vraiment crucifiés. La souffrance et la mort sont en image; le salut, en vérité. Le Christ a été réellement crucifié, il est réellement mort, il a été réellement enseveli; il est réellement ressuscité. Et tout cela nous a été donné par grâce, afin que, rendus participants à l'imitation de ses souffrances, nous possédions véritablement le salut. Excessif amour des hommes! Le Christ a eu ses mains très pures, ses pieds, percés par les clous, et il a souffert. Et c'est à moi, sans que j'aie souffert ou peiné, qu'il donne le salut en me communiquant le fruit de ses souffrances (*Catéchèse* 20, 5).

2° Au baptême succède la confirmation. Il est à peine besoin de dire que saint Cyrille n'emploie pas ce mot, mais celui de *chrismation*. Les chrétiens deviennent des Christs lorsqu'ils reçoivent l'antitype de l'Esprit Saint et tout est accompli en image pour eux, puisqu'ils sont les images du Christ (*Catéchèse* 21,1). Déjà l'huile de la chrismation n'est pas de l'huile ordinaire. « De même, explique saint Cyrille, que le pain de l'eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus du pain commun, mais le corps du Christ, de même l'huile sainte n'est plus de l'huile ordinaire et, pour ainsi dire, commune, après l'invocation; mais elle est le don gracieux de Dieu et par la présence de la divinité, elle est devenue productrice de l'Esprit Saint... Lorsque le corps est oint de l'huile visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivificateur » (*Catéchèse* 21, 3). Saint Cyrille se trompe assurément, lorsqu'il assimile la consécration du pain eucharistique et la bénédiction de l'huile; car, même après cette bénédiction, on n'a affaire qu'à de l'huile. Cette erreur est d'ailleurs partagée par beaucoup de ses contemporains. Mais il a raison d'insister sur les effets merveilleux de la chrismation, qui achève de réaliser dans le fidèle l'image parfaite du Christ.

3° Enfin l'*eucharistie* complète l'initiation chrétienne. Elle est réellement le corps et le sang du Christ.

> Le Christ ayant déclaré et dit du pain : ceci est mon corps, qui osera douter? Le Christ ayant déclaré et dit du vin : ceci est mon sang, qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang? Le Christ jadis a changé l'eau en vin qui ressemble au sang, à Cana de Galilée, et nous ne le croirions pas quand il change le vin en sang? Donc, avec une conviction entière, participons comme au corps et au sang du Christ. Car, dans la figure du pain t'est donné le corps et dans la figure du vin t'est donné le sang, pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin au Christ. Ainsi nous devenons christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine (*Catéchèse* 22, 1-3).

On peut difficilement imaginer des expressions plus fortes, plus réalistes que celles qui sont ici employées : par la communion, le fidèle devient véritablement participant du corps et du sang du Christ, puisque le pain et le vin sont véritablement changés au corps et au sang du Christ. Il est vrai que quelques critiques ont appuyé outre mesure sur l'analogie déjà remarquée entre l'huile de la chrismation et le pain eucharistique. Mais saint Cyrille ne dit pas que l'huile est devenue autre chose que de l'huile; il se contente d'affirmer qu'elle n'est plus de l'huile ordinaire, mais de l'huile sainte, capable de produire dans les âmes des effets spirituels. Il affirme au contraire que le pain et le vin se transforment au corps et au sang du Christ, ce qui est parfaitement exact.

4° Sanctifiés, transformés par les trois sacrements de l'initiation chrétienne, *les nouveaux baptisés ne doivent plus pécher*. Saint Cyrille, qui s'adresse à des catéchumènes, ou tout au plus dans les catéchèses mystagogiques à des néophytes, n'a pas à insister sur la pénitence postbaptismale. Il sait trop bien cependant que, même après le baptême, les hommes restent exposés à toutes sortes de tentations, il sait trop bien aussi que trop nombreux sont les catéchumènes qui retardent indéfiniment leur entrée définitive dans l'Église pour avoir en quelque sorte le droit de continuer

leur vie de péché et pour mourir ensuite dans les vêtements blancs du néophyte. Il s'indigne contre ces calculateurs de mauvaise foi, aussi bien que contre ceux qui se font baptiser pour des motifs trop humains et qui n'ont pas l'intention de se convertir du fond du cœur (*Procatéchèse*, 4-5). Ailleurs, il rappelle que chacun est libre, que l'âme est maîtresse d'elle-même. Le diable peut sans doute suggérer le mal; il n'a pas la puissance de contraindre l'âme à agir contre sa volonté. Il inspire de mauvaises pensées : on les accueille si l'on veut; on les repousse si l'on veut. Ce que Dieu récompense et punit, c'est la bonne et la mauvaise volonté. La brebis est naturellement douce; elle ne mérite aucune récompense pour sa douceur, puisqu'elle n'y est pour rien (*Catéchèse* 4, 21 et 31; cf *Catéchèse* 2, 3). A une époque plus tardive, ou dans d'autres circonstances, le prédicateur n'aurait pas manqué de faire intervenir ici la grâce divine. Mais il est naturel qu'il insiste sur la liberté, pour bien montrer aux catéchumènes leur responsabilité propre et l'obligation qu'ils ont de faire une vraie pénitence.

Les *œuvres* de saint Cyrille figurent dans PG 33, qui reproduit l'édition de A.-A. Touttée, 1720. Les *Catéchèses mystagogiques* ont été éditées séparément par J. Quasten, dans le *Florilegium Patristicum*, t. 7, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, pars 2, Bonn, 1935. Sur la doctrine de saint Cyrille, on peut lire J. Mader, *Der heilige Cyrillus Bischof von Jerusalem in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891. — J. Lebon, *La position de saint Cyrille dans les luttes provoquées par l'arianisme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastiques* t. 20, 1924, p. 181-210, 357-386. — B. Niederberger, *Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem*, coll. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, t. 14, fasc. 5, Paderborn, 1923. — P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive;* 2e série : *L'eucharistie*, 7e éd., Paris, 1920, p. 371-381. — J. C. M. Fruytier, *Het woord Musterion in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, Nimègue, 1950.

Gustave Bardy.

3. CYRILLE DE LA PASSION, carme déchaussé, 1608-1689. — Né à Chartres, le 7 juillet 1608, Aniane du Laurens fit profession au couvent de Charenton le 8 avril 1629. D'une piété remarquable, très assidu à l'oraison, il fut favorisé du don des larmes dans la célébration du saint sacrifice. Il mourut à Paris, le 29 janvier 1689, après avoir édité à Nancy, en 1658, un ouvrage intitulé *De la divine Sagesse, de la contemplation, et de l'amour réciproque de Dieu et de l'homme.* Il laissa manuscrit un *De vera Ecclesia Dei, circa realem praesentiam Corporis Christi* et, peut-être, un *Commentaire de l'Ecclésiastique.*

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 101. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome 1927, t. 1, col. 366. — *Catalogus chronologicus historicus carmelitarum discalceatorum provinciae Parisiensis*, ms. 1155, bibliothèque de l'Arsenal, fol. 87.

Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.

4. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, hagiographe du 6e siècle. 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1° *Vie.* — Sa naissance doit se placer vers 524, et non en 514 (*supra*, t. 1, col. 1633). Encore cette détermination se fonde-t-elle sur cette hypothèse que Cyrille s'est fait moine vers l'âge de 18 ans, comme les saints Sabas et Cyriaque dont il a écrit la vie. Sa ville natale, Scythopolis, anciennement Bethsam, était métropole civile et ecclésiastique de la province de Palestine II. Dès avant sa naissance, ses parents étaient en relations avec saint Sabas qui les visita en 518. Lors d'une nouvelle visite en 530, le fondateur de la grande Laure déclara que le petit Cyrille était son disciple et le fils des Pères du désert. La vocation monastique se trouvait par là même fixée. Il n'entra cependant pas d'abord dans la grande Laure ni dans aucun des monastères fondés par saint Sabas : sa mère l'avait mis en garde contre le danger de rencontrer des origénistes. En 543, il reçoit la tonsure monastique des mains du métropolite et entre dans la cléricature en qualité de lecteur. La même année, le 21 novembre, il assiste à la consécration de l'église de Sainte-Marie-la-Neuve à Jérusalem. Au début de 544, il rend visite à saint Jean l'Hésychaste dans la grande Laure. Malgré le conseil du saint, Cyrille n'entra pas dans le coenobion de Saint-Euthyme, mais, pour brûler les étapes, dans la laure de Calamon aux bords du Jourdain. Mal lui en prit : ses forces physiques et morales n'y tinrent pas. La maladie et un songe providentiel le décidèrent à obtempérer aux conseils de l'Hésychaste : il entra de fait à Saint-Euthyme en juillet 544, d'où il rendait régulièrement visite à Jean. Celui-ci obtint que le jeune homme fût admis au nombre des moines destinés à repeupler la nouvelle Laure, après l'expulsion des origénistes, février 555. Deux ans après, début 557, peut-être déjà fin 556, il passa dans la grande Laure de Saint-Sabas. Schwartz suppose qu'à la même époque Cyrille fut ordonné prêtre : les suscriptions des *Vies* des saints Sabas, Théodose et Théognios le qualifient en effet de « prêtre et moine ». Sa vie se passa dès lors dans la paix. La date de sa mort est incertaine.

Gustave Bardy a déjà parlé de Cyrille de Scythopolis, art. Biographies, t. 1, col. 1632 sv. Depuis lors a paru l'édition critique d'E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 49, fasc. 2. De cette édition E. Stein a fait une recension attentive : *Cyrille de Scythopolis. A propos de la nouvelle édition de ses œuvres*, dans *Analecta bollandiana*, t. 62, 1944, p. 169-186. « M. Schwartz a soigneusement rassemblé tous les renseignements qu'on peut puiser dans les ouvrages de Cyrille sur la personne et l'activité littéraire de l'hagiographe; il les apprécie avec beaucoup de finesse psychologique et on ne peut que souscrire à ses conclusions. L'opinion courante selon laquelle Cyrille serait probablement mort dès 558 n'est pas partagée par M. Schwartz; elle ne se base en effet que sur un argument *ex silentio* des plus fragiles » (p. 185).

Sur un point cependant Stein donne raison contre Schwartz à F. Diekamp qui avait établi (*Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster, 1899, p. 11-15) que « toutes les indications qui se rencontrent dans le récit de Cyrille à partir d'avril 531, donc dès avant la mort de saint Sabas, sont en retard d'une unité » (*loco cit.*, p. 171 sv). Le lecteur français peut donc reprendre en toute confiance la notice de S. Vailhé, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. 12, 1907, p. 298 svv, où il est tenu compte des conclusions de F. Diekamp. Nous donnons le curriculum vitae de Cyrille, d'après les renseignements tirés de ses écrits (E. Schwartz, *loco cit.*, p. 408-415).

2° *Œuvres.* — Schwartz a édité les biographies dans l'ordre où Cyrille paraît les avoir écrites : *Vies des saints Euthyme*, p. 3-85, *Sabas*, p. 85-200, *Jean l'Hésychaste*, p. 201-222, *Cyriaque*, p. 222-235, *Théodose*, p. 235-241, *Théognios*, p. 241-243, *Abramios*, p. 243-247; on voit par ces chiffres que ce sont Euthyme et Sabas qui ont la grosse part de l'œuvre littéraire de Cyrille. La vie d'Abramios, incomplète en grec, avait déjà été

éditée par H. Grégoire dans la *Revue de l'Instruction publique* en Belgique, t. 49, 1906, p. 281-296, et par K. Koikylidès, dans *Néa Sion*, t. 3, Jérusalem, juillet-août 1906, Supplément p. 1-7. Elle existe, entière, dans une traduction arabe éditée par G. Graf, dans *Al-Machriq*, t. 8, 1903, p. 258-265 (la petite préface arabe fait de Cyrille un évêque de Scythopolis); traduite en allemand par le même Graf, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 14, 1905, p. 508-518, et en latin par P. Peeters dans *Analecta bollandiana*, t. 24, 1905, p. 349-356. Pour d'autres traductions arabes de Cyrille, voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi, Città del Vaticano, t. 1, 1944, p. 407 sv.

Tout le monde est d'accord pour tenir Cyrille de Scythopolis pour un des meilleurs hagiographes grecs. On relève en particulier le soin scrupuleux qu'il met à s'informer auprès de témoins les plus sûrs possible et à préciser les dates en recourant à tous les moyens dont il dispose : années des empereurs, consuls, ère mondiale, indiction, synchronismes divers. Par là, dit Schwartz (p. 355), il inaugure une nouvelle forme d'hagiographie. On lui reconnaît aussi un grand talent de narrateur, favorisé par son ignorance même de la rhétorique.

A la bibliographie donnée par G. Bardy et ci-dessus, ajouter : R. Génier op, *Vie de saint Euthyme le Grand*, 377-473; *Les moines et l'Église en Palestine au V^e siècle*, Paris, 1909 (cf *Analecta bollandiana*, t. 28, 1909, p. 323-324). — S. Vailhé, *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (376-473), dans *Revue de l'Orient Chrétien*, t. 12 à 14, 1907-1909, et à part, Paris, 1909; cf *Analecta bollandiana*, t. 30, 1911, p. 125. — Koikylidès a édité aussi la *Vie de saint Jean l'Hésychaste*, dans le supplément de *Néa Sion*, cité plus haut.

Irénée Hausherr.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AS = Acta Sanctorum.
ASB = Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti.
CE = Catholic Encyclopedia.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiae latinae.
DA = Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.
DACL = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie.
DB = Dictionnaire Biblique.
DBF = Dictionnaire de Biographie française.
DHG = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique.
DTC = Dictionnaire de Théologie catholique.
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
ES = Encyclopedia universal europaeo-americana (Espasa).
KL = Kirchenlexicon.
LTK = Lexicon für Theologie u. Kirche.
MGH = Monumenta Germaniae historica.
OGE = Ons Geestlijke Erf.
PG = Patrologia graeca (Migne).
PL = Patrologia latina (Migne).
RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique.
RE = Protestantische Realencyclopädie Herzog-Hauck.
VS = Vie spirituelle.
ZAM = Zeitschrift für Askese u. Mystik.

TABLE DES ARTICLES DU SECOND VOLUME

Cabasilas (Nicolas). — 1. Vie, c. 1. — 2. Écrits, c. 2. — 3. Doctrine spirituelle, c. 3. — S. Salaville.
Cabrera (Alphonse de), c. 10. — M. Alamo.
Cacciaguerra (Buonsignore), c. 10. — P. Auvray.
Caceres y Sotomayor (Antoine de), c. 14. — M. Alamo.
Cadrès (Antoine-Alphonse), c. 14. — M. Olphe-Galliard.
Caesarius (Arnold), c. 14. — J. Heerinckx.
Caignet (Antoine), c. 15. — M. Viller.
Cajetan (Cardinal). Voir Vio (Thomas de).
Cajetan (Constantin), c. 15. — M. Viller.
Calabre (Edme), c. 16. — A. Molien.
Calanna (Pierre), c. 16. — F. Van den Borne.
Calatayud (Pierre de), c. 17. — R. Galdos.
Calatayud (Vincent de), c. 18. — M. Alamo et P. Auvray.
Caldeira (Ferdinand), c. 19. — M. Alamo.
Calderon de la Barca (Pierre), c. 20. — M. Alamo.
Calino (César), c. 22. — P. Pirri.
Calvin et Calvinisme. — 1. Spiritualité de Calvin, c. 23. — 2. Spiritualité du Calvinisme, c. 34. — J. Dedieu.
Camaldules. — 1. Origine, c. 50. — 2. Histoire, c. 52. — 3. Forme de vie, c. 53. — 4. Les Reclus, c. 54. — 5. Spiritualité, c. 54. — 6. Principaux auteurs spirituels, c. 58. — P. Robert.
Camaret (Louis), c. 60. — M. Olphe-Galliard.
Cambolas (Jacques de), c. 60. — M. Viller.
Cambi. Voir Barthélemy Cambi.
Cambry (Jeanne de), c. 61. — P. Droulers.
Camillis (Jean-Joseph de), c. 62. — M. Viller.
Camus (Jean-Pierre). — 1. Vie et activité littéraire, c. 62. — 2. Œuvres, c. 69. — 3. Doctrine et influence, c. 70. — R. Heurtevent.
Canale (V. Barthélemy), c. 73. — J. de Guibert.
Canales (Jean), c. 73. — J. Heerinckx.
Cano (Melchior), c. 73. — V. Beltram de Heredia.
Canonisation. — 1. Évolution historique, c. 77. — 2. Procédure juridique actuelle, c. 81. — 3. Histoire du type de sainteté catholique, c. 81. — 4. Importance pour la spiritualité, c. 84. — L. Hertling.
Canori-Mora (V. Élisabeth), c. 85. — P. Pirri.
Canossa (V. Madeleine de), c. 85. — P. Pirri.
Cantique des Cantiques. — 1. Le livre lui-même, c. 86. — F. Ruffenach. — 2. L'interprétation spirituelle : *a*) à l'époque patristique, c. 93. — F. Cavallera. *b*) au moyen âge, c. 101. *c*) XVI-XVIII^e^ s., c. 104. *d*) période moderne, c. 108. — A. Cabassut et M. Olphe-Galliard.
Cantique spirituel. — 1. Aperçu historique, c. 110. — 2. Valeur spirituelle, c. 114. — B.-M. Morineau.
Canvero (Diego de), c. 116. — M. Alamo.
Capecelatro (Alphonse), c. 116. — P. Auvray.
Capet (Jean), c. 117. — É. Longpré.
Capilla (André), c. 117. — J. de Guibert.
Capitanio (B^se^ Bartolomea), c. 119. — P. Pirri.
Capitaux. Voir Péchés capitaux.
Capucins. Voir Frères mineurs capucins.
Caraccioli (Louis-Antoine de), c. 119. — J. de Guibert.
Caracciolo (Landolphe), c. 120. — J. Heerinckx.
Caracciolo (Robert), c. 120. — J. Heerinckx.
Caractère. — 1. En lui-même, c. 121. — 2. Rapports avec la vie spirituelle, c. 127. — G. Thibon.
Carafa (V. Vincent), c. 132. — P. Dudon.
Carbone (Louis), c. 134. — M. Viller.
Carcado (M^me^ de), c. 135. — M. Viller.

Cardone (Catherine de), c. 135. — Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Carême. — 1. Histoire, c. 136. — R. Pierret. — 2. Doctrine, c. 140. — E. Flicoteaux.
Carioni (Jean-Baptiste), c. 153. — I. Colosio.
Carmes. — 1. En dehors de la réforme de sainte Thérèse, c. 156. — T. Brandsma. — 2. École mystique thérésienne, c. 171. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.
Carneiro (Antoine), c. 209. — A. Casimiro.
Carron (Guy), c. 209. — R. Heurtevent.
Carvajal (Louis), c. 211. — J. Heerinckx.
Casanova (Innocent), c. 211. — L. Ray.
Casimir de Marsala, c. 212. — Léopold de Ebersberg.
Cassien (Jean). — 1. Vie, c. 214. — 2. Œuvres, c. 218. — 3. L'écrivain, l'historien, le maître spirituel, c. 221. — 4. Doctrine spirituelle, c. 225. — 5. Influence, c. 267. — M. Olphe-Galliard.
Cassin (Urbain-Élie), c. 276. — M. Olphe-Galliard.
Cassiodore (Flavius), c. 276. — M. Olphe-Galliard.
Castañiza (Jean), c. 277. — M. Alamo.
Castro (Jean de), c. 278. — L. Ray.
Catala (José), c. 279. — J. Heerinckx.
Catéchismes spirituels. — 1. Catéchismes du moyen âge, c. 280. — Catéchismes de la vie chrétienne après le concile de Trente, c. 281. — 3. Catéchismes des états de vie, c. 282. — 4. Catéchismes spirituels proprement dits, c. 283. — M. Olphe-Galliard.
Catéchistique (Enseignement). — 1. L'ouvrier, c. 286. — 2. Le sujet, c. 286. — 3. Méthode, c. 287. — 4. Pratique, c. 287. — Ch. Quinet.
Cathares. Voir Albigeois.
Catherine de Bologne (Sainte), c. 288. — J. Heerinckx.
Catherine de Cardone. Voir Cardone.
Catherine de Gênes (Sainte). — 1. Vie, c. 290. — 2. L'opus catharinianum et ses auteurs, c. 294. — 3. Doctrine, c. 299. — 4. Sainte Catherine, la Compagnie del divino amore et la charité sociale, c. 316. — 5. Les disciples de sainte Catherine, c. 317. — Umile da Genova. — 6. L'influence spirituelle, c. 322. — M. Viller.
Catherine de Ricci (Sainte), c. 326. — R. Cai.
Catherine de Sienne (Sainte). — 1. Vie selon les hagiographes, c. 327. — 2. Possibilité d'une étude scientifique, c. 331. — 3. Les Lettres, c. 335. — 4. Le Dialogue, c. 337. — 5. La doctrine de la foi vive intellectuelle, c. 340. — 6. Sources, apparentements, originalité de cette doctrine, c. 345. — M.-M. Gorce.
Catherine de Gueberschwihr. — 1. L'auteur des Vitæ, c. 348. — 2. Les Vitæ, c. 348. — 3. Doctrine, c. 349. — J. Ancelet-Hustache.
Catherine de Jésus, c. 351. — Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Cathrein (Victor), c. 352. — E. Raitz von Frentz.
Cattaneo (Charles-Ambroise), c. 353. — P. Pirri.
Cattaneo (Marc), c. 353. — I. Colosio.
Cattellani (Vincent), c. 354. — P. Auvray.
Caupin (Henri), c. 354. — M. Verjans.
Caussade (Jean-Pierre de). — 1. Vie, c. 354. — 2. Œuvres, c. 355. — 3. Doctrine, c. 359. — 4. L'influence, c. 369. — M. Olphe-Galliard.
Caussel (Pierre), c. 370. — M. Olphe-Galliard.

Caussin (Nicolas). — 1. Vie, c. 371. — 2. Œuvres, c. 372. — M. Olphe-Galliard.
Cauwe (François), c. 373. — M. Verjans.
Cavalca (Dominique), c. 373. — I. Colosio.
Cécile de la Nativité, c. 374. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.
Ceintures et chaînes de pénitence, c. 375. — L. Gougaud.
Célestins. — 1. Le fondateur, saint Pierre Célestin, c. 377. — 2. Histoire de l'ordre, c. 379. — 3. Doctrine et écrivains spirituels, c. 381. — J. Duhr.
Célibat ecclésiastique. — 1. Histoire, c. 385. — 2. Le célibat et les exigences spirituelles de la vie sacerdotale, c. 392. — F. Vernet.
Cellule. — 1. Notion initiale, c. 396. — 2. Le monachisme primitif, c. 396. — 3. Le moyen âge, c. 397. — 4. L'époque moderne, c. 398. — L. Gougaud.
Celtes (Spiritualité des chrétientés celtiques), c. 400. — L. Gougaud.
Cendres, c. 403. — L. Gougaud.
Cénobitisme. — 1. Les formes du cénobitisme, c. 405. — 2. Valeur ascétique du cénobitisme, c. 410. — J. Olphe-Galliard.
Centuries, c. 416. — I. Hausherr.
Cepari (Virgilio), c. 418. — P. Pirri.
Cerne (Livre de), c. 419. — L. Gougaud.
Certani (Jean-Philippe), c. 419. — P. Auvray.
Césaire (Saint). — 1. Vie, c. 420. — 2. Œuvres, c. 421. — 3. Enseignements spirituels et moraux, c. 425. — G. Bardy.
Césaire d'Heisterbach. — 1. Vie, c. 430. — 2. Œuvres, c. 430. — J.-M. Canivez.
Césaire de Tours. — 1. Œuvres, c. 432. — 2. Doctrine, c. 432. — Constantin de Plogonnec.
César du Saint-Sacrement, c. 433. — Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Cesari (Antoine), c. 434. — P. Auvray.
Chaduc (Blaise), c. 434. — A. Molien.
Chaffoy (Claude). — 1. Vie, c. 435. — 2. Œuvres, c. 436. — A. Rayez.
Chahu (Philippe), c. 437. — M. Viller.
Chaignon (Pierre). — 1. Vie, c. 438. — 2. Œuvres, c. 438. — A. Pottier.
Chaînes. Voir Florilèges.
Chaînes de pénitence. Voir Ceintures.
Chaînes d'esclavage. Voir Esclavage.
Chair. — Enseignement de l'Écriture, c. 439. — J. Bonsirven. — 2. Chez les auteurs spirituels, quelques aspects, c. 443. — M. Viller et J. Bonsirven.
Challoner (Richard). — 1. Vie, c. 449. — 2. Œuvres, c. 450. — F. Wenner.
Chameunie. — 1. Sens du mot, c. 451. — 2. Pratique, c. 453. — 3. Motifs, c. 453. — I. Hausherr.
Chaminade (Guillaume-Joseph). — 1. Vie, c. 454. — 2. Doctrine, c. 455. — H. Lebon.
Champagnat (V. Marcellin). — 1. Vie, c. 459. — 2. Doctrine, c. 460. — Jean-Émile.
Champion (Pierre). — 1. L'homme, c. 461. — 2. L'œuvre, c. 461. — A. Pottier.
Champion de Pontalier (François), c. 462. — J. Dargent.
Changy (Pierre de), c. 463. — P. Droulers.
Chanoines réguliers. — 1. Période de formation, c. 463. — 2. Période d'organisation, c. 465. — 3. Apogée et grande diffusion, c. 466. — Évolution, congrégations diverses, c. 469. — A. Smith.
Chant. Voir Musique religieuse.
Chantelou (Claude), c. 477. — A. des Mazis.
Chapelet. — 1. Historique, c. 478. — 2. Variétés de chapelets, c. 480. — L. Gougaud.
Chapelet secret du Saint-Sacrement. — 1. Origine, c. 480. — 2. Polémique et suppression, c. 481. — 3. Doctrine, c. 481. — A. Rayez.
Chapitre des coulpes. — 1. Historique, c. 483. — 2. Ascèse, c. 486. — P. Schmitz.
Chapman (Jean). — 1. Vie, c. 488. — 2. Œuvres, c. 488. — 3. Enseignement spirituel, c. 489. — G. R. Hudleston.
Chaponnel (Raymond), c. 492. — A. Rayez.
Chapuis (Gabriel), c. 495. — M. Viller.
Chappuis (V. Marie-Françoise de Sales). — 1. Vie, c. 496. — 2. Doctrine, c. 496. — P. Dufour.
Chardon (Louis). — 1. Vie, c. 498. — 2. Œuvres, c. 499. — F. Florand.
Charismes. — 1. Notions générales, c. 504. — 2. Nature, c. 504. — 3. Division, c. 505. — 4. Aspect spirituel, c. 505. — X. Ducros.
Charité. — I. Dans la Bible, c. 508. — F. Prat. — II. Chez les Pères, c. 523. — J. Farges et M. Viller. — III. Le haut moyen âge, c. 569. — M. Viller. — IV. Le 12e s., c. 570. — F. Wenner et A. Landgraf. — V. Les grandes écoles théologiques. 1. Dominicains, c. 579. — L.-B. Gillon. — 2. Franciscains, c. 586. — J. Heerinckx. — 3. Les auteurs séculiers du 14e et 15e s., c. 594. — Mgr E. Vansteenberghe. — 4. Les théologiens de la Compagnie de Jésus, c. 600. — F. de Lanversin. — 5. L'école française depuis saint François de Sales, c. 610. — P. Pourrat. — 6. L'école augustinienne, c. 627. — Mgr A. de Romanis. — VI. Erreurs sur la charité, c. 636. — P. Pourrat. — VII. Charité envers le prochain, c. 649. — M. Viller et H. Monier-Vinard. — VIII. Essai d'une synthèse dogmatique, c. 661. — G. de Broglie.
1. **Charles Borromée** (Saint). — 1. Vie, c. 692. — 2. Œuvres, c. 695. — 3. Le réformateur, c. 697. — 4. Le maître d'ascétisme, c. 698. — Mgr C. Castiglione.
2. **Charles de Hildesheim**, c. 700. — Léopold de Ebersberg.
3. **Charles de Saint-Paul**, c. 701. — J.-M. Canivez.
4. **Charles de Sezze** (Bienheureux). — 1. Vie, c. 701. — 2. Œuvres, c. 702. — 3. Doctrine, c. 703. — J. Heerinckx.
5. **Charles-Joseph de Sainte-Jeanne**, c. 703. — Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Charmans (Bruno), c. 704. — P. Volk.
Chartonnet (Antoine), c. 704. — A. Rayez et J. Dargent.
Chartreux. — I. Le fondateur, c. 705. — II. L'ordre cartusien, c. 710. — III. Travaux des chartreux sur la spiritualité, c. 753. — Y. Gourdel.
Chastelain (Pierre), c. 776. — A. Rayez.
Chasteté. — I. Chasteté et perfection, c. 777. — R. Plus et A. Rayez. — II. Psychologie de la chasteté, c. 797. — A. Willwoll.
Chatel (Fernand), c. 810. — P. Debongnie.
Chauchemer (François), c. 810. — F. Florand.
Chaugy (Françoise-Madeleine de). — 1. Vie, c. 811. — 2. Œuvres, c. 812. — R. Heurtevent.
Chaumont (Henri-Louis-Joseph). — 1. La préparation au sacerdoce, c. 813. — 2. Le vicaire et les œuvres, c. 813. — 3. Le fondateur : la méthode des probations, c. 814. — 4. Les fondations, c. 815. — Mgr H. Debout.
Chautard (Jean-Baptiste). — 1. Vie, c. 818. — 2. Œuvres, c. 818. — 3. Doctrine spirituelle, c. 819. — M. Godefroy.
Chavasse (Balthasar), c. 820. — M. Viller.
Chaves (Pierre de), c. 820. — M. Alamo.
Chénart (Laurent), c. 821. — P. Pourrat.
Chéron (Jean), c. 821. — J. Brenninger.
1. **Chérubin de Correggio**, c. 822. — Léopold de Ebersberg.
2. **Chérubin de Noci**, c. 839. — Emidio d'Ascoli.
3. **Chérubin de Sainte-Thérèse**, c. 823. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.
4. **Chérubin de Spolète.** — 1. Vie, c. 824. — 2. Œuvres, c. 824. — R. Piergrossi.
Chesnois (Antoine), c. 825. — M.-M. Gorce.
Chevalier (Jules). — 1. Vie et œuvres, c. 829. — 2. Doctrine, c. 830. — L. Despresse.
Chevallier (Léopold), c. 831. — L. Marchal.
Chevassu (Joseph), c. 832. — A. Rayez.
Chevelure, c. 832. — L. Gougaud.
Chèvremont (Jean-Baptiste de), c. 834. — A. Rayez.

Chevrier (V. Antoine). — 1. Vie et écrits, c. 835. — 2. Doctrine spirituelle, c. 836. — Mgr A. Ancel.
Chézard de Matel (Jeanne). — 1. Biographie, c. 837. — 2. Œuvres, c. 838. — 3. Spiritualité, c. 838. — Mgr L. Cristiani.
Chiesa (Jean-Nicolas). — 1. Vie et œuvres, c. 840. — 2. Doctrine, c. 841. — F. Lang.
1. **Chifflet** (Laurent), c. 842. — A. Rayez.
2. **Chifflet** (Pierre-François). — 1. Vie, c. 843. — 2. Œuvres spirituelles, c. 843. — A. Rayez.
Chinchilla (Alphonse de), c. 844. — M. Alamo.
Chinchon (Jules-Auguste). — 1. Vie, c. 845. — 2. Œuvres, c. 846. — F. Combaluzier.
Chine. — 1. Théisme primitif, c. 846. — 2. Taoisme, c. 851. — 3. Bouddhisme, c. 852. — 4. Amidisme, c. 863. — 5. Religion actuelle, c. 866. — L. Wieger.
Chounavel (Constant), c. 868. — A. Perbal.
1. **Christian Eibensteiner de Schirmansreut**, c. 870. — P. Volk.
2. **Christian Jesenbacher**, c. 870. — P. Volk.
3. **Christian de Kientzheim**, c. 870. — Archange d'Altdorf.
Christian Science. — 1. La fondatrice Mary Baker, c. 871. — 2. Doctrine, c. 872. — C. Crivelli.
1. **Christine de Saint-Trond l'admirable** (Sainte), c. 874. — M. Viller.
2. **Christine de Stommeln** (Bse), c. 874. — M. Viller.
Christodoulos, c. 875. — M. Viller.
1. **Christophe de Varese**, c. 876. — F. Wagemans.
2. **Christophe de Verrucchio.** — 1. Vie, c. 876. — 2. Œuvres, c. 876. — Emidio d'Ascoli.
Chrodegang (Saint). — 1. Vie, c. 877. — 2. Œuvres, c. 878. — M. Viller.
Chromatius, c. 878. — M. Olphe-Galliard.
Chrysostome (Saint Jean). Voir Jean Chrysostome (Saint).
1. **Chrysostome de Lyon.** — Vie, c. 879. — 2. Œuvres, c. 880. — 3. Doctrine, c. 881. — Candide de Nant.
2. **Chrysostome de Saint-Lô.** — 1. Vie, c. 881. — 2. Œuvres, c. 882. — 3. Doctrine, c. 883. — 4. Influence, c. 883. — R. Heurtevent.
Chwala (Adolphe), c. 885. — A. Perbal.
Ciantes (Joseph), c. 886. — I. Colosio.
Ciboule (Robert). — 1. Vie, c. 887. — 2. Œuvres, c. 887. — 3. Doctrine spirituelle, c. 888. — A. Combes.
Cicogna (Michel), c. 890. — M. Viller.
Ciel (Désir du). — 1. Légitimité, c. 891. — 2. L'enseignement de Notre-Seigneur et des Apôtres, c. 891. — 3. L'exemple des martyrs, c. 892. — 4. La prière de l'Église, c. 893. — 5. Rôle dans la vie spirituelle, c. 894. — F. Cuttaz.
Cierges, c. 897. — L. Gougaud.
Cilice. — 1. En Orient, c. 899. — 2. En Occident, c. 899. — 3. Moyen âge et temps modernes, c. 900. — L. Gougaud.
Circumambulation. — 1. Notion, c. 902. — 2. Usage dans les pèlerinages, c. 902. — 3. Pratiques superstitieuses, c. 903. — L. Gougaud.
Ciron (Gabriel de). — Vie, c. 903. — 2. Œuvres et doctrine, c. 905. — M. Olphe-Galliard.
Ciruelo (Pierre Sanchez). — 1. Vie, c. 909. — 2. Œuvres spirituelles, c. 910. — M. Alamo.
Cisneros (Garcia de). — 1. Vie, c. 910. — 2. Œuvres, c. 913. — 3. Caractéristique spirituelle, c. 920. — M. Alamo.
Cisterciens. Voir Trappistes et Cisterciens.
Civoré (Antoine), c. 921. — J. de Guibert.
Cladder (Henri), c. 922. — E. Raitz von Frentz.
Clairvoyance spirituelle. — 1. Notion, c. 922. — 2. Faits certains de clairvoyance, c. 923. — 3. Essai d'explication, c. 925. — P. Pourrat.
Claret de la Touche (Louise-Marguerite). — 1. Vie, c. 929. — 2. Doctrine, c. 930. — 3. Œuvres, c. 931. — P. Debongnie.
Claret (Bx Antoine-Marie). — 1. Vie, c. 932. — 2. Œuvres spirituelles, c. 933. — 3. Doctrine spirituelle, c. 935. — J. Aramendia.
Claretins (Missionnaires fils du Cœur Immaculé de Marie). — 1. Esprit, c. 937. — 2. Production spirituelle, c. 938. — J. Aramendia.
Claude La Colombière (Bienheureux). — 1. Vie, c. 939. — 2. Œuvres, c. 940. — 3. L'homme intérieur et le directeur, c. 941. — H. Monier-Vinard.
Claus (Henri), c. 942. — P. Volk.
Clavenau (Ignace), c. 943. — P. Volk.
Clémence. — 1. La vertu, c. 944. — 2. États d'âme favorables ou contraires à la clémence, c. 945. — 3. La clémence divine, c. 946. — H.-D. Noble.
1. **Clément** (Anne-Marguerite), c. 947. — R. Heurtevent.
2. **Clément** (Denys-Xavier), c. 948. — L. Marchal.
3. **Clément** (Hippolyte), c. 949. — M. de Meulemeester.
4. **Clément** (Jean-François), c. 950. — J. Van Lee.
1. **Clément d'Alexandrie.** — 1. Vie de Clément. Ses maîtres, son autorité, c. 950. — 2. Le caractère et les sources de la doctrine morale de Clément, c. 951. — 3. La perfection chrétienne et la contemplation, c. 954. — J. Lebreton.
2. **Clément de Rome** (Saint). — 1. La lettre de saint Clément, c. 962. — 2. Les apocryphes pseudoclémentins, c. 962. — F. Cavallera.
Cléricature. — 1. Notions, c. 964. — 2. Consécration à Dieu, c. 965. — 3. Séparation du monde et des affaires séculières, c. 966. — 4. Obligations touchant la vie parfaite, c. 968. — F. Mugnier.
Clerici (Jean), c. 972. — M. Verjans.
Clérissac (Humbert), c. 973. — P. Duployé.
Clorivière (Pierre-Joseph Picot de). — 1. Vie, c. 974. — 2. Œuvres, c. 975. — 3. Doctrine et spiritualité, c. 976. — H. Monier-Vinard.
Clôture. — 1. Notions, c. 979. — 2. Les religieux, c. 980. — 3. Les moniales, c. 987. — 4. Les congrégations, c. 1002. — 5. L'esprit de la clôture, c. 1006. — É. Jombart et M. Viller.
Cloyseault (Charles-Edme), c. 1007. — A. Molien.
Clugny (François de). — 1. Vie, c. 1008. — 2. Ouvrages, c. 1009. — 3. Doctrine, c. 1010. — A. Molien.
Cochin (Jacques-Denis), c. 1012. — M. Viller.
Code de droit canonique. — I. Ce qui concerne tous les fidèles, c. 1012. — II. Ce qui concerne certaines catégories de fidèles : 1. Clercs, c. 1016; 2. Aspirants au sacerdoce, c. 1017; 3. Religieux, c. 1018; 4. Sociétés sans vœux, c. 1021; 5. Membres des associations pieuses, c. 1022. — É. Jombart.
Coeffeteau (Nicolas), c. 1022. — M.-H. Laurent.
Coelho (Simon), c. 1023. — Mgr G. Couto.
Cœur immaculé de Marie. Voir Marie.
Cœur (Sacré). — I. Idée de la dévotion au Sacré-Cœur, c. 1023. — II. Histoire de la dévotion, c. 1026. — III. Le Sacré-Cœur et la vie surnaturelle, c. 1042. — A. Hamon.
Cœurs (changement des, échange des). — 1. Données scripturaires, c. 1046. — 2. Notion, c. 1047. — 3. Effets, c. 1050. — A. Cabassut.
Cohausz (Otto), c. 1051. — E. Raitz von Frentz.
Coignet (Jean), c. 1051. — J. Dargent.
Colbert (Michel), c. 1053. — J. Van Lee.
Colère. — I. Description de la colère, c. 1053. — II. La bonne et la mauvaise colère, c. 1058. — III. La vertu de mansuétude, c. 1063. — H.-D. Noble. — IV. La colère et sa thérapeutique chez les auteurs spirituels, c. 1068. — M. Viller.
Coleridge (Henry-James), c. 1077. — M. Viller.
Colin (V. Jean-Claude). — 1. Vie, c. 1078. — 2. Spiritualité, c. 1080. — 3. Dévotions, c. 1084. — J. Bonnefoux.
Collard (Paul). — 1. Vie, c. 1085. — 2. Position dans les controverses jansénistes, c. 1088. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1089. — A. Rayez.
Collections canoniques. — 1. Notions fondamentales, c. 1093. — 2. Importance pour l'histoire de la spiritualité, c. 1095. — 3. Collections de l'Église ancienne, c. 1096. — 4. Collections du haut moyen âge, c. 1096. — 5. Collections du bas moyen âge, c. 1099. — 6. Collections post-tridentines, c. 1099. — 7. Le codex, c. 1100. — 8. Conclusions, c. 1100. — Y. Zeiger.
Collections spirituelles. — I. Avant la période moderne, c. 1102. — II. Collections modernes de genre mêlé utiles pour

la spiritualité, c. 1103. — III. Collections spirituelles strictement dites, c. 1106. — IV. Remarques générales, c. 1119. — J. DE GHELLINCK.

Collet (PIERRE), c. 1121. — F. COMBALUZIER.

Collin (NICOLAS), c. 1123. — J. VAN LEE.

Colloque. — 1. Notion, c. 1123. — 2. Dans les premiers siècles de l'Église, c. 1124. — 3. Dans les diverses méthodes d'oraison, c. 1125. — P. POURRAT.

Collot (PIERRE), c. 1130. — M. VILLER.

Colomban (SAINT). — 1. Vie et influence, c. 1131. — 2. Écrits spirituels, c. 1132. — L. GOUGAUD.

Colome (SÉBASTIEN), c. 1133. — M. VILLER.

Columbi (JEAN), c. 1134. — É. LONGPRÉ.

Combat spirituel. — 1. L'Écriture, c. 1135. — 2. La tradition spirituelle, c. 1136. — P. BOURGUIGNON et F. WENNER.

« Combat spirituel ». Voir SCUPOLI.

Combes (M^me^ DE), c. 1142. — M. VILLER.

Comitin ou **Comitino** (CÉSAR, JEAN-BAPTISTE), c. 1142. — P. PIRRI.

Commençants. — 1. Graduation de la vie spirituelle, c. 1143. — 2. Caractères de l'état des commençants, c. 1146. — 3. Direction des commençants, c. 1150. — P. POURRAT.

Communautaire (vie) dans le clergé diocésain. — I. Concept traditionnel et vie communautaire d'aujourd'hui, c. 1156. — II. Quelques faits de l'histoire. — 1. Antiquité et moyen âge, c. 1157. — 2. Temps modernes, c. 1161. — 3. Mouvement communautaire actuel, c. 1165. — III. Avantages de la vie commune, c. 1169. — IV. Spiritualité communautaire, c. 1175. — Conclusion, c. 1182. — M. VILLER.

Commune (perfection de la vie). — 1. Sens de « vie commune », c. 1184. — 2. Possibilités de perfection que ménage la vie commune, c. 1184. — M. NEPPER.

Communion (effets). — I. Nature des effets, c. 1188. — 1. Effets sur l'âme, c. 1189. — 2. Effets sur le corps, c. 1202. — II. A quel moment ces effets sont-ils produits? c. 1203. — III. Mesure des effets, c. 1206. — F. CUTTAZ.

Communion (pratique de la). — I. Préparation, c. 1207. — 1. Nécessité, c. 1209. — 2. Dispositions, c. 1212. — 3. Préparation éloignée et prochaine, c. 1213. — 4. Les actes principaux, c. 1217. — II. Réception de la communion, c. 1221. — III. Action de grâces. — 1. Nécessité, c. 1222. — 2. Quand a commencé l'action de grâces personnelle? c. 1223. — 3. Premiers instants après la communion, c. 1225. — 4. Méthodes, c. 1227. — M. VILLER.

Communion (fréquente). — I. Données scripturaires, c. 1234. — II. Évolution de la pratique. — 1. Du I^er^ au VI^e^ s., c. 1237. — 2. Jusqu'au concile du Latran, c. 1246. — 3. Du concile du Latran au concile de Trente, c. 1260. — 4. Du concile de Trente au décret de Pie X, c. 1273. — III. Situation actuelle de la réception eucharistique, c. 1288. — J. DUHR.

Communion des saints, c. 1292. — É. MERSCH.

Communion spirituelle. — 1. Nature, c. 1294. — 2. Histoire, c. 1296. — 3. Fondement théologique, c. 1297. — 4. Effets, c. 1298. — 5. Pratique, c. 1299. — Mgr L. DE BAZELAIRE.

Comotto (AMÉDÉE), c. 1300. — M. VILLER.

Compagnie du Saint-Sacrement. — I. Histoire, c. 1301. — E. LEVESQUE. — II. École de formation intérieure, c. 1305. — R. HEURTEVENT.

Compaing (JEAN-BAPTISTE), c. 1311. — Mgr C. TOURNIER.

Compassion. Voir PASSION DE NOTRE-SEIGNEUR.

Componction. — 1. Vocabulaire et sources, c. 1312. — 2. Bilan et réflexions, c. 1318. — J. PEGON.

Composition de lieu, c. 1321. — M. OLPHE-GALLIARD.

Comptabilité spirituelle. — 1. En quoi elle consiste, c. 1326. — 2. A qui elle peut être utile, c. 1328. — M. NEPPER.

Compte de conscience. Voir OUVERTURE DE CONSCIENCE.

Concorde de Gernsheim, c. 1334. — LÉOPOLD DE EBERSBERG.

Concupiscence. — 1. Aspect médical du problème, c. 1334. — D^r^ R. BIOT. — 2. Dans l'enseignement de l'Église, c. 1343. — C. BAUMGARTNER.

Condé (NICOLAS DE), c. 1373. — M. VILLER.

Condren (CHARLES DE). — 1. Vie, c. 1373. — 2. Doctrine, c. 1376. — 3. Sainteté et influence, c. 1385. — A. MOLIEN.

Conduite, c. 1388. — M. VILLER.

Conférences spirituelles. — 1. Les conférences monastiques primitives, c. 1390. — 2. Les conférences spirituelles dans les temps modernes, c. 1395. — 3. A l'époque contemporaine, c. 1402. — M. OLPHE-GALLIARD.

Confession de dévotion. Voir PÉNITENCE.

Confiance. — 1. Notion, c. 1405. — 2. La confiance surnaturelle, c. 1407. — 3. Dans la vie morale et spirituelle, c. 1409. — H.-D. NOBLE. — 4. Confiance en Dieu et confiance en l'homme, c. 1410. — M. VILLER.

Confirmation (effets). — 1. Caractère, c. 1412. — 2. Grâce sacramentelle, c. 1415. — 3. Grâce sanctifiante, c. 1420. — F. CUTTAZ.

Confirmation en grâce. — 1. Existence, c. 1422. — 2. Nature, c. 1430. — 3. Mariage spirituel et confirmation en grâce, c. 1436. — J. GUMMERSBACH et M. VILLER.

Conformité à la volonté de Dieu. — I. Notion, c. 1442. — II. Histoire, c. 1443. — III. Conclusions doctrinales, c. 1464. — Mgr F.-M. CATHERINET.

Confréries. — I. Histoire, c. 1469. — II. Activité, c. 1472. — III. Conclusion, c. 1476. — J. DUHR.

Congrégations de la Sainte Vierge. — 1. Historique, c. 1479. — 2. Caractères, c. 1484. — É. VILLARET.

Congrégations secrètes. — 1. Histoire de l'Aa, c. 1491 — 2. Règlement, c. 1494. — 3. But, c. 1495. — 4. L'Aa et la Compagnie du Saint-Sacrement, c. 1498. — 5. Aa de philosophes et de collégiens, c. 1498. — 6. Aa de Messieurs, c. 1499. — 7. L'Aa et les Jésuites, c. 1501. — 8. Le secret, c. 1502. — 9. Autres congrégations secrètes, c. 1504. — R. ROUQUETTE.

Congrès spirituels. — 1. Congrès spirituels proprement dits, c. 1508. — 2. Autres congrès intéressant la spiritualité, c. 1510. — M. OLPHE-GALLIARD.

Connaissance mystique. Voir CONTEMPLATION, DIEU, MYSTIQUE.

Connaissance de soi. — I. Problème de la connaissance de soi, c. 1512. — II. Objet, c. 1526. — III. Importance, c. 1532. — IV. Difficultés, c. 1533. — V. Moyens de se connaître, c. 1536. — Mgr L. DE BAZELAIRE.

1. **Conrad Ayrinschmalz,** c. 1543. — P. VOLK.
2. **Conrad Barscerier de Rodenberg,** c.1543. — P. VOLK.
3. **Conrad de Brundelsheim,** c. 1544. — J.-M. CANIVEZ.
4. **Conrad de Geisenfeld,** c. 1546. — P. VOLK.
5. **Conrad d'Halberstadt,** c. 1547. — M.-H. LAURENT.
6. **Conrad de Hirschau,** c. 1547. — P. VOLK.
7. **Conrad de Megenberg,** c. 1547. — P. VOLK.
8. **Conrad de Nuremberg,** c. 1548. — P. VOLK.
9. **Conrad de Saxe,** c. 1548. — F. WAGEMANS.

Conscience. — 1. La conscience centre de la vie spirituelle, c. 1549. — 2. Antinomie entre conscience morale et conscience spirituelle? c. 1552. — 3. Description de la conscience spirituelle, c. 1555. — 4. Certitude de conscience, c. 1561. — 5. Doute de conscience, c. 1563. — 6. La conscience « habituelle » et ses classifications, c. 1568. — 7. Formation de la conscience, c. 1573. — R. CARPENTIER.

Consécration. — 1. Notion et espèces, c. 1576. — 2. Histoire, c. 1579. — J. DE FINANCE.

Conseil (Don de). — 1. Doctrine de S. Thomas aux Sentences, c. 1584. — 2. Doctrine de la 1^a^ 2^ae^, c. 1585. — 3. Doctrine de la 2^a^ 2^ae^, c. 1586. — 4. Psychologie du don de conseil, c. 1588. — A.-I. MENNESSIER.

Conseils évangéliques. — 1. État de la question, c. 1592. — 2. Évangile et conseils de perfection, c. 1594. — 3. Expérience de la perfection et discernement des conseils et préceptes, c. 1597. — 4. S. Thomas, c. 1599. — 5. S. François de Sales, c. 1607. — A.-I. MENNESSIER.

Considération. — c. 1609. — M. VILLER.

Consolation chrétiennne. — Époque patristique, c. 1611. — 2. Moyen âge et temps modernes, c. 1613. — M. VILLER.

Consolation spirituelle. — 1. Notion et nature, c. 1618. — 2. Division, c. 1624. — 3. Portée pratique, c. 1624. — 4. Origines diverses, c. 1626. — 5. Moyen de les reconnaître, c. 1628. — 6. Attitude à adopter, c. 1630. — L. POULLIER.

1. **Constantin de Barbanson.** — 1. Vie, c. 1634. — 2. Œuvres, c. 1635. — 3. Doctrine, c. 1636. — 4. Sources, c. 1640. — 5. Influence, c. 1640. — CANDIDE DE NANT.
2. **Constantin de Saint-Antoine**, c. 1641. — JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS.
Consultationes Zacchaei et Apollonii, c. 1641. — F. CAVALLERA.

Contemplation. — A. ENQUÊTE HISTORIQUE.
I. Contemplation dans la Bible. — 1. Dans l'Ancien Testament, c. 1645. — 2. Dans le Nouveau Testament, c. 1673. — J. LEBRETON.
II. Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain. A. EXPOSÉ HISTORIQUE, c. 1716. — B. EXPOSÉ DOCTRINAL, c. 1742. — R. ARNOU.
III. Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens. — 1. Étude de vocabulaire, c. 1762. — J. LEMAITRE, R. ROQUES, M. VILLER. — 2. Exposé historique, c. 1787. — 3. La contemplation ou « science véritable ». — I. Caractères généraux, c. 1802. — II. La theoria phusikè, c. 1806. — III. La contemplation de Dieu. A. Mystique catastatique ou mystique de la lumière, c. 1830. B. Formes implicites de contemplation, c. 1855. C. Mystique extatique, c. 1862. — J. LEMAITRE. D. Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse, c. 1872. — J. DANIÉLOU. E. Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys, c. 1885. — R. ROQUES.
IV. Contemplation dans la littérature chrétienne latine. A. S. Augustin et Cassien, c. 1911. — M. OLPHE-GALLIARD. B. Contemplation et vie contemplative du VI^e^ au XII^e^ siècle, c. 1929. — J. LECLERCQ.
V. Contemplation au XII^e^ siècle, c. 1948. — J.-M. DÉCHANET.
VI. Contemplation au XIII^e^ siècle, c. 1966. — P. PHILIPPE.
VII. Contemplation au XIV^e^ siècle, c. 1988. — F. VANDENBROUCKE.
VIII. Contemplation au XV^e^ siècle, c. 2001. — F. VANDENBROUCKE.
IX. Contemplation au XVI^e^ siècle, c. 2013. — FIDÈLE DE ROS et M. OLPHE-GALLIARD.
X. Contemplation du XVII^e^ au XIX^e^ siècle, c. 2036. — M. VILLER et J.-J. LAUMONIER.

B. ENQUÊTE DOCTRINALE

I. Contemplation dans l'école du Carmel thérésien, c. 2058. — GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE.
II. Dans l'école dominicaine, c. 2067. — R. GARRIGOU-LAGRANGE.
III. Dans l'école franciscaine, c. 2080. — É. LONGPRÉ.
IV. Dans l'école ignatienne, c. 2102. — M. OLPHE-GALLIARD.
V. Dans l'école bénédictine, c. 2119. — G. FRÉNAUD.
VI. Théorie de Mgr Waffelaert, c. 2138. — J. MAHIEU.
VII. Dans l'école sulpicienne, c. 2144. — P. POURRAT.
VIII. Théorie de Mgr Saudreau, c. 2159. — A. SAUDREAU.
Conclusion générale, c. 2171. — CH. BAUMGARTNER.

Contenson (GUILLAUME DE), c. 2193. — I. COLOSIO et M.-H. LAURENT.
Contention — Nature, c. 2196. — 2. Conséquences, c. 2198. — 3. Remèdes, c. 2200. — R. VERNAY.
Conti (prince DE), c. 2202. — M. OLPHE-GALLIARD.
Continenco. Voir CHASTETÉ, 'ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ MARIAGE, VIRGINITÉ.
Contrition. Voir PÉNITENCE.
Controni (JEAN-DOMINIQUE), c. 2205. — C. M. CATENA.
Conventuels. Voir FRÈRES MINEURS.
Convers. Voir FRÈRES LAIS.
Conversatio (conversio) morum. — 1. Sens de la conversatio morum, c. 2206. — 2. Objet du vœu d'après la tradition, c. 2208. — P. SCHMITZ.
Conversation spirituelle. — 1. Sens, c. 2212. — 2. Exigences, c. 2213. — 3. Pratique, c. 2216. — M. NEPPER.
Conversi. — 1. Que faut-il entendre par « conversi »? c. 2218. — 2. Forme de vie des « conversi », c. 2221. — P. GALTIER.
Conversion. — 1. Notions, c. 2224. — 2. Conversions hors de l'Église catholique, c. 2225. — 3. Dans l'Écriture, c. 2232. — 4. Décisions de l'Église, c. 2236. — 5. Conversion catholique, c. 2237. — 6. Variété des motifs, c. 2240. — 7. Apports de la psychologie, c. 2241. — 8. Direction spirituelle, c. 2249. — 9. Premières conversions, c. 2251. — 10. Retours, c. 2256. — 11. Secondes conversions, c. 2259. — H. PINARD DE LA BOULLAYE.
Cooke (ROBERT), c. 2265. — A. PERBAL.
Coppin (JOSEPH), c. 2266. — M. DE MEULEMEESTER.
Copte (littérature spirituelle). — 1. Situation de la littérature copte, c. 2266. — 2. Littérature hétérodoxe, c. 2268. — 3. Littérature orthodoxe, c. 2271. — A. GUILLAUMONT.
Cor et cordis affectus. — 1. Usage biblique, c. 2278. — A. LEFÈVRE. 2. Notion de « cœur » chez les auteurs spirituels grecs à l'époque ancienne, c. 2281. — A. GUILLAUMONT. 3. Cordis affectus au moyen âge, c. 2288. — J. CHATILLON. 4. Le cœur chez les spirituels du XVII^e^ siècle, c. 2300. — L. COGNET.
Corbière (PROSPER-HONORÉ), c. 2308. — J. CARREYRE.
Cordeliers. Voir FRÈRES MINEURS.
Cordemoy (LOUIS GÉRAUD DE), c. 2309. — M. VILLER.
Cordeses (ANTOINE). — 1. Vie, c. 2310. — 2. Écrits, c. 2311. — 3. Doctrine spirituelle, c. 2312. — 4. Sources et influence, c. 2320. — A. YANGUAS.
Cordeyro (HUMBERT), c. 2322. — M.-H. LAURENT.
1. **Cordier** (BALTHAZAR), c. 2322. — P. BROUTIN.
2. **Cordier** (FRANÇOIS), c. 2323. — A. MOLIEN.
3. **Cordier** (JEAN), c. 2324. — P. BROUTIN.
Coren (JACQUES), c. 2325. — F. WAGEMANS.
Coret (JACQUES), c. 2326. — A. DE BIL.
Cormaux (ou CORMEAUX, FRANÇOIS-GEORGES). — 1. Vie, c. 2327. — 2. Œuvres, c. 2328. — L. HAMON.
Cormier (HYACINTHE-MARIE). — 1. Vie, c. 2329. — 2. Œuvres, c. 2330. — 3. Caractéristiques, c. 2334. — M.-A. GENEVOIS.
Corne (JEAN), c. 2336. — A. PERBAL.
Corneille d'Urbino, c. 2336. — EMIDIO D'ASCOLI.
Cornelissen (JEAN CORNELII), c. 2337. — P. DEBONGNIE.
Corner (DAVID GRÉGOIRE), c. 2337. — A. DES MAZIS.
Corps (Spiritualité et hygiène du). — I. Ébauche d'une spiritualité du corps, c. 2338. — II. Aspect biologique de l'union de l'âme et du corps, c. 2353. — III. « Frère corps », c. 2358. — IV. Hygiène du chrétien, c. 2362. — V. Le corps qui prie, c. 2375. — D. GORCE.
Corps mystique et spiritualité. — I. Le corps mystique, c. 2378. — II. Spiritualité fondée sur la doctrine du corps mystique, c. 2382. — É. MERSCH. — III. Enseignement de l'encyclique « Mystici corporis », c. 2397. — R. BRUNET.
1. **Corral** (ALONSO DEL), c. 2403. — M. ALAMO.
2. **Corral** (OLEGARIO), c. 2404. — D. DOMINGUEZ.
Correction fraternelle. — I. Définition, c. 2402. — 2. Pratique, c. 2406. — 3. Manière de procéder, c. 2410. — M. NEPPER.
Cortés del Rey (BONIFACE), c. 2441. — M.-J. PICARD.
Corture (GEORGES), c. 2414. — M. VERJANS.
Cossart (LAURENT), c. 2414. — P. BROUTIN.
Costadau (ALPHONSE), c. 2415. — M.-H. LAURENT.
Coste (PIERRE), c. 2416. — A. DODIN.
Costerus (COSTER, FRANÇOIS), c. 2416. — A. DE BIL.
Cotel (PIERRE), c. 2419. — É. JOMBART.
Cotelle de la Blandinière (JACQUES), c. 2420. — E. LEVESQUE.
Cotignon (PIERRE), c. 2421. — A. DUMORTIER.
Coton (PIERRE). — 1. Vie, c. 2422. — 2. Écrits, c. 2423. — 3. Doctrine, c. 2426. — 4. Influence, c. 2429. — A. POTTIER et M.-J. PICARD.
Cotreau (JEAN), c. 2432. — M.-J. PICARD.
Couderc (THÉRÈSE). Voir B^se^ THÉRÈSE COUDERC.
Coudrin (PIERRE). — 1. Vie, c. 2433. — 2. Congrégations, c. 2435. — 3. Spiritualité, c. 2436. — 4. Auteurs spirituels, c. 2442. — P. PIRIOU.
Coulin (FRANÇOIS-XAVIER), c. 2443. — B. ESTRANGIN.
« Couper court », c. 2445. — M. VILLER.

Courage Voir Découragement, Force.
Courbeville (Joseph de), c. 2448. — P. Broutin.
Courbon (Noel), c. 2449. — M. Viller.
Courtin (Antoine de), c. 2452. — M.-J. Picard.
Courvoisier (Jean-Jacques), c. 2453. — G. Moretti.
Coutumiers monastiques et religieux, c. 2454. — M. Alamo.
1. **Couturier** (Jean), c. 2459. — P. Broutin.
2. **Couturier** (Pierre, Sutor), c. 2460. — M.-J. Picard.
Couvreur (Martin), c. 2461. — A. de Bil.
Cox (Charles), c. 2462. — A. Perbal.
Crainte. — I. Dans l'Ancien Testament, c. 2463. — II. Dans le Nouveau Testament, c. 2468. — III. Rôle dans la vie chrétienne d'après les Pères grecs, c. 2475. — IV. Crainte servile et crainte filiale dans saint Augustin, c. 2483. — V. Doctrine catholique de la crainte, c. 2492. — É. Boularand.
Crasset (Jean). — 1. Vie, c. 2511. — 2. Œuvres, c. 2513. — 3. Doctrine, c. 2517. — M. Olphe-Galliard.
Crèche (Dévotion à la), c. 2520. — C. Van Hulst.
1. **Crema** (Baptiste de). Voir Carioni.
2. **Crema** (Jean-Antoine), c. 2526. — B. Mas.
Cremisini (Michel), c. 2527. — A. Dodin.
Crespet (Pierre). Voir Célestins.
Cressolles (Louis de), c. 2527. — M.-J. Picard.
Cressy (Hugh), c. 2528. — A. des Mazis..
Crestey (Pierre), c. 2529. — P. Broutin.
Crétenet (Jacques), c. 2531. — S. Blanc-Foray.
Crises affectives. — 1. Notion de crise, c. 2537. — 2. Crises d'évolution vitale ou génétique, c. 2540. — 3. Crises occasionnelles, c. 2554. — J. Mac Avoy.
Crispino (Joseph), c. 2556. — M.-J. Picard.
Cristo (François de), c. 2556. — M.-J. Picard.
Croiset (Jean), c. 2557. — P. Mech.
Croisiers. — 1. Origine, c. 2561. — 2. Législation, c. 2562. — 3. Spiritualité, c. 2564. — 4. Culte de la croix, c. 2569. — 5. Auteurs spirituels, c. 2572. — M. Vinken.
1. **Croix (chemin de).** I. Dévotion à la Passion, c. 2577. — II. Dévotions aux chutes, aux marches, aux stations, c. 2582. — III. Chemin de croix à 14 stations, c. 2580. — IV. Chemin de croix et vie spirituelle, c. 2602. — M.-J. Picard.
2. **Croix (dévotion à la).** Voir Instruments de la Passion (Dévotion aux).
3. **Croix (mystère de la).** — I. Mystère de la croix et vie chrétienne, c. 2607. — II. Mystère de la croix et source de dévotion, c. 2619. — III. Amour de la croix et haute sainteté, c. 2622. — M. Olphe-Galliard.
Crombecius (Jean), c. 2623. — A. de Bil.
Croonenborgh (Mathias), c. 2625. M. Verjans.
Cross (John), c. 2626. — F. Wagemans.
Crostarosa (Marie-Céleste), c. 2627. — M. de Meulemeester.
Crowther (Arthur), c. 2628. — A. des Mazis.
Crozier (Antoine), c. 2628. — P. Pourrat.
Cuadrado (François), c. 2630. — M.-J. Picard.
Cues (Nicolas de). Voir Nicolas de Cues.
Cuirasses, c. 2630. — M.-J. Picard.
Cuissot (Jean), c. 2632. — I. Rosier.
Culdies. Voir Irlande (Spiritualité en).
Culpabilité (sentiment de) — I. Point de vue psychologique, c. 2633. — C. Baudouin. — II. Point de vue spirituel, c. 2645. — L. Beirnaert.
Culte. Voir Liturgie, Religion.
Curiosité. — 1. Notion, c. 2654. — 2. Conséquences, c. 2657. — 3. Remèdes, c. 2660. — A. Cabassut.
1. **Cyprien** (Saint). — 1. L'homme, c. 2661. — 2. La doctrine, c. 2663. — G. Bardy.
2. **Cyprien de Gamaches**, c. 2669. — Léopold de Ebersberg.
3. **Cyprien de la Nativité de la Vierge**, c. 2669. — M.-J. Picard.
1. **Cyrille d'Alexandrie** (Saint). 1. Sources de la doctrine spirituelle, c. 2672. — 2. Aperçu général, c. 2674 — 3. Notions particulières, c. 2675. — H. du Manoir.
2. **Cyrille de Jérusalem** (Saint), c. 2683. — G. Bardy.
3. **Cyrille de la Passion**, c. 2687. — Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
4. **Cyrille de Scythopolis** c. 2687. — I. Hausherr.

LISTE DES COLLABORATEURS DU SECOND VOLUME

MM. RR.PP.

Alamo M., de l'Ordre de Saint-Benoît, Silos (Espagne).
Ancel (Mgr A.), du Prado, évêque auxiliaire de Lyon.
Ancelet-Hustache (Mme J.), Paris.
Aramendia J., des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie, Barcelone.
Archange d'Altdorf, des Frères Mineurs Capucins, Strasbourg.
Arnou R., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Auvray P., de l'Oratoire, Monsoult (Seine-et-Oise).

Bardy, G., chanoine, Dijon.
Baudouin Ch., docteur en médecine, Genève.
Bazelaire (Mgr L. de), archevêque de Chambéry.
Beirnaert L., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Beltram de Heredia V., des Frères Prêcheurs, Salamanque.
Biot R., docteur en médecine, Lyon.
Blanc-Foray (Mme S.), Paris.
Bonnefoux J., de la Société de Marie (Maristes), Rome.
Bonsirven J., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Boularand É., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
Bourguignon P., de la Compagnie de Jésus, La Croix (Aisne).
Brandsma T., des Carmes Chaussés, Nimègue.
Brenninger J., des Carmes Chaussés, Rome.
Broglie (G. de), de la Compagnie de Jésus, Paris.
Broutin P., de la Compagnie de Jésus, Enghien.

Cabassut A., de l'Ordre de Saint-Benoît, Hautecombe.
Cai R., des Frères Prêcheurs, Florence.
Candide de Nant, des Frères Mineurs Capucins, Perpignan.
Canivez J.-M., des Cisterciens de la stricte Observance, Chimay (Belgique).
Carpentier R., de la Compagnie de Jésus, Eegenhoven-Louvain.
Carreyre J., des Prêtres de Saint-Sulpice, Paris.
Casimiro A., de la Compagnie de Jésus, Lisbonne.
Castiglione (Mgr C.), de la Bibliothèque Ambrosienne, Milan.
Catena C. M., des Carmes Chaussés, Rome.
Catherinet (Mgr F.-M.), directeur de l'Ami du Clergé, Langres.
Cavallera F., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
Chatillon J., de l'Institut Catholique de Paris.
Cognet L., de l'Institut Catholique de Paris.
Colosio I., des Frères Prêcheurs, Florence.
Combaluzier F., des Prêtres de la Mission, Paris.
Constantin de Plogonnec, des Frères Mineurs Capucins, Saint-Symphorien.
Couto (Mgr G.), des Carmes Chaussés, Rome.
Cristiani (Mgr L.), de l'Institut Catholique de Lyon.
Crivelli C., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Cuttaz F., supérieur honoraire du Grand Séminaire d'Annecy.

Daniélou J., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Dargent J., de la Compagnie de Jésus, Amiens.
De Bil A., de la Compagnie de Jésus, Louvain.
Debongnie P., de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Namur.
Debout (Mgr H.), Paris.
Déchanet J.-M., de l'Ordre de Saint-Benoît, Saint-André-lez-Bruges.

Dedieu J., de l'Institut Catholique de Paris.
De Meulemeester M., de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Rome.
De Romanis (Mgr A.-C.), des Ermites de Saint-Augustin, Cité du Vatican.
Des Mazis A., de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.
Despresse L., des Missionnaires du Sacré-Cœur, Issoudun.
Dodin A., des Prêtres de la Mission, Strasbourg.
Dominguez D., de la Compagnie de Jésus, Comillas.
Droulers P., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Ducros X., de l'Institut Catholique de Toulouse.
Dudon P., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
Dufour P., Supérieur général des Oblats de Saint-François de Sales, Rome.
Duhr J., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Du Manoir H., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Dumortier A., professeur, Lille.
Duployé P., des Frères Prêcheurs, Paris.

Emidio D'Ascoli, des Frères Mineurs Capucins, Ascoli (Italie).
Estrangin B., de l'Ordre de Saint-Benoît, Hautecombe.

Farges J., Carcassonne.
Fidèle de Ros, des Frères Mineurs Capucins, Toulouse.
Finance (J. de), de la Compagnie de Jésus, Vals-près-Le-Puy.
Flicoteaux E., de l'Ordre de Saint-Benoît, Wisques.
Florand F., des Frères Prêcheurs, Le Saulchoir, Étiolles.
Frénaud G., de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.

Gabriel de sainte-Marie-Madeleine, des Carmes Déchaussés, Rome.
Galdos R., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Galtier P., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Garrigou-Lagrange R., des Frères Prêcheurs, Rome.
Genevois M.-A., des Frères Prêcheurs, Bordeaux.
Ghellinck (J. de), de la Compagnie de Jésus, Louvain.
Gillon L.-B., des Frères Prêcheurs, Rome.
Godfroy M., des Cisterciens de la stricte Observance, Septfonds.
Gorce D., docteur en médecine, Grenade-sur-Adour (Landes).
Gorce M.-M.
Gougaud L., de l'Ordre de Saint-Benoît, Farnborough.
Gourdel Y., prieur de la Chartreuse de Certosa (Italie).
Guillaumont A., de l'École des Hautes Études, Paris.
Gummersbach J., de la Compagnie de Jésus, Francfort-sur-le Main.

Hamon A., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Hamon L., supérieur du collège des Cordeliers, Dinan.
Hausherr I., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Heerinckx J., des Frères Mineurs, Rome.
Hertling L., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Heurtevent R., Aumônier de la Visitation, Caen.
Hudleston G.-R., de l'Ordre de Saint-Benoît, Downside Abbey.

Jean-Émile, des Petits Frères de Marie, Grugliasco (Italie).
Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, des Carmes Déchaussés, Rome.
Jombart É., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.

Landgraf (Mgr A.), évêque auxiliaire de Bamberg.
Lang F., des Ermites de Saint-Augustin, Rome.
Lanversin (F. de), de la Compagnie de Jésus, Beyrouth.
Laumonier J.-J.
Laurent M.-H., des Frères Prêcheurs, Cité du Vatican.
Lebon H., de la Société de Marie (Marianistes), Nivelles.
Lebreton J., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Leclercq J., de l'Ordre de Saint-Benoît, Clervaux (Luxembourg).
Lefèvre A., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Lemaitre J.
Léopold de Ebersberg, des Frères Mineurs Capucins, Assise.
Levesque E., des Prêtres de Saint-Sulpice, Paris.
Longpré É., des Frères Mineurs, Paris.

Mac Avoy J., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Mahieu J., vicaire général, Bruges.
Marchal L., du Grand Séminaire de Bosserville, (Nancy).
Mas B., des Théatins, Rome.
Mech P., de la Compagnie de Jésus, Lyon.
Mennessier A.-I., des Frères Prêcheurs, Paris.
Mersch É., de la Compagnie de Jésus, Louvain.
Molien A., de l'Oratoire, Amiens.
Monier-Vinard H., de la Compagnie de Jésus, Paray-le-Monial.
Moretti G., des Minimes, Rome.
Morineau B.-M. ,des Prêtres Missionnaires de la Compagnie de Marie, Paris.
Mugnier F., supérieur au Grand Séminaire d'Annecy.

Nepper M., de la Compagnie de Jésus, Vals-près-Le-Puy.
Noble H.-D., des Frères Prêcheurs, Paris.

Olphe-Galliard (Rme J.), de l'abbaye bénédictine de la Source, Paris.
Olphe-Galliard M., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.

Pegon J., de la Compagnie de Jésus, Lyon.
Perbal A., des Oblats de Marie Immaculée, Rome.
Philippe P., des Frères Prêcheurs, Rome.
Picard M.-J.
Piergrossi R., des Frères Mineurs, Rome.
Pierret R., de l'Ordre de Saint-Benoît, Clervaux (Luxembourg).
Pinard de la Boullaye H., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Pirri P., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Plus R., de la Compagnie de Jésus, Lille.
Pottier A., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Poullier L., de la Compagnie de Jésus, Amiens.
Pourrat P., des Prêtres de Saint-Sulpice, Lyon.
Prat F., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.

Quinet Ch., vicaire général, Paris.

Raitz von Frentz E., de la Compagnie de Jésus, Francfort-sur-le-Main.
Ray L., de la Chartreuse de Farneta (Lucques).
Rayez A., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Robert P., des Camaldules, Roquebrune.
Roques R., de l'Institut Catholique de Lille.
Rosier I., des Carmes Chaussés, Rome.
Rouquette R., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Ruffenach F., de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Echternach.

Salaville S., des Augustins de l'Assomption, Rome.
Saudreau (Mgr A.), Aumônier du Bon-Pasteur, Angers.
Schmitz Ph., de l'Ordre de Saint-Benoît, Maredsous.
Smith (Rme Ch. A.), des Chanoines réguliers du Latran, Londres.

Thibon G., Saint-Marcel d'Ardèche.
Tournier (Mgr C.), Toulouse.

Umile da Genova, des Frères Mineurs Capucins, Gênes.

Van den Borne F., des Frères Mineurs, Rome.
Vandenbroucke F., de l'Ordre de Saint-Benoît, Louvain.
Van Hulst C., des Frères Mineurs, Rome.
Van Lee J., de l'Ordre des Prémontrés, Louvain.
Vansteenberghe (Mgr E.), évêque de Bayonne.
Verjans M., des Frères Mineurs, Bruxelles.
Vernay R., de la Compagnie de Jésus, Troyes.
Vernet (Mgr F.), de l'Institut Catholique de Lyon.
Villaret É., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Vinken M., des Croisiers, Diest (Belgique).
Volk P., de l'Ordre de Saint-Benoît, Maria-Laach.

Wagemans F., des Frères Mineurs, Weert (Hollande).
Wenner F., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Wieger L., de la Compagnie de Jésus, Shien-Shien (Chine).
Willwoll A., de la Compagnie de Jésus, Rome.

Yanguas A., de la Compagnie de Jésus, Salamanque.

Zeiger Y., de la Compagnie de Jésus, Rome.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 12 JUIN 1953
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

R
fBX
841
D67
V.2:2

3-19-59

C892

GTU LIBRARY
3 2400 00642 1816

Reference Room
San Francisco Theological Seminary
MUST NOT BE REMOVED

THE SCHUBERTH
BOOKBINDERY, S.F.